

## **Il pensiero religioso di Joseph Soloveitchik e la sua influenza sul giudaismo «Modern Orthodox»**

di *Massimo Giuliani*

In this essay, the teachings and writings of the American «modern orthodox» rabbi Joseph Soloveitchik (1903-1993) are presented in their double dimensions: as theological hermeneutics of the halakhic nature of Judaism and the Jewish existence; and as dialectics between the *homo halakhicus* and the more universal human calling for improving and adjusting the world. Through the comments made by some of his best students (such as David Hartman, Irving Greenberg, and Abraham Besolin), the personality of «the Rav» emerges as a deeply influential *more* (teacher) and scholar, an acute philosopher of the Jewish faith, and a challenging thinker whose intellectual and religious legacy is destined to enlighten the future horizon of Jews and Judaism.

L'influenza di un maestro di Torà può essere valutata sia dal numero sia dalla qualità dei suoi studenti, anche se la sua importanza e l'originalità del suo pensiero non dipendono da questi numeri né da tale qualità. Nel caso di Rav Joseph Dov Ber Ha-Levi Soloveitchik (Purzhany, Bielorussia 1903 - New York 1993) questi due criteri si sommano, confermando il giudizio pressoché unanime da parte degli storici del giudaismo contemporaneo per i quali, anche grazie all'aver ordinato, in quanto responsabile della Yeshiva University, circa duemila rabbini ortodossi, Rav Soloveitchik «served as *the* authority on Jewish law for the vast majority of America's Orthodox Jews (even those rightists who today denigrate his contribution)».<sup>1</sup> Fu un halakhista di raffinata sottigliezza esegetica ed ermeneutica, anche se non un *posek* [decisore halakhico] nel senso stretto del termine, e al contempo fu un acuto filosofo della religione, che aveva lavato i panni nell'Arno della gnoseologia di Kant, del proto-esistenzialismo di Kierkegaard e dell'antropologia religiosa di Rudolph Otto; nondimeno la sua ambizione era e restò sempre quella di essere un *more*, un *talmid chakham* nella linea prestigiosa del padre Moshè e del nonno Chajjim di Brisk, di essere cioè uno studioso e un maestro di Torà capace di coniugare il rigore e la fedeltà alla verità (*emet*) di Moshè *rabbenu* con la compassione e l'inclinazione alla pietà (*chesed*) di Aharon *ha-kohen*.

Lo storico Jonathan D. Sarna, docente alla Brandeis University, ha ben tratteggiato la sua peculiarità nel panorama dell'ondata immigratoria

---

<sup>1</sup> G. ROBINSON, *Essential Judaism*, New York 2001, p. 449.

ortodossa giunta negli Stati Uniti tra gli anni Trenta e Quaranta del XX secolo. Scrive Sarna che Soloveitchik, arrivato oltre Atlantico con il padre nel 1932 dopo aver conseguito il dottorato in filosofia a Berlino, «rappresentò un'eccezione, rispetto agli altri grandi rabbini e saggi ortodossi, per il fatto di *non* aver cercato di ricreare in America il mondo della sua gioventù est-europea», il mondo degli *shtetlach* e delle *jeshivot* lituane.<sup>2</sup> A Boston, dove aveva scelto di vivere, Soloveitchik iniziò la sua attività professionale e vocazionale (nel senso del tedesco *Beruf*) di educatore, di maestro e di guida spirituale dell'ortodossia americana fortemente influenzandola almeno fino agli inizi degli anni Ottanta, allorquando – annota sempre Sarna – uno spostamento a destra dell'ebraismo ortodosso indebolì la cosiddetta Modern Orthodoxy, che aveva proprio in Soloveitchik il suo punto di riferimento (il Rav, come Joseph Soloveitchik era chiamato dai suoi discepoli ed estimatori, si ritirò da ogni impegno pubblico dal 1984). Proprio cinquant'anni prima, nel 1934, era divenuto supervisore di una *co-educational school* [frequentata da maschi e femmine, dalle elementari alle superiori], un doposcuola ortodosso chiamato Yeshivat Torat Yisrael; nel 1937 fondò un'innovativa scuola a tempo pieno, anch'essa *co-educational*, intitolata a Maimonide; e nel 1939, in partnership con lo Yeshiva College di New York [poi chiamato Yeshiva University] – istituto nel quale il padre presiedeva l'Isaac Elkhanan Theological Seminary – fondò sempre a Boston una *jeshivà* per immigrati europei chiamata Hechal Rabbenu Hayyim HaLevi, che ebbe vita breve. Alla morte del padre, nel 1941, Joseph Soloveitchik gli succedette come *senior Talmudic scholar* allo Yeshiva College divenendo ben presto la massima autorità per i Modern Orthodox Jews negli Usa. Allorquando nel 1959 nello Stato di Israele morì Isaac Herzog, alla luce del suo prestigio personale e dell'aperto sostegno alla causa del sionismo religioso, gli fu offerta la carica di rabbino capo ashkenazita, ma il Rav declinò l'offerta e rimase negli Stati Uniti soddisfatto di illuminare le menti attraverso i *shi'urim* ovvero le lezioni talmudiche tenute regolarmente ai membri del Rabbinical Council of America e agli studenti della Yeshiva University.

Come ebbi a scrivere qualche anno fa, l'oralità è stata il marchio dell'insegnamento di Soloveitchik, e tuttavia i pochi testi in ebraico e in inglese da lui lasciati e le molte lezioni e conferenze raccolte dai suoi innumerevoli discepoli confermano l'originalità e la forza di un pensiero che ha esercitato profonda influenza nell'ortodossia ebraica contemporanea.<sup>3</sup> Tale pensiero, non erroneamente definito una «filosofia dell'*halakhà*», è rintracciabile anzitutto nel testo *Ish ha-halakhà*, apparso in ebraico nel 1944 su due numeri della rivista «Talpiot». Sulla rivista dell'ebraismo

<sup>2</sup> J. SARNA, *American Judaism. A History*, New Haven (CT) - London 2004, p. 304.

<sup>3</sup> Cfr. M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Brescia 2003, p. 339. Per un approfondimento complessivo del pensiero soloveitchikiano si vedano: M.D. ANGEL (ed), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken 1997, e D. SCHWARTZ, *Religion or Halakhah: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Leiden 2007.

ortodosso americano «Tradition» apparvero invece in inglese due saggi emblematici dell'approccio teologico e antropologico di Soloveitchik: *Confrontation* (1964), sulle potenzialità e i rischi del dialogo interreligioso e in più in generale sulla collaborazione tra ebrei e cristiani (tema delicato e di grande attualità nell'America degli anni Sessanta), e il saggio *The Lonely Man of Faith* (1965, ma già abbozzato in una conferenza del 1960), che sembrò ridimensionare l'ottimismo filosofico di *Ish ha-halakhà* e che divenne oggetto di continuo studio ma anche di polemica tra le correnti del giudaismo nord-americano. Il testo *Qol Dodì Dofeq*, scritto all'indomani della guerra dei Sei Giorni e ispirato al suo sionismo religioso e teso a rileggere la storia più recente del popolo ebraico in chiave di 'teologia politica', è un altro saggio del Rav significativo e discusso, che resta nondimeno parte integrante della sua *intellectual legacy*. Per gli insegnamenti ordinari occorre necessariamente far riferimento alle varie lezioni raccolte – cito soltanto le più note e studiate – da Pinchas Peli (sul tema della *teshuvà*, centrale nella teologia ebraica di Soloveitchik), da Aharon Ziegler (sulle sue posizioni halakhiche), da Abraham Besdin (la cui antologia è ora disponibile anche in italiano con il titolo *Riflessioni sull'ebraismo*, a cura del rabbino Alberto Somekh). Proprio Besdin, nel presentare la sua raccolta, ha così sintetizzato il pensiero del suo maestro:

«Prendendo a modello Maimonide, Rav Soloveitchik non è solo versato nello studio della Torà e della tradizione orale, ma possiede anche familiarità con le acquisizioni del pensiero occidentale, i suoi successi scientifici, le sue pretese umanistiche ed i suoi postulati filosofici. La tesi di fondo del Rav è che l'ebreo non ha bisogno di isolarsi intellettualmente e di separarsi dal resto della società: l'ebreo può appartenere ad entrambi i mondi, il religioso e il secolare, sicuro nella peculiarità della Torà e nel modello di vita indicatogli dall'*halakhà*. E proprio perché l'*halakhà* opera nell'ambito della realtà pratica, un estraniamento dal quotidiano [ossia dalla contingenza storica e dal dibattito culturale dell'intera società] sarebbe contrario allo spirito della Torà».<sup>4</sup>

Tale approccio è rilevato e confermato anche da un altro dei suoi più illustri discepoli, oggi a sua volta uno dei più significativi maestri del giudaismo e della moderna ortodossia, David Hartman, che alla *theological legacy* di Joseph Soloveitchik ha dedicato due studi analitici. Scrive Hartman,

«ogni qual volta si ponga la questione se sia possibile conciliare nel discorso la tradizione degli studi della Torà con il pensiero filosofico occidentale, la risposta standard alla Yeshiva University consisteva nell'indicare ad esempio il Rav. Era una personalità che sapeva ammalciare i suoi studenti con una pari abilità sia di muoversi brillantemente nelle fonti e nella dialettica talmudica sia di trasmettere le sue profonde conoscenze della teologia moderna. Rav Soloveitchik testimonia della possibilità e della legittimità di rimanere fedeli alla tradizione giudaica senza sacrificare la propria libertà e onestà intellettuali».<sup>5</sup>

<sup>4</sup> A. BESDIN, *Prefazione* a J.B. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'ebraismo*, trad. it., Firenze 1998, p. 18.

<sup>5</sup> D. HARTMAN, *Love and Terror in God Encounter: The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Woodstock 2001, p. 5.

La dialettica positiva tra fonti ebraico-talmudiche e riflessione teologico-filosofica occidentale, che Besdin e Hartman riconoscono e descrivono come essenziale nel pensiero soloveitchikiano scaturisce da una posizione religiosa e antropologica che il Rav ha disegnato nel saggio *The Lonely Man of Faith*, in piena continuità – nonostante le apparenze contrarie – con il testo *Ish ha-halakhà*, quando scrive:

«Se qualcuno mi interrogasse a riguardo della teleologia dell'*halakhà*, risponderei che essa si manifesta esattamente nella paradossale e pur magnifica dialettica che soggiace alla stessa logica halakhica. Quando uno/a aderisce alla comunità dell'alleanza [*covenantal community* cioè al popolo ebraico] l'*halakhà* gli/le ricorda che deve aderire anche ad un'altra comunità, quella cosmico-regale [*cosmic-majestic* ossia quella universale dell'umanità in quanto tale]; e quando costui e costei, impegnati nell'attività creativa della comunità cosmico-regale, incontrano l'uomo, ebbene è dovere ricordar loro di essere orientati all'alleanza [*he is a covenantal being*], poiché non troveranno mai piena realizzazione di sé al di fuori dall'alleanza; anzi va sottolineato che Dio attende il loro ritorno nella comunità dell'alleanza».<sup>6</sup>

Questa è esattamente la dialettica che esiste tra il primo racconto della creazione e il secondo racconto della creazione all'inizio di *Bereshit* [*Genesi*, capitoli 1 e 2]. È la dialettica tra il primo Adamo, che sta sotto il segno di Dio-Elohim e della *middat ha-din* [la misura della giustizia] e il secondo Adamo, che sta sotto il segno di Dio-Jhwh-Tetragramma impronunciabile e della *middat ha-rachamim* [la misura della misericordia]. Secondo l'ermeneutica soloveitchikiana, il primo Adamo è appunto l'uomo nella sua dignità di *dominus* del mondo, auto-sufficiente nel suo approccio monista e utilitaristico del mondo, un mondo che si presenta filosoficamente come cosmo; di contro, il secondo Adamo è l'uomo nella sua solitudine esistenziale, nella differenza ontologica tra maschio e femmina, in totale dipendenza da altri e dunque al servizio di un mondo plurale ancora tutto da «nominare», un mondo pluralista e bisognoso di redenzione, un mondo che si dispone ed è finalizzato religiosamente all'alleanza. Nessuno dei due Adami, se così posso dire, è più autentico dell'altro, ma è altrettanto vero che essi sono tesi l'uno all'altro, devono cioè compenetrarsi, interagire reciprocamente e connettersi dialetticamente così come si compenetrano, sempre *ki-vjakol*, Dio come Elohim e Dio come Jhwh-Tetragramma, la *middat ha-din* e la *middat ha-rachamim*, la giustizia e la pietà. L'apparente contraddizione tra *Ish ha-halakhà* da una parte e *The Lonely Man of Faith* dall'altra consisterebbe, secondo alcuni critici, nel fatto che il focus del primo testo è volto esclusivamente all'uomo che aderisce all'alleanza ebraica, pone enfasi sull'oggettività della normativa halakhica e sulla sua dimensione particolare, seppur collettiva, di popolo; al contrario, il focus del secondo testo sarebbe l'uomo in quanto tale, essendo ogni uomo chiamato a una alleanza con Dio, essendo il primo Adamo orientato a diventare il

<sup>6</sup> J.B. SOLOVEITCHIK, *The Lonely Man of Faith*, New York 1992, pp. 50-51. Cfr. il saggio di S. KESSLER, *Soloveitchik and Levinas: Pathways to the Other*, in «Judaism», 204 (2002), pp. 440-456.

secondo Adamo, in una dimensione universale, seppur fondata sull'individuo ossia sulla soggettività e sui sentimenti, più che sull'oggettività normativa o su di un *a priori* gnoseologico di stampo matematico-kantiano. Pur senza negare la diversità linguistica dei due testi, David Hartman ha mostrato come essi siano, a loro volta, da leggersi in dialettica tra loro, e come a guidarli entrambi sia il presupposto che «vi è una condizione universale e costitutiva dell'esperienza della fede in tutte le tradizioni che si richiamano ad una rivelazione»,<sup>7</sup> che si fondano cioè su di una rivelazione esterna all'uomo stesso e sul manifestarsi della volontà divina nella storia. *The Lonely Man of Faith*, continua ancora Hartman, «non è un saggio scritto per esporre e difendere i fondamenti della fede ebraica e dell'impegno halakhico; tale testo usa piuttosto la tradizione ebraica per illuminare una condizione universale. Di conseguenza, l'enfasi non è sul contenuto della rivelazione quanto sulla necessità esperienziale della rivelazione stessa».<sup>8</sup>

Nel segno della dialettica, dichiarata e programmatica, va considerato anche l'influente saggio, assai discusso dentro e fuori la comunità ortodossa, dal titolo *Confrontation*, titolo che non può essere tradotto con il blando termine italiano 'confronto' quanto con il termine 'polemica', assai più teso e denso, che echeggia il *polemos* (la guerra, per quanto metaforica) e dunque una discussione tra posizioni assolutamente diverse, che può portare – come storicamente ha portato – ad uno scontro. È il *polemos* storico tra giudaismo e cristianesimo, alla luce del quale Rav Soloveitchik, nel 1964 – ossia a circa vent'anni dalla Shoà, in pieno svolgimento del Concilio Vaticano II e in un clima di intensi scambi tra organizzazioni ebraiche e chiese cristiane – ammoniva i suoi ad astenersi da incontri e dialoghi interreligiosi che avessero come tema questioni teologiche o di definizione identitaria, mentre sosteneva la legittimità e l'utilità di dialogare e collaborare su questioni secolari, di natura etica, sociale e umanitaria. Come si concilia, è stato più volte osservato, questo ammonimento a non intavolare dialoghi teologico-religiosi tra ebrei e cristiani con l'apertura esistenziale di *The Lonely Man of Faith*, che sembra appunto fare appello all'esistenza di una dimensione di alleanza per tutti gli uomini, e che anzi apre la riflessione sull'universalità dell'esperienza rivelativa, tipica, oltre che del giudaismo, del cristianesimo e dell'islam? Su questo punto sarebbe fin troppo facile ricorrere ad una spiegazione volta a contestualizzare tale riflessione e vederne gli aspetti contingenti tipici di un *responsum* di natura halakhica. Lo stesso Hartman ne ha proposto una lettura a molti livelli, unificati da una preoccupazione potremmo dire 'pastorale' nei confronti di quegli ebrei americani dall'identità ebraica indebolita da febbre assimilazionista, che come tali non sarebbero in grado, a giudizio del Rav, di sostenere una discussione teologica con gli apologeti del cristianesimo.

<sup>7</sup> D. HARTMAN, *Love and Terror*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.123.

Ma su questa posizione e sul testo che la codifica è più interessante sentire l'opinione e il racconto di un altro autorevole discepolo di Soloveitchik, il rabbino neo-ortodosso Irving Jitzchaq Greenberg, uno dei più influenti maestri del giudaismo americano contemporaneo. Dopo aver ricordato la straordinaria influenza esercitata da un pensatore protestante neo-ortodosso come Reinhold Niebuhr sulla generazione di ebrei che stavano entrando attivamente sulla scena intellettuale ed accademica nell'America degli anni Cinquanta e Sessanta «illuminando e allargando la coscienza religiosa» degli stessi ebrei, Greenberg evoca il suo incontro con Joseph Soloveitchik, che lo stimolò profondamente «attraverso le sue letture dialettiche del giudaismo». Riflettendo a ritroso, Greenberg confessa:

«Niebuhr mi preparò per Soloveitchik sebbene lo stesso Soloveitchik fosse stato forgiato dal suo incontro con pensatori neo-protestanti i cui nomi e i cui scritti riempiono le note a piè di pagina del suo classico teologico *Ish ha-halakhà*, il suo capolavoro».<sup>9</sup>

Allorché venne coinvolto, proprio nel 1967, in uno di questi dialoghi cristiano-ebraici a Boston, Greenberg si trovò a fare i conti con le disposizioni restrittive di Soloveitchik in materia.

«Tali restrizioni [del Rav] mi mandarono in crisi – dice ancora Greenberg – soprattutto poiché mi consideravo un suo discepolo e avevo grande rispetto per le sue opinioni e i suoi giudizi. E tuttavia in quel momento, trovandomi in mezzo a tale dialogo e sentendomi enormemente arricchito, ero riluttante a tirarmi indietro e rinunciarvi. Le persone con cui dialogavo non avevano nessuna intenzione di convertirmi. Così chiesi un incontro con Rav Soloveitchik perché mi chiarisse le sue obiezioni. Da subito dissi: Rebbe, lei mi ha insegnato che in una prospettiva halakhica la vita è spiritualmente senza cuciture, senza giunture o sovrapposizioni. Ma allora non c'è alcuna vera distinzione tra gli ambiti dell'azione sociale e l'ambito della teologia e della dottrina religiosa. (Per me – continua Greenberg – l'implicazione era che se il dialogo è permesso su questioni di natura secolare, sociale, allora esso è permesso in tutti gli altri ambiti ...). Dopo un momento di silenzio, Rav Soloveitchik rispose: hai ragione. Al che io replicai: Forse lei intendeva dire che il mondo ebraico non è preparato per questa iniziativa teologica e che ci dovremmo astenerci dal dialogo interreligioso fino a quando siamo pronti. E ancora, dopo un momento di silenzio, rispose: hai ragione. E io ripresi a dire: Lei lo sa. Molti credono che un ebreo ortodosso sarebbe in una posizione privilegiata nel parlare ai cristiani spiritualmente interessati e al contempo nel proteggere lo specifico del giudaismo. E io mi prefiggo di dialogare con il cristianesimo perché la posta in gioco è troppo alta proprio per noi ebrei. Rav Soloveitchik non fece obiezioni».

E ancora Greenberg riconosce che

«nella sua onestà intellettuale, Soloveitchik voleva dire che gli ebrei non avevano diritto di intervenire nella – o a cercare di migliorare – la dottrina cristiana così come, dall'altra parte, i cristiani non avevano diritto di entrare nelle questioni religiose ebraiche o di dar forma al giudaismo. Ma noi [scrive riferendosi a se stesso e alla

---

<sup>9</sup> I. GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, p. 5.

moglie Blu] sentivamo che il solo modo che avevamo di cambiare il tradizionale 'insegnamento del disprezzo' verso gli ebrei e il giudaismo da parte cristiana era quello di impegnarci proprio in un dialogo di natura teologica. Non avevamo dunque alcuna intenzione di recedere».<sup>10</sup>

Fa onore a un maestro avere discepoli che ne assimilano a tal punto lo spirito – in questo caso lo spirito dell'autonomia e della creatività halakhica e del servizio al popolo ebraico, mossi solo dall'*ahavat Israel* – da sapersene, all'occorrenza, staccare onde procedere con le proprie gambe su sentieri nuovi e inesplorati. Insegna il Talmud, anche la spiegazione svolta da un discepolo dinanzi al proprio maestro è *Torà le-Moshè mi-Sinài*. Insisto su questo punto perché a ben vedere costituisce il perno dell'antropologia filosofico-religiosa che regge l'intero sistema soloveitchikiano dell'*halakhà* e del giudaismo come *learning tradition* e come *talmud Torà*:

«Il potere dell'interpretazione creativa – leggiamo in *Ish ha-halakhà* – ossia del *chiddush* è il fondamento stesso della tradizione ricevuta. L'uomo non necessita di alcun miracolo o intervento divino per comprendere la Torà; basta che si avvicini al mondo dell'*halakhà* con la sua mente e la sua intelligenza, così come un uomo di scienza si avvicina al mondo della natura».<sup>11</sup>

Anzi, come osserva Hartman, «un intervento divino nello sviluppo dell'*halakhà* violerebbe l'integrità e l'autonomia dell'indipendenza intellettuale dell'uomo halakhico».<sup>12</sup> Da qui all'idea che l'*homo halakhicus* è quintessenzialmente un *self-creator* il passo è breve, ed è un passo necessario per superare la passività dell'*homo religiosus* al quale l'*homo halakhicus* si contrappone proprio in virtù della sua capacità di assurgere a un livello superiore a quello naturale, che gli fa desiderare la redenzione, a un livello di con-partecipazione a quella stessa redenzione che Dio gli ha, con la rivelazione, posto tra le mani. Il significato più alto della *teshuvà*, per Rav Soloveitchik, è questo: l'uomo può ricrearsi e auto-rinnovarsi orientando *ex novo* il proprio destino, senza piangersi addosso o restare bloccato da vani sensi di colpa. L'*halakhà*, e dunque un'antropologia autenticamente ebraica presuppongono nell'uomo questa «capacità di ricreare e di ridare forma al proprio passato» nello spirito di Maimonide per il quale le porte della *teshuvà* non si chiudono mai.<sup>13</sup> Senza questo presupposto, che senso avrebbe studiare la Torà per approfondirne i sensi nascosti e i significati nuovi, che sarebbero riservati ad ogni nuova generazione? Che senso avrebbe educare ed educarci a raggiungere sempre nuovi e più elevati standard etici e spirituali? Ponendo come parametro di giudizio e di maturità religiosa questa *self-creation*, Rav Soloveitchik sfidava non solo la comunità ortodossa di appartenenza ma tutto *kol Israel* e l'intera umanità aperta al principio di rivelazione e dunque potenzialmente tutta

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp.13-14.

<sup>11</sup> J.B. SOLOVEITCHIK, *The Halakhic Man*, Philadelphia 1983, p. 81.

<sup>12</sup> D. HARTMAN, *Love and Terror*, p. 41.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 94 ss.

*covenantal community*. D'altra parte, riaffermare la libertà individuale dinanzi ai sistemi e alle istituzioni, sulla scia del proto-esistenzialismo kierkegaardiano, è una premessa altrettanto indispensabile per proporre la dualità feconda, la tensione dialettica e la mutua connessione tra la dimensione *ad intra*, intima e particolare della vita ebraica in quanto vita halakhica e la dimensione *ad extra*, pubblica e universale della vita umana in quanto partecipazione al miglioramento del mondo, dimora di tutti i viventi. Tale dialettica non è da risolvere a favore di un corno o dell'altro di un supposto dilemma, ma è da tenere sempre sulla corda, in un equilibrio difficile ma non impossibile, che dovrebbe essere l'ideale e il *telos* di ogni sforzo educativo ebraico.

Non stupisce dunque il fatto di ritrovare questo ideale di dualità e di equilibrio persino all'interno della storia ebraica intesa come storia di un Dio che educa il suo popolo, etimologicamente che lo «porta fuori» – *ex-ducere* come *exodus* – dall'Egitto ossia il paese della passività idolatrica e della non libertà di scelta. E chi porta fuori il popolo da questo status di schiavitù verso la libertà dell'*avodat ha-Shem* se non le sue guide, i suoi maestri, a cominciare da Mosè ed Aronne? Ecco allora Soloveitchik parlare della duplice leadership del popolo ebraico, non solo all'epoca dell'uscita dall'Egitto. In questa duplice leadership, *Moses und Aron* – lo ripeto in tedesco per evocare tale dialettica così com'è rappresentata dall'opera di Arnold Schoenberg – è posta, spiega Soloveitchik, la distinzione tra il maestro-re (incarnato da Mosè) e il maestro-santo (incarnato da Aronne), una distinzione che vede da una parte *rabbanim* come Maimonide, il Gaon di Vilna e Chajjim di Brisk, e dall'altra dei *rebbe* come Jehuda ha-Levi, il Baal Shem tov e i molti *rebbe chassidici* che a lui si ispirarono. Qual è la differenza tra questi due tipi di maestro, il maestro-re e il maestro-santo? Il primo insegna alla mente, mentre il secondo comunica con il cuore; il primo pone enfasi sul capire (e dunque sull'apprendere tramite lo studio analitico), il secondo sottolinea il sentire (e dunque il comprendere tramite intuizione e trasporto interiore). Il primo parla a pochi e insegna nel *bet ha-midrash*, il secondo parla a tutti, soprattutto ai semplici, e preferisce stare nel *bet ha-knesset*. Il primo persegue *emet* e applica la *middat ha-din*, il secondo ha come regola l'inseguimento di *chesed* e antepone a tutta la *middat ha-rachamin*.

Ecco il passo di Soloveitchik che sintetizza questa duplice leadership, questa tensione non da risolvere ma da coltivare in armonia ed equilibrio, onde fugare il sospetto che si tratti qui di scegliere l'una o l'altra forma di guida, o peggio di mettere un maestro contro l'altro – *chas ve-chalila* [il Cielo non voglia]! Leggiamo in una lezione del Rav raccolta da Besdin:

«Il maestro-re pratica la *middat ha-din* (giustizia) rivolgendo critiche ed esortazioni, richiamando la gente alla responsabilità per le trasgressioni e gli errori commessi. Sono messi al bando gli ignoranti e i pigri: la verità richiede giustizia inflessibile. Agli occhi dell'uomo di verità, nulla deve essere concesso gratuitamente ed ognuno deve essere considerato in base ai propri meriti. Se lo merita deve essere amato, in



caso contrario no. Ogni deviazione è imperdonabile: a chi sbaglia sono indirizzate unicamente reprimende e ammonizioni. Il maestro-santo, invece, è in prima istanza guidato dal *chesed*, da compassione e bontà senza limiti. L'essenza del *chesed* si esprime nella propria universalità e nel proprio amore, dal quale nessuno è escluso. L'uomo di *chesed* non domanda a chi riceve il suo amore delle credenziali morali: il suo amore è gratuito e incondizionato. Mentre il maestro-re redarguisce aspramente il trasgressore, il maestro-santo versa una lacrima di simpatia per il peccatore quando vede la sua mancanza».<sup>14</sup>

E conclude, dopo aver citato in modo esplicito il midrash *Tanchumà*: «Misericordia e pace – questo è Aronne; verità e giustizia – questo è Mosè», «ambidue gli approcci devono in qualche modo convivere» e il buon educatore, il maestro che è contemporaneamente allievo di Mosè e di Aronne deve sforzarsi di armonizzare i due elementi, le due dimensioni, i due lati (nell'albero sefirotico, quello sinistro di *din* e quello destro di *rachamim*) del proprio essere a immagine di Dio come persona, come genitore/genitrice e come educatore/educatrice. Non c'è dubbio, nella mente di Soloveitchik, che ciò che riguarda l'educatore ossia il maestro riguarda anzitutto e in modo ancor più diretto la funzione genitoriale. Il lato sinistro, quello della *middat ha-din* e della conoscenza (*binà*) è funzione del padre; il lato destro, quello della *middat ha-rachamim* e della sapienza (*chokhmà*), è funzione della madre. Un'altra citazione dagli scritti del Rav visualizza il concetto:

«In quanto realtà vivente, in qualità di regina, lo *shabbat* mi è stato rivelato da mia madre ... I padri conoscono molto sullo *shabbat*, ma sono le madri a vivere lo *shabbat*, ad esperirne la presenza e a percepirne bellezza e splendore; i padri insegnano alle generazioni come si osserva lo *shabbat*, le madri insegnano alle generazioni come accogliere lo *shabbat* [ossia trasmettono lo spirito che deve animare le norme sullo *shabbat*] e a goderne le ventiquattro ore di presenza».<sup>15</sup>

Un bell'esempio della finezza pedagogica nell'interpretare e applicare la legge lo troviamo in una disposizione halakhica espressa da Joseph Soloveitchik a riguardo dell'uso, che si trova in molte sinagoghe del mondo, di correggere ad alta voce il *baal korè* che, nel leggere la sua porzione di Torà, commetta uno o più errori. Il pensiero del Rav è riferito da Aharon Ziegler in questi termini:

«Quando un *baal korè* fa un errore durante la lettura della Torà spesso qualcuno grida la correzione e ripete la parola corretta ad alta voce, e questo può ingenerare un terribile imbarazzo al *baal korè* e procurargli grande angoscia. Secondo il Rav, se il *baal korè* è un individuo di accertata (iper)sensibilità, è preferibile ignorare l'errore, perché leggere dalla Torà è soltanto una *mizvà de-rabbanan*, mentre il *kavod ha-briot* [l'onore e la dignità umana] è una *mizvà de-oraità*. Il Rav era rigido contro l'uso di correggere davanti a tutti un ragazzo o un giovane che stia leggendo dalla Torà con grande trepidazione e ansietà, che infatti potrebbe facilmente intimorirsi e

<sup>14</sup> J.B. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'ebraismo*, pp. 171-172.

<sup>15</sup> J.B. SOLOVEITCHIK, *The Halakhic Mind*, in G. ROBINSON, *Essential Judaism*, p. 453.

imbarazzarsi quando le correzioni sono gridate contro di lui da tutte le direzioni: la sua dignità ne sarebbe certamente ferita».<sup>16</sup>

Data la difficoltà dell'equilibrio tra *din* e *rachamim* e alla luce dei rischi di ogni apertura ed esposizione alla modernità e al pensiero filosofico contemporaneo, che in Soloveitchik trova pur sempre espressione nel totale rispetto della tradizione e della specificità ebraica («l'intimità dell'ebreo con se stesso»), non sorprende che nel corso degli ultimi decenni, in concomitanza con l'oscillare del pendolo culturale verso un'auto-coscienza ebraica sempre più preoccupata di coltivare se stessa a spese della dimensione dialogica e mediatrice (spesso giudicata alla stregua di un mero compromesso o di una svendita di identità) – in parallelo con un analogo e più generale fenomeno di ritorno alla religione – non sorprende, dicevo, che Soloveitchik sia stato sempre più criticato da dentro le fila del mondo ortodosso e ultra-ortodosso. Greenberg aveva citato questi stessi critici «da destra», ossia in nome della conservazione, per spiegare e giustificare le chiusure del Rav in materia di dialogo interreligioso. Resta un fatto, per dirla con Sarna, che gli anni Ottanta, stimolati dalla riscoperta della Shoà come fattore d'identità (soprattutto nel giudaismo diasporico), hanno segnato un brusco ritorno dei temi della «soggettività ebraica» concretizzata da una certa chiusura verso l'esterno da parte di molte comunità e da una più rigida interpretazione dell'*halakhà*. «Alla fine del XX secolo molti ebrei hanno smesso di focalizzarsi sul mondo nel suo insieme per concentrarsi piuttosto sul mondo ebraico, o ancor più strettamente sulle proprie anime ebraiche. La loro ideologia si è spostata dall'universalismo [tipico degli anni Cinquanta-Settanta] verso il particolarismo o verso l'identità personale».<sup>17</sup> In questo slittamento dall'universale al particolare, anche il ruolo e l'influenza di Rav Joseph Soloveitchik sono andati ridimensionandosi, a conferma che la sintesi, l'equilibrio tra studio dell'*halakhà* e apertura al *saeculum*, tra *din* e *rachamim* come tra *emet* (l'*hebraica veritas*) e *chesed* (la compassione universale) resta un compito educativo che ogni generazione deve conquistare per sé, basandosi solo sulla propria creatività e sulla propria *teshuvà*.

<sup>16</sup> A. ZIEGLER, *Halakhic Positions of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, 3 voll., Northvale 2001, II, pp. 163-164.

<sup>17</sup> J. SARNA, *American Judaism*, p. 307.