



THEOPOPEDIA
Archiving the history of theologico-political concepts

MASSIMO GIULIANI

IL TEMPIO E IL MESSIA. L'ESCATOLOGIA TEO-POLITICA DEL GIUDAISMO RABBINICO.

in: *Theopopedia. Archiving the history of theologico-political concepts*, ed. by T. Faitini, F. Ghia, M. Nicoletti, University of Trento, Trento 2015-2017

URL: <https://theopopedia.lett.unitn.it/lexicon/temple-i-il-tempio-e-il-messia-lescatologia-teo-politica-del-giudaismo-rabbिनico-massimo-giuliani/>

ISBN 978-88-372-3131-6

ABSTRACT:

This paper discusses aspects of eschatological and halakhic thought linked to the themes of the temple and messianic redemption developed by Rabbinical Judaism, and proposes that an understanding of the polysemy of the temple - in both the Torah and the prophetic texts - allows us to conceive of a sacred Jewish space other than that of theologico-political messianism. The consideration of the nexus between messiah and temple is also linked to a number of contemporary Jewish events and figures (including the Gush emunim movement), thus placing it within the context of Middle Eastern geopolitics and the Arab-Israeli conflict, and thereby revealing some of its present day consequences.

MASSIMO GIULIANI

IL TEMPIO E IL MESSIA

L'escatologia teo-politica del giudaismo rabbinico

Riflettere sul nesso tempio-messia in chiave di teologia politica ebraica oggi richiede un'estrema consapevolezza del fatto che i temi affrontati non sono semplicemente materia per una storia dei concetti politici e delle idee religiose, ma sono al centro di profonde controversie ideologiche e politiche che continuano ad avere un'enorme, attualissima ricaduta nella geo-politica del Medio Oriente, e segnatamente nell'ormai secolare conflitto arabo-israelo-palestinese. Non potrebbe essere diversamente quando si parla di un luogo come l'*Har ha-bait* (il monte del tempio, in ebraico) o *Haram al-Sharif* (il nobile Santuario, in arabo), spazio sacro alle religioni monoteiste che, in modo meno teologico, spesso chiamiamo solo "la spianata delle moschee", dato che vi sorgono, dal VIII secolo circa, le due moschee storiche di Gerusalemme: Al-Aqsa e la moschea di Omar (il Duomo della roccia). Chi ha visitato tale complesso monumentale sa che non basta certo l'approccio archeologico per farsi un'idea su cosa stiamo ragionando e di quali siano le implicazioni della "scelta di prospettiva" da cui ragionarne. Tale scelta, se appena si esce dal mero interesse storico-artistico, si impone quasi da sé per un luogo così carico di memorie e di tradizioni, di rivendicazioni e di aspettative da parte delle tre fedi monoteiste. Forse nessun altro luogo al mondo è maggiormente carico di storie e miti religiosi ed è proprio questo cumulo mnemo-simbolico a rendere ogni interpretazione non solo parziale, ma potenzialmente conflittuale. Le mie competenze (e un poco la mia esperienza di vita a Gerusalemme) sono il limite prospettico da cui inevitabilmente ne tratterò, ben conscio della complessità di una riflessione complessiva. E persino all'interno di questa limitazione è necessario muoversi con cautela metodologica e fare alcune premesse, la prima delle quali verte sulla fondamentale distinzione tra ciò che dice/insegna l'*aggadà*

Politica e Religione (2016) 143-166

(tramite i *midrashim*) e ciò che dice/prescrive l'*halakhà* (la normativa giudico-religiosa fissata in codici da importanti maestri, a partire dalla *Mishnà*) ovvero ciò che si può “credere” e ciò che si deve “fare” in quel luogo. L'*aggadà* infatti avvolge le origini stesse di tale luogo in un'aura di eccezionale sacralità. Certo, dalle leggende non derivano implicazioni pratiche ma l'intensità delle narrazioni mitiche ha un indubbio impatto e funge da premessa a ciò che diremo; si tratta di una premessa *protologica*, per così dire, in quanto contrapposta e complementare al discorso *escatologico*, che ha invece una codificazione halakhica. Nel mezzo c'è la storia vera e propria, la storia del luogo e l'evoluzione delle stesse tradizioni e leggende, oltre che delle vicende del sito, che ne spiegano e giustificano la sacralità e l'attuale *status quo* giuridico.

1. *Premesse protologiche*

In principio – narra il mito ebraico – Dio creò il tempio e il messia. In principio quando? Duemila anni prima del cielo e della terra, ossia prima che il mondo esistesse: creò nell'ordine la Torà, scritta con fuoco nero su fuoco bianco; il suo trono; il paradiso e l'inferno; poi, come quinta cosa creò il Santuario celeste; come sesta cosa l'altare e una gemma preziosa, posta sull'altare stesso, sulla quale sta inciso il nome del messia; e infine, come settima cosa, una voce che grida: Tornate figli degli uomini¹.

Basterebbe questo racconto sulle prime sette cose create per intuire che tempio e messia sono al centro dei valori della “religione” che ruota attorno non solo alla Torà ma anche alla tradizione fissata dai maestri di Israele, i rabbini appunto. Il nesso tempio-messia è sintetizzato simbolicamente nella pietra preziosa posta sull'altare del santuario celeste, che porta inscritto il nome – a noi ignoto – del *go'el*, di «colui che riscatta Israele», come a dire: la redenzione di Israele è già prevista da Dio ancor prima che inizi la storia, al pari della dottrina dei meriti e della remunerazione (nella sequenza Torà/paradiso/inferno) e ha quali strumenti essenziali il tempio – ovvero la possibilità di espiare

¹ Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, vol. 1, Adelphi, Milano 1995, p. 23 (prima ed. ingl. 1925).

i peccati conseguendo perdono e riconciliazione – e il messia, che è garante dello stesso funzionamento del tempio. Nel suo rapporto con il messia, il tempio compare così all’inizio dell’inizio, nelle premesse protologiche della teologia rabbinica (per lo più di epoca post-biblica), che fa da pendant alla sua centralità nell’escatologia, nella visione del destino finale del mondo, con al centro il «ritorno» dei *bene’ Israel* nella loro terra (al centro della quale sta la città di Gerusalemme, al centro della quale sta il tempio) e il pellegrinaggio di tutti i popoli al «monte del tempio del Signore», secondo la profezia di *Is 2*, in una circolarità mitica degna di apprezzamento ermeneutico. Tale circolarità si manifesta nella descrizione della creazione dei sette cieli, nel quarto dei quali troviamo «la Gerusalemme celeste insieme con il tempio, dove l’angelo Michele officia come sommo sacerdote»².

Nel disegno a cerchi concentrici che stabilisce il rapporto gerarchico del tempio in relazione al resto del mondo, leggiamo ancora nel *midrash*: «La costruzione della terra cominciò dal [suo] centro con la prima pietra del Tempio, la *even shetijà*, perché la Terra Santa si trova nel punto centrale della terra, Gerusalemme nel punto centrale della terra d’Israele e il tempio nel punto centrale della Città Santa. All’interno del Santuario l’Hekhal si trova al centro e l’arca santa occupa il centro dell’Hekhal, costruito sulla prima pietra che è quindi il centro della terra. In questo luogo s’originò il primo raggio di luce che, diffondendosi per la Terra Santa, illuminò da là tutta la terra»³. Se i maestri volevano creare una mistica della terra, eccola qui predisposta con la sua scala ascensionale, con un centro e una periferia, con una gradazione di *qedushà* [santità] progressiva o regressiva, a seconda che si salga o si scenda, che ci si avvicini o ci si allontani (non a caso – *li-qrov*, avvicinarsi – diventa il verbo tecnico per salire al tempio e andare a Dio, e nella forma *piel* significa sacrificare, da cui il termine *qorban*, che vale sia per sacrificio sia per vittima sacrificale). E tutto ciò fin dall’inizio, dal *reshit* della creazione. Non stupisce che la letteratura mistica o proto-qabbalistica (nota come dottrina degli *hekhhalot* o pa-

² *Ibi*, p. 29.

³ *Ibi*, pp. 31-32. Sul tema della pietra di fondazione del mondo e sulla sua possibile identificazione con la pietra preziosa che sta tra le sette cose create prima del mondo, si veda la dotta nota 38 sulle molteplici fonti di questa complessa mitologia nello stesso volume, pp. 192-194.

lazzi celesti)⁴ ruoti spesso attorno alla descrizione del tempio o palazzo celeste, anzi dei palazzi intesi come stadi che il mistico attraversa per avvicinarsi a Dio.

La centralità del tema del tempio (e del messia) troverà sviluppo in sede biblica, in modo meno idilliaco, a partire dalla figura di Davide che incarna un'ulteriore congiunzione/coniugazione "storica" dei due temi: in quanto ideatore del tempio (sebbene a costruirlo ci penserà il figlio ed erede Salomone) e capo della dinastia regale di Gerusalemme, da cui viene il re-messia che deve ricostruire il tempio e riscattare l'intero Israele. Ma i *midrashim* anticipano molti temi templari "retroiettandoli" sulle figure di Adamo e della sua progenie e poi sui patriarchi, nel tentativo di spiegare l'importanza teologica della terra di Israele e la funzione in essa del tempio in vista della redenzione messianica. Maimonide, seppure non incline a prestar fede alle leggende e alle credenze popolari, tuttavia riassume e di fatto consacra nel suo codice halakhico una lunga tradizione e ne offre al contempo una chiave unitaria, là dove scrive:

«È tradizione conosciuta da tutti che il luogo in cui David e Salomone hanno eretto l'altare di Dio sia lo stesso luogo dove Abramo ha eretto l'altare sul quale avrebbe dovuto essere sacrificato suo figlio Isacco; è lo stesso luogo dove Noè ha costruito l'altare, uscito dall'arca dopo il diluvio; è lo stesso luogo dove Caino e Abele hanno eretto l'altare per portare i loro sacrifici a Dio; è lo stesso luogo dove Adamo, il primo uomo, ha costruito un altare di ringraziamento al termine della creazione. Il Tempio di Gerusalemme mantiene il suo stato di santità per sempre, perché la Shekhinà [la Presenza immanente divina] vi si trova in permanenza e non lo abbandona mai. La distruzione del Tempio non ha annullato la santità di tale luogo»⁵.

Anche la dottrina delle due Gerusalemme, la celeste e la terrestre, che tanta fortuna ha avuto nell'immaginario, nella letteratura e nell'arte del cristianesimo non solo antico, è una rielaborazione – specie di natura apocalittica – di quella mitologia ebraica del tempio archetipo e cosmico, una simbologia appunto protologica che viene a cementare, legandoli tra loro in blocco, gli eventi legati ad alcuni

⁴ Cfr. G. Laras, *La mistica ebraica*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 23-35.

⁵ Mosè Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer 'avodà, Hilkhot bet ha-bechirà*, II, 1.

protagonisti del racconto biblico e le loro interpretazioni nel corso della storia, fino ad oggi.

2. Alcuni fatti a partire dai quali occorre ripensare la questione del Tempio oggi

Con pericoloso ma consapevole volo pindarico, vorrei mettere sul tappeto ora alcuni fatti, eventi e personaggi legati alla storia ebraica contemporanea, che hanno il duplice scopo di mostrare, primo, le conseguenze attuali delle premesse protologiche sopraelencate e, secondo, la concreta posta in gioco che fa da sfondo alla riflessione escatologica (e halakhica) legata ai temi del tempio e della redenzione messianica.

Nel 1983 lo Shin Bet – i servizi segreti israeliani – arrivò di notte nell'insediamento di Ofra, antico luogo biblico a nord di Gerusalemme (e di Ramallah) per arrestare Yehudà Etzion, il colono e attivista politico nonché ideologo del movimento *Gush emunim*⁶, con l'accusa di essere il regista di un complotto teso a far saltare con la dinamite le due moschee che stanno sulla spianata di Gerusalemme, al fine di incoraggiare la venuta del messia e iniziare i lavori per la costruzione del terzo tempio. Più in generale, Etzion e i suoi non numerosi ma determinati seguaci (gli estremisti di quel movimento, in realtà piuttosto disomogeneo in materia di aspettative escatologiche) puntavano alla trasformazione dello stato di Israele [*medinat Israel*], di fatto una repubblica democratica, in un regno di Israele [*malkut Israel*], ovvero in un sistema monarchico-teocratico sul modello dei regni descritti dal testo biblico. La distruzione delle moschee sarebbe stata la traumatica ma necessaria premessa storica, un antefatto, alla redenzione messianica, anzi un contributo all'accelerazione del processo storico che quella redenzione avrebbe apportato. Il duro intervento giudiziario non solo mise un altolà a questo gruppo di zeloti, violenti per amore del regno⁷, ma segnò l'inizio di una strategia meno estremista per lo stesso *Gush*

⁶ Il *Gush emunim* o *Blocco dei fedeli* è il principale movimento di "colonizzazione" dei territori palestinesi occupati/amministrati o parzialmente annessi dallo stato di Israele dopo la loro conquista nel corso della guerra dei Sei Giorni (1967).

⁷ Anche nel Nuovo Testamento v'è eco di questo zelo, proprio tra le parole di Gesù più censurate (o spiritualizzate) dalla tradizione cristiana: «Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono» (Mt 11,12).

emunim. Così il giornalista di sinistra Ari Shavit racconta il suo incontro-intervista con Yehudà Etzion anni dopo quell'arresto:

«*L'Har ha-bait*, il Monte del tempio, ha sempre affascinato Etzion. Da bambino andava insieme al padre a Gerusalemme ovest per osservare dal confine [del '48, pre-'67] il luogo su cui in passato sorgeva il Tempio. All'epoca della guerra dei Sei Giorni nutriva ormai un'ossessione per quel luogo. E anche mentre era impegnato nella fondazione di Ofra [la madre di tutti gli insediamenti], sapeva che quella era soltanto una tappa del viaggio verso il Monte Santo. «Il monte del Tempio è il centro della terra – sostiene Etzion – ma è nella mani dei gentili [non-ebrei]. Finché sulla spianata sorgeranno le moschee di Al-Aqsa e di Omar non ci sarà salvezza per Israele». [Etzion e i quelli che la pensano come lui] concordano che sul monte del Tempio non dovrebbe sorgere alcun abominio islamico. Quel luogo rappresenta il patto tra Dio e Israele, è la sorgente e l'epicentro della vita ebraica. È da lì che deve ripartire la rinascita di un Israele ebraico. Soltanto un'azione eclatante sul monte del Tempio potrà dare nuova linfa al sionismo, in modo che questa volta diventi un movimento autentico, legittimo e davvero ebraico»⁸.

E ancora, stavolta citando Etzion tra virgolette:

«Il fatto che il monte del Tempio non ci appartenga è la prova di quanto siamo finiti in basso. Le moschee sulla spianata del Tempio sono un'umiliazione per il popolo di Israele, per la sua storia e per Dio. Farle saltare ci avrebbe permesso di aprire un varco verso il paradiso. Avrebbe spianato la strada alla santità, alla presenza divina, al Sinedrio e al Tempio. Un'epurazione che avrebbe portato a compimento un'era di corruzione e dato inizio a una nuova epoca di giustizia che avrebbe sostituito lo stato laico di Israele con un Regno ispirato agli insegnamenti della Torà. Una terza guerra mondiale? Una marcia islamica su Gerusalemme? Decine di migliaia di feriti? [...] Pensavo valesse la pena di rischiare. Ben Gurion riteneva che la fondazione di Israele giustificasse pienamente la guerra che aveva iniziato [nel '48]. In quel momento ci trovavamo nella medesima situazione: era evidente che, per fare di Israele uno stato santo, era legittima anche una guerra contro tutti i nemici di Israele»⁹.

Cito questi inquietanti spezzoni di una storia che non è stata, e che spero mai sarà, non per rivelare scheletri negli armadi (ché, anzi, si

⁸ A. Shavit, *La mia terra promessa*, tr. di P. Lucca, Sperling & Kupfer, Milano 2014, pp. 227-228 [orig. ingl. 2013].

⁹ *Ibi*, pp. 229-230.

trova ormai nelle cronache dei quasi settant'anni di storia israeliana) né per mostrare il lato più surreale di un mito religioso elevato ad assoluto ideale politico; cito piuttosto per mostrare a cosa induca quel che Ari Shavit chiama, in modo suggestivo, “messianismo radioattivo”, che mescola metafisica e politica, e che, a giudizio dell'autorevole giornalista, porta direttamente alla follia. Ora, come vedremo, quest'ideologia, che si appella all'autenticità ebraica, in realtà è in netta discontinuità con il *mainstream* del pensiero rabbinico tradizionale; e tuttavia è uno dei derivati più estremi del movimento, peraltro nobile e assai variegato, del sionismo religioso, un tipo di sionismo che solo un'incredibile “eterogenesi dei fini” ha potuto generare nel mero corso di un secolo¹⁰.

Negli oltre trent'anni dall'arresto di Yehudà Etzion, queste aspirazioni, o meglio le ideologie e le utopie teo-politiche che le hanno elaborate, hanno continuato a generare conflitti, tensioni e, diciamo così, martiri da ambo i fronti. Le retorica teologico-politica, sia da parte ebraica sia da parte palestinese, sta ancora infiammando le menti degli zeloti più inclini al conflitto quale banco di prova delle proprie verità. Le autorità – religiose, militari e politiche (ovvero capi di governi e presidenti di Israele) – sin dalla “conquista” della città vecchia di Gerusalemme, nel giugno del 1967, hanno emesso un bando a chiunque ebreo voglia salire sulle spianate per pregare o per fare manifestazioni, e hanno, almeno formalmente, sempre dichiarato di voler rispettare lo *status quo* in materia di luoghi santi (ebraici, cristiani e musulmani) vigente prima del mandato britannico, ossia stabilito dall'impero turco-ottomano. Nondimeno il partito politico *Bait yehudi*¹¹ e alcune frange sempre più a destra del *Likud*, il tradizionale partito di destra in Israele,

¹⁰ Cfr. M. Giuliani, *Fine del sionismo o eterogenesi dei fini?*, in «Vita e pensiero» 1 (2015).

¹¹ *Bait yehudi* [La casa ebraica] è un partito sionista-religioso israeliano, erede dal 2008 del Partito nazionale religioso, è ad oggi guidato da Naftali Bennett e fa parte dell'attuale coalizione del (quarto) governo Netanyahu. Secondo il giornalista politico Leslie Susser, «ha un'ideologia nazionalista giudeo-centrica, che promuove una forte identità ebraica nazional-religiosa e un'idea di stato profondamente ebraico; le istituzioni democratiche, quali la Corte Suprema, sono considerate al meglio “secondarie” e, alla peggio, d'importazione straniera. Nella potente ala che rappresenta i coloni [*settlers*] vi è una determinata corrente messianica, che vede come condizioni necessarie per la venuta del messia uno stato che sia ebraico nella sua essenza e abbia sovranità sull'intera terra dell'Israele biblico. La prassi democratica e la Corte Suprema sono tollerate solo nella misura in cui servono lo scopo più alto» [la venuta del messia], cit. da *Ayelet Shaked's Moral Imperative*, in «The Jerusalem Report» 15.06.2015.

sembrano ammiccare sempre più spesso al sogno dei nuovi zeloti, che rivendicano il diritto per gli ebrei (israeliani e non) di pregare sulla spianata e naturalmente rivendicano «la sovranità ebraica» sull'intero luogo santo. In apparenza il rabbinato sia sefardita sia ashkenazita ripete le posizioni di sempre, che vietano – per ragioni halakhiche – agli ebrei l'accesso al luogo su cui sorgeva il tempio, e stigmatizzano i rabbini che affermano posizioni opposte come «incendiari che buttano benzina sul fuoco del conflitto [israelo-palestinese]» (così si sono espressi il rabbino capo sefardita Izchaq Yosef e suo fratello David Yosef, influente guida del partito *Shas*). Non che la retorica palestinese sia da meno, quando afferma che gli ebrei contaminano la terra di Palestina e profanano la spianata, ecc. Gli osservatori attenti all'evolvere della situazione da tempo stanno ammonendo che, se non vi sarà un auto-contenimento da ambedue le parti, il conflitto esistente rischia di assumere i connotati di una vera e propria guerra religiosa – cosa che fino ad oggi non è stato – tra ebrei e musulmani. «Ogni cambiamento dell'equilibrio religioso sul monte del tempio serve solo ad attizzare le micce di questo nuovo livello del conflitto» ha avvertito il capo dello *Shin Bet* Yoram Cohen, e «senza un raggio di speranza che possa aprire un qualche nuovo futuro ad israeliani (ebrei ed arabi) e palestinesi nei territori occupati da Israele (dove ad oggi vivono oltre 650 mila ebrei israeliani, i cosiddetti coloni), la terra santa si avvierà a insabbiarsi nell'abisso»¹².

3. I giorni del messia: contenuti halakhici dell'escatologia ebraica

Riprendiamo ora la riflessione là dove l'avevamo interrotta, e dalla sintesi maimonidea sulla centralità storico-teologica ovvero mitico-politica dell'*Har ha-bait* per la tradizione ebraico-rabbinica passiamo a considerare la sintesi dello stesso Rambam sull'endiadi, per così dire, messia-tempio. Leggiamo infatti, sempre nel *Mishnè Torà*, ma nel trattato *Hilkot melakhim*:

«In futuro sorgerà il re-messia [*ha-melekh ha-mashiach*] che restaurerà la dinastia di David, riportandola al suo splendore originario. Egli ricostruirà il

¹² Cfr. Y. Melman, *To the Abyss*, in «The Jerusalem Report» 15.12.2014, pp. 10-13.

santuario e raccoglierà i dispersi di Israele. Poi, tutte le leggi ritorneranno al loro stato primitivo [e saranno osservate] (11,1)».

«Allorquando sorgerà un re dalla casa di David, uno studioso di Torà dedito alle *mitzwoth* come il suo antenato David, nello spirito della Torà sia scritta sia orale, e governando tutto Israele reinstallerà la Torà facendone seguire il sentiero, e combatterà le battaglie del Signore [*milkhamot Adonai*], costui *presumibilmente* sarà il messia. E solo quando avrà fatto con successo queste cose, dopo aver vinto le nazioni che ci circondano e ricostruito il Santuario sul suo luogo [*miqdash bi-mqomò*] e riunito i dispersi di Israele, *davvero* costui sarà il messia. Ma se non otterrà il successo qui descritto, o verrà ucciso, *certamente* costui non è colui del quale la Torà ci ha dato assicurazione (11,4)».

Degno di nota, anzitutto, è che i termini della messianicità sono al condizionale e capovolti rispetto alla prospettiva cristiana: non dunque “il messia viene e farà certe cose”; piuttosto: se farà certe cose, e le farà con sufficiente successo, allora sarà riconosciuto messia, altrimenti no. Finché vorrà farle sarà un messia *presunto*; quando davvero le avrà fatte, allora *di certo* sarà il messia. La messianicità non è intrinseca a una persona ma meramente funzionale, anzi è una funzione, un servizio, un titolo che, per così dire, consegue a delle prove, delle condizioni da ottemperare. Quali? Maimonide le elenca una di seguito all’altra e l’ordine di questa enunciazione non è casuale: 1) vincere le nazioni, ovvero i nemici, di Israele; 2) ricostruire il tempio, il terzo tempio, nel suo luogo proprio e originario (sulla spianata); 3) riunire i dispersi, gli esuli di Israele nella terra d’Israele e sotto il regno di Israele. Non è chiaro se il ripristino della Torà integrale e originaria sia la condizione numero 4, che si dà come risultato delle tre precedenti, oppure, in modo forse più logico, sia la prima in assoluto, da cui le altre tre alla fine dipendono. Ma anche qui, che la restaurazione della Torà sia premessa o conseguenza dello sforzo messianico di redenzione di terra e popolo non fa davvero differenza, dato comunque che essa rimane il fine ultimo della redenzione di terra e popolo: l’osservanza piena e integrale della stessa Torà fino alla fine dei giorni, fino all’*’olam ha-bà*, al «mondo che viene» di cui, dice il Rambam, nessuno sa nulla, è un segreto di Dio riservato ai giusti come le carni del Leviatano.

Non meno importante è sottolineare il contesto halakhico. La messianicità, che questo testo tenta di definire, non pare legata a una fede o a dottrine qualsivoglia, ma all'agire – militare, politico e religioso (forse nell'ordine inverso, ma poco importa) – ossia all'halakhà, all'ortoprassi («dai suoi frutti o segni lo riconoscerete», diremmo). Al cuore di questa *halakhà* messianica sta appunto la ricostruzione del tempio nel suo luogo: ricostruire il tempio non è il fine della redenzione messianica, ma a sua volta una premessa indispensabile, una condizione imprescindibile, una *conditio sine qua* non si dà redenzione tout court. Insisto molto sulla questione dell'ordine di queste tappe e condizioni (che i rabbini chiamano «i passi del messia») perché in tale procedura risiede ad un tempo la sua dimensione halakhica e la sua dimensione storica: si tratta di un processo, uno svolgimento ordinato di azioni che lo stesso messia deve seguire, pena il non farsi riconoscere. In un recente commento, di ispirazione chassidica-chabad, al passo maimonideo, leggiamo:

«La sequenza della redenzione secondo il Rambam si adegua a questo ordine: prima sorgerà un re della dinastia di David, poi egli *combatterà le guerre del Signore*, e infine ricostruirà il *bet ha-miqdash* [il santuario, il tempio]. Tuttavia, se lo meritiamo, e che D-o lo voglia, questi tre stadi si realizzeranno simultaneamente. Solo se non avremo alcun merito, la redenzione procederà per gradi, come stabilito dal Rambam. [...] Così è accaduto quando gli ebrei sono entrati in terra di Israele: prima hanno nominato re Shaul; poi a Shaul fu comandato di distruggere Amalekh e solo dopo queste guerre – “quando il Signore diede [a David] riposo da tutti i suoi nemici intorno a lui” (2Sam 7,1) – venne il momento della costruzione del *bet ha-miqdash* (cfr. Dt 12,10-11; TB *Sanhedrin* 20b)»¹³.

Se tutto ciò avverrà come lento processo storico oppure «in fretta, ai nostri giorni» – quasi come un miracolo – dipende, secondo la tradizione rabbinica, da noi, cioè dai nostri meriti. E nell'impossibilità di essere analitico su questo punto, che esula un po' dal filo della riflessione sul nesso messia-tempio, rimando alle pagine talmudiche di *Sanhedrin* 97b e 98a, rese celebri anche da una lettura di Emmanuel Levinas¹⁴,

¹³ M. Brod, *I giorni del messia*, DLI-Mamash, Milano 1997, p. 100.

¹⁴ Cfr. E. Levinas, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 94-104.

nelle quali due maestri amoraiti, Rav e Shmuel (III secolo), discutono non tanto sulla *questione aggadica* “quando verrà il messia?”, quanto invece sulla *questione halakhica* “cosa dobbiamo fare per farlo venire in fretta?”, nel contesto della riluttanza dei maestri – anzi dell’aperta condanna – a «forzare la fine» ossia a farlo venire prima del tempo stabilito¹⁵. In un tentativo di superare la contraddizione e sciogliere i dubbi sull’attesa messianica, il Maharal di Praga (XVI-XVII secolo) insegna che «non appena lo meriteremo, la redenzione giungerà immediatamente; ma se anche non dovessimo mai diventare meritevoli, avverrà comunque entro la fine di questo periodo» (*Netzach Israel*, cap. 27)¹⁶. La fine di questo periodo si riferisce all’*acharit ha-jamim* [la fine dei giorni, nella storia], che il pensiero rabbinico distingue dall’*’olam ha-bà* [il mondo futuro, fuori dalla storia]. E per chiudere sul senso della venuta messianica va ricordato il detto di Rabbi Zera, riportato nel Talmud babilonese, trattato *Sanhedrin* 97a: «Tre cose arrivano quando la mente è distratta: il messia, un oggetto perduto e uno scorpione», che il Maharshà, il rabbino polacco Shmuel Eliezer Edeles, contemporaneo del Maharal, commenta così: «Se qualcuno è meritevole, l’avvento del messia sarà evento gioioso come il ritrovamento di un oggetto perduto; altrimenti sarà doloroso come la puntura di uno scorpione»¹⁷.

4. La dottrina del Terzo Tempio tra aggadà e halakhà

Che la ricostruzione del tempio – del terzo tempio – sia percepita come tappa fondamentale della redenzione messianica (non solo dai circoli degli zeloti sopramenzionati) lo apprendiamo ancora dagli insegnamenti dell’ultimo Rebbe di Lubavitch, Menachem Schneersohn, il quale:

¹⁵ Cfr. A. Ravitzsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago-London 1996 [orig. ebr. 1993]; M. Idel, *Il tempo della fine. La spiritualizzazione dell’apocalittica in Abraham Abulafia*, in «Humanitas» 1-2 (2005) (il numero monografico, a cura di F. Canera - G. Cunico, è interamente dedicato al messianismo).

¹⁶ Secondo Gershom Scholem, «le più importanti codificazioni dell’idea messianica nell’ebraismo più tardo sono gli scritti di Yitzhaq Abravanel (1500ca) e *La vittoria di Israele* [*Netzach Israel*] (1599), opera del Gran Rabbino Loew, il Maharal di Praga» (in: *L’idea messianica nell’ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, p. 19).

¹⁷ Per un più accurato resoconto su questo tema si veda: P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 1-2 (2005), pp. 28-56.

«nelle sue *Sichot* [Conversazioni] e nelle sue lettere sottolinea che la redenzione comincerà quando il messia ricostruirà il *Bet ha-miqdash*; solo allora si potrà dire che egli si è rivelato. Nondimeno, pur sapendo che questi è il *messia presunto*, anche dopo che avrà avuto successo e conquistato le nazioni, questi stadi saranno ancora una semplice preparazione: la vera redenzione non sarà ancora avvenuta e non si potrà dire che il messia è arrivato. In altre parole, non avremo raggiunto il grado del *messia certo* fino a quando il *Bet ha-miqdash* non sarà ricostruito. La vera redenzione, però, non può arrendersi. Infine sarà suggellata dalla costruzione del *Bet ha-miqdash*, seguito dal raduno degli esuli»¹⁸.

Non dovremmo sottovalutare questa riflessione e quelle consimili, perché, pur nascendo in ambiti religiosi diversi da quelli più “messianici” e “fondamentalisti”¹⁹ – come la *Jeshiva Merkaz Harav* di Gerusalemme, per decenni guidata da *Yehuda Zevi HaCohen Kook* – in realtà rivelano come il sionismo religioso, nel suo complesso, non abbia affatto annacquato miti e credenze della tradizione e continui, con i debiti aggiustamenti e compromessi politici, a coltivarne i capisaldi. Non si tratta, ovviamente, di principi in astratto ma di una lettura messianica della storia contemporanea, e in particolare – come abbiamo accennato nel caso di *Yehudà Etzion* – della guerra dei Sei Giorni nel contesto del rinato stato di Israele. Pur senza riferimento alla ricostruzione del *Bet ha-miqdash*, *rav Joseph Soloveitchik* colse lo *Zeitgeist* della guerra del 1967 in termini se non di febbre messianica certamente di entusiasmo sionista, nel saggio *Qol dodi dofek* [*Una voce, il mio diletto bussa* (*Ct* 5,2)], in linea con la preghiera che si recita nella sinagoghe per lo stato di Israele, definito «l’inizio del germogliare della nostra redenzione», solo l’inizio, solo «uno strumento» specificò più volte il *Rav* di Boston, e tuttavia «strumento indispensabile per la realizzazione di un ideale religioso nazionale»²⁰.

Più vicini a noi gli eventi della guerra del Golfo, al tempo di *Sadam Hussein*, e della massiccia *alijà* dall’Unione Sovietica sono stati

¹⁸ M. Brod, *I giorni del Messia*, cit., pp. 101-102.

¹⁹ Per il delicato discorso sull’estremismo ebraico rimando al mio saggio *Movimenti e temi del fondamentalismo ebraico contemporaneo*, in A.M. Cossiga - L.S. Germani (eds.), *I fondamentalismi religiosi nel mondo contemporaneo*, Eurilink, Roma 2014.

²⁰ Cfr. M. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 348-349.

oggetto di una lettura teologico-messianica da parte dello stesso, influentissimo, Menachem Schneersohn. È sotto la sua ispirazione che è stato affermato:

«In tempi recenti siamo stati testimoni della preparazione dell'arrivo del messia. Il miracoloso esodo degli ebrei dalla cortina di ferro, dove erano stati oppressi materialmente e spiritualmente per settant'anni, ha aperto la via al compimento della profezia [Isaia 43,6]. Inoltre la solidarietà internazionale manifestata al popolo ebraico durante la guerra del Golfo e in occasione del 50° anniversario della liberazione di Auschwitz rende ormai le persecuzioni un fenomeno passato, circoscritto alle generazioni precedenti, e ciò sembra preparare il compimento della profezia [Is 61,5]»²¹.

L'idea che i tempi siano maturi per la redenzione messianica si è diffusa nei circoli ebraici religiosi e sionisti a dispetto del perdurante insegnamento che, persino in Israele, nella terra e nello stato di Israele, gli ebrei vivono in esilio, fino a quando non verrà il *mashiach*. Importante è essere pronti, perché non si può sapere se la redenzione sarà improvvisa e soprannaturale – e il terzo tempio scenderà dal cielo – oppure se avverrà in modo lento e progressivo, in modo per così dire naturale, e il tempio verrà costruito da un uomo, il messia appunto. I maestri hanno ovviamente avvertito che la questione del chi ricostruirà il tempio, se Dio o l'uomo, è una contraddizione solo apparente:

«Il popolo ebraico costruirà una parte del *Bet hamiqdash*, come è stato comandato, lasciando gli aspetti più elevati, quelli che ne assicurano l'eternità, ad Hashem. Ciò spiega il motivo per cui il Rambam non menziona gli aspetti spirituali del terzo tempio: la sua opera è halakhica e deve determinare gli obblighi incumbenti sul popolo ebraico; al contrario, lo *Zohar* e la mistica mettono a fuoco l'essenza delle cose, e da qui ha origine la visione del *Bet hamiqdash* che scende dal cielo»²².

Alla luce di questa visione si comprende perché il tempio ricostruito incarni non solo tutte le speranze e le aspettative di secoli e secoli del popolo ebraico in esilio (di cui sono documento insuperato i “canti di Sion” del poeta medioevale Yehudà Halevi); ma anche tutte le per-

²¹ M. Brod, *I giorni del Messia*, cit., pp. 66-67.

²² *Ibi*, p. 137.

fezioni teologiche e tutte le virtù antropologiche della fede rabbinica: il terzo tempio avrà tutte le qualità dei primi due, andati distrutti, ma non ne avrà i difetti: «La grandezza del terzo tempio risiederà proprio nella singolare combinazione di rivelazione dall'alto e purificazione dal basso; il nostro esilio ha santificato il mondo e lo ha preparato alla rivelazione divina che sarà anche più intensa di quella vissuta dalla generazione del re Salomone. Per questo il terzo tempio durerà in eterno»²³. Di tutti i contenuti della fede religiosa, il messianismo è senz'altro quello più capace di «muovere le montagne» e di trasformare la sconfitta in occasione di riscatto, una delusione in premessa di speranza, la morte in un passo necessario alla risurrezione (come la fede messianica più diffusa nel mondo, quella cristiana, sa bene). Nella tradizione rabbinica ciò è espresso con l'apologo che si riferisce a rabbi 'Aqivà, narrato nel Talmud babilonese, trattato *Makkot 24a*: una volta, nel vedere una volpe che usciva dalle rovine del *Bet ha-miqdash*, i compagni di rabbi 'Aqivà si misero a piangere sconsolati; solo rabbi 'Aqivà sorrise e si rallegrò; richiesto di spiegare questo comportamento strano e addirittura inappropriato alla circostanza, il maestro disse: «Rido e gioisco, perché come si sono avverate le profezia della distruzione [*Mi 3,12*] così sono certo, già da ora, che si compiranno anche le profezie della ricostruzione [*Zc 8,4*]».

Sono questi aspetti positivi, direi ottimistici, che Levinas ha voluto sottolineare nella sua riflessione sul messianismo, in dichiarata contrapposizione all'approccio di Scholem, che, come è noto, privilegia la dimensione apocalittico-catastrofica, interpretando il minimalismo messianico del Rambam come una risposta e una reazione alle correnti più miracoliste e all'immaginazione più drammatica della venuta del redentore di Israele, in linea peraltro con la letteratura profetica. È in questa chiave che Scholem legge «l'idea messianica nell'ebraismo», dove afferma:

«Il messianismo ebraico è alle sue origini e per sua natura – non lo si sottolineerà mai abbastanza – la teoria di una catastrofe. Questa teoria mette l'accento sull'elemento rivoluzionario e cataclismatico nella transizione da ogni presente storico al futuro messianico. [...] Il giorno del Signore di Isaia (capp.

²³ *Ibi*, pp. 138-139.

2 e 4) è un giorno di catastrofe e viene descritto in visioni che ne illustrano nitidamente la natura catastrofica. Ma non sappiamo nulla riguardo a come quel giorno del Signore, in cui la storia precedente finisce e in cui il mondo è scosso fino alle sue fondamenta, sia connesso alla “fine dei giorni” (promessa all’inizio del secondo capitolo di Isaia), in cui la casa del Signore sarà eretta sulla cima dei monti e ad essa affluiranno le genti»²⁴.

Curioso notare che, nel magistrale e omnicomprensivo saggio scholemiano qui citato, il riferimento al tempio e soprattutto alla sua ricostruzione da parte del messia non è affatto affrontato, se non in passaggi come quello testé letto, dove l’accento è posto sulla dimensione universale della Casa del Signore, il tempio appunto, in quanto destinata ad accogliere le genti nell’escatologico pellegrinaggio alla cima dei monti. Sappiamo trattarsi di Sion e non del Sinai, «poiché da Sion uscirà la Torà e da Gerusalemme la parola del Signore». Scholem è preoccupato più di mostrare il perdurare della dimensione apocalittica nella tradizione rabbinica che di spiegare le singole componenti della dottrina. Io credo che il ridimensionamento dell’elemento templare sia dovuto, in Scholem come in altri studi moderni sul messianismo, all’influsso “razionalizzante” di lunga durata della *Wissenschaft des Judentums*, che agisce in molti studiosi anche nel corso del Novecento come non-ricevibilità, per così dire, dell’idea pur fascinosa per la quale la restaurazione del tempio sarà uno dei miracoli dell’era messianica, come afferma lo studioso livornese del XIX secolo David Castelli sulla base di numerosi fonti talmudiche e midrashiche:

«[il tempio] non sarà fabbricato da mano mortale ma scenderà già edificato dal cielo e costruito dalle mani stesse di Dio, e da esso si diffonderà la luce in tutto il mondo. Anche della ricchezza del tempio si dicono cose che passano ogni confine, e basti ripetere che si vuole fabbricato di dodici pietre d’onice e che la sua porta sia tutta di una gemma di un sol pezzo. Gli saranno restituiti quei sacri arredi che, quando fu distrutto, furono riposti [nascosti] perché i nemici non li rapinassero; e questi sono l’arca, il candelabro [la menorà?] e i cherubini, non meno ancora che il fuoco sacro, il quale di continuo deve ardere sull’altare. Si narra ancora di certi alberi piantati da Salomone nel tempio, che alle debite stagioni fiorivano e producevano i loro frutti come quelli dei

²⁴ G. Scholem, *L’idea messianica nell’ebraismo*, cit., p.19.

campi, e il prodotto che se ne ricavava serviva per i restauri del tempo stesso. Quando il re Manasse pose nel tempio un idolo, quegli alberi si seccarono; ma nell'era messianica Dio miracolosamente li farà rifiorire»²⁵.

Questo è tutto quello che Castelli ha da dire sul tempio in circa trecento pagine dedicate al Messia «secondo gli ebrei». Si tratta di pura *aggadà*, che per essere apprezzata ebraicamente – e non liquidata come semplice mito – non ha da essere disgiunta dall'*halakhà*. La quale, nel suo approccio non-miracolistico, realistico e pragmatico, si interroga sul come dovrà essere ricostruito il tempio, su quale «progetto architettonico», con quali misure, quali materiali, ecc. All'uopo i maestri hanno elaborato un trattato ad hoc della *Mishnà*, che si trova nel *Seder Qodashim*, il *massekhet Middot* ossia il *Trattato delle misure*, nel quale si tratta del servizio di guardia di *cohanim* e *leviim* (sacerdoti e leviti) alle porte del tempio; la pianta generale dell'*Har ha-bait*, con recinti, cortili, scale, accessi e stanze; l'altare e lo spazio della macellazione; l'*Hekhal* o santuario vero e proprio e il suo specifico cortile. Ora, anche questo testo sarebbe mera archeologia culturale se 1) gli ebrei non fossero nel corso del Novecento davvero «tornati a Sion» con un'effettiva ed internazionalmente riconosciuta sovranità sulla loro terra, dopo circa diciannove secoli di «esilio» (qui inteso come concetto più storico-teologico che geografico), e se 2) non avessero nel frattempo sviluppato una spiritualità centrata su tale ritorno e sulla restaurazione del tempio, pregando Dio quotidianamente affinché «il santuario [*Bet ha-miqdash*] venga ricostruito, presto e ai nostri giorni, e il culto ripristinato». Il fatto che questo trattato non sia mai stato obliato, ma al contrario continuamente studiato e ancora di recente nuovamente tradotto e commentato, la dice lunga su quante e quali aspettative messianiche alberghino al cuore della tradizione rabbinica²⁶.

²⁵ D. Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, Edizioni PiZeta, San Donato Milanese 2008, pp.240-241 [orig. Pisa 1873].

²⁶ Scrive Susanna Di Segni nell'introduzione all'ultima traduzione annotata in circolazione: «L'ebraismo italiano occupa un posto speciale nell'interesse per questo trattato. Nei secoli scorsi gli sono stati dedicati studi particolari: nel Rinascimento, a Mantova, il *Bi'ur massekhet Middot* di Moshè Cases e il *Chanukkat Habait* di Malkiel Ashkenazi. Importante anche il *Shiltè haghibborim* (Mantova 1612) di Avraham Portaleone, tuttora citato nella letteratura rabbinica come fonte esplicativa autorevole; e ancora un altro *Chanukkat Habait* (Venezia 1696) di Moshè Chefetz Gentili di Gorizia» (*Middot*, Edizioni ARI-Assenblea dei Rabbini Italiani, Milano 2003, p. 10).

In questa prospettiva esce dalla curiosità filologica anche il cosiddetto *Rotolo del Tempio*, tra i più significativi testi della letteratura qumranica, datato agli inizi del I secolo dell'era volgare, nel quale vengono illustrate le istruzioni divine – come nella Torà – per la costruzione e il funzionamento del tempio gerosolimitano. In questo contesto preme capire come si tratti di un testo che pone una specie di *halakhà* non-rabbinica, una «nuova Torà» qualcuno ha detto, nella quale il tempio conta ancor più che nella tradizione farisaico-rabbinica, in quanto si pone lo scopo, per così dire, di un nuovo tempio, diverso da quello di epoca asmonea (ma pre-erodiano). Qui sta per noi il punto: che tipo/quale tempio è davvero descritto nel *Rotolo del Tempio*? Quello della Torà (*Es* 5 e *IRe* 6-7)? Oppure quello dei profeti, tipo *Ezechiele* 40-43? Quello del ritorno da Babilonia? Quello della dinastia asmonea? O era forse inteso come un modello per l'epoca messianica? Gli studiosi pensano che si trattasse di un progetto mai realizzato ma senza implicazioni messianiche, pensato come intervento riformatore e alternativo rispetto agli interventi, coevi, voluti da re Erode il grande. Che a Qumran si sognasse una Torà e una legislazione (*halakhà*) riformatrice del tempio e dell'intera Gerusalemme attesta la pluralità di approcci alla redenzione del “giudaismo del II tempio” o “medio giudaismo” e depotenzia l'idea che la febbre messianica (apocalittica, escatologica e radicale del tipo: «distruggete questo tempio e io in tre giorni lo ricostruirò», cfr. *Gv* 2,13-25) fosse ubiqua e pervasiva. E soprattutto ci fa pensare che il tempio fosse davvero quel centro teologico-politico dinamico e in continua trasformazione, il *forum* e il *public space* di tutti i giudaismi del I secolo, incluso quello che prenderà il nome di cristianesimo e che svilupperà una sua specifica “teologia del tempio” in chiave cristologica extra-rabbinica²⁷.

²⁷ Mettendo in parallelo la planimetria/progetto-*Middot* e la planimetria/progetto-*Rotolo del Tempio*, lo studioso della Yeshiva University Lawrence H. Schiffman scrive: «Quando ne esaminiamo le complessive strutture, il tempio del *Temple Scroll* e quello della *Mishnà* paiono entrambi essenzialmente visioni trasferite della mappa del santuario posto come edificio stabile da Salomone; ma vi sono comunque grandi differenze. Il tempio di Salomone e quello della *Mishnà* ponevano semplicemente l'edificio, con i suoi cortili e perimetri, nell'ambiente urbano di Gerusalemme, capitale della terra di Israele. Il *Temple Scroll*, invece, tenta di ricreare nel perimetro del tempio non solo l'edificio principale e i suoi cortili ma persino l'equivalente dell'intero accampamento israelita nel deserto, e in particolare gli ingressi e gli spazi assegnati alle varie tribù, con sottosezioni per sacerdoti e leviti. Si tratta di una mappa-disegno ispirata a un'idea

5. Lo stato di Israele è il terzo tempio

Il progetto riformatore contenuto nel *Rotolo del Tempio* presenta questa caratteristica, sottolineata dagli studiosi: che esso tende ad occupare il centro di Gerusalemme e di fatto abbraccia idealmente tutte le tribù di Israele, un po' come simbolicamente avveniva con il pettorale del sommo sacerdote, che aveva incastonate dodici pietre pietrose, una per ciascuna tribù (cfr. *Es* 28, 15-30). Questa estensione spaziale di santità di fatto concentra ed esalta sinchronicamente le diverse santità ebraiche: quelle di Dio, del popolo ebraico ('*am segullà*) e della terra promessa (*eretz Israel*), che nella concretezza del tempio si sovrappongono simbolicamente. Il tempio, già strutturato – come ricorda il *midrash*²⁸ – con sfere concentriche di santità progressiva, che va dagli estremi della terra alla *qodesh qodashim* [il Santo dei santi], diventa *pars pro toto* dell'intera città santa, e poi dell'intera terra d'Israele. Questo processo da una parte rende il tempio il simbolo più alto della teologia politica della tradizione ebraica, ma dall'altra si offre ad essere, per sineddoche e per metonimia, alleggerito del suo contenuto specifico e ad assumere valore traslato. È questo, a mio avviso, il processo che ha reso secondaria nel pensiero sionista, ovviamente soprattutto quello socialista e liberale, essenzialmente non religioso, l'istanza templare, la preoccupazione del tempio, nella misura in cui la simbologia di cui è carico è trasferita sull'entità politica della quale, idealmente, è il centro. In altre parole, nella misura in cui ciò che il tempio rappresenta – riscatto, libertà, ricostruzione e sovranità (senza specificare se teocratica o democratica) – è riconosciuto allo stato/governo ebraico sulla terra d'Israele, il tempio non è più necessario. Ma, di converso, nella misura in cui non vi è tale riconoscimento, soprattutto da parte del sionismo

originale, che informa di sé una struttura templare unica ed enorme. Essa appare in netto contrasto con il tempio salomonico, che fungeva quasi da appendice del palazzo regale a Gerusalemme, ma anche con il tempio mishniaco che doveva riflettere la situazione dell'epoca asmonea e forse quella precedente. Così gli architetti di questi templi hanno selezionato modelli biblici differenti e, come risultato, hanno messo a punto mappe di templi tra loro assai diversi. Il tempio secondo la *Mishnà* assomigliava al tempio di Salomone mentre il tempio del *Temple Scroll* si ispirava al santuario e all'accampamento nel deserto». (*The Temple Scroll Between the Bible and the Mishnah*, in «Henoch» 1 [2014], p. 19).

²⁸ Questo *midrash* si trova nella *Mishnà*, *Kelim* 1,6-9. Cfr. anche R. Fontana, *Gerusalemme e dintorni*, Effatà, Cantalupa 2009, pp. 70-75.

religioso, allora scatta il bisogno di «riavere» materialmente il tempio, il terzo tempio. È quel che è avvenuto alle frange che noi chiamiamo di estrema destra, il cui sionismo revisionato, anti-borghese e teocratico non dà più credito alle istituzioni dello stato, giudicate troppo compromesse con la «nuova ellenizzazione» occidentale, e ne cerca pertanto altre, simbolicamente più forti, più «bibliche», più originali e radicali (nel senso delle origini e delle radici dell'identità ebraica). Il tempio – l'immagine del terzo tempio – assolve a questa funzione e la battaglia per metterne la prima pietra diventa un *jihad* ebraico, una guerra santa volta al rinnovamento, al rinascimento e al compimento messianico. Dietro questo simbolo v'è il mito del «grande Israele», terra e popolo, dove la terra è data da Dio al popolo con diritto inalienabile ed eterno. Chi svende anche solo un ettaro di tale terra è un nemico di Israele (e di Dio). Chi ha ucciso Rabin, nel novembre 1995, condivideva questa ideologia.

D'altra parte, la sineddoche *pars pro toto* di un tempio ormai “democratizzato” e distribuito su tutta la terra di Israele è stata alla base dell'intera intrapresa sionista, quella storica, laica e laburista dei padri fondatori, i quali ritenevano che lo stato di Israele fosse da considerarsi tout court il terzo tempio²⁹. Dal timore per «l'imminente caduta del terzo tempio» parlò il famoso ministro della difesa Moshe Dayan all'indomani della guerra del Kippur, nel 1973. Ha scritto lo storico (spesso etichettato in modo spregiativo come post-sionista) Zeev Sternhell,

«[dopo la guerra dei Sei Giorni] anche dall'estrema sinistra si levarono voci, anche di esponenti importanti, in sostegno dei “nuovi pionieri” che reclamavano il ripopolamento della Giudea e della Samaria in nome dei diritti storici degli ebrei su tutta la terra di Israele [...] Tale consenso permise a tutti – ad

²⁹ In realtà si tratta di un'idea teologica in forma secolarizzata, che poggia sul detto talmudico per cui Dio, Torà e Israele sono, in essenza, uno. Tale pensiero, dalla forte valenza mistica, può essere spiegato con le parole di Arthur Green, rabbino *conservative*/ricostruzionista, a commento di alcuni versetti dell'*Esodo* (29,45-46): «Israele è la residenza [*a dwelling place*] di Dio in questo mondo. Noi [ebrei] siamo il parallelo vivente del *mishkhan*, il santuario mobile della presenza divina [nel deserto]. Il nostro compito nella storia non è mai cambiato: costruire una comunità umana nella quale Dio è presente, nella quale tale presenza è sentita dall'interno e vista dall'esterno. Ogni persona è *imago Dei*, un'incarnazione del divino, e similmente tocca a noi, come popolo, portare tale presenza vivente dentro di noi», cit. da *Radical Judaism. Rethinking God and Tradition*, Yale University Press, New Haven 2010, p. 131.

eccezione di alcuni “eccentrici” – di considerare la guerra dei sei giorni come la continuazione e la conclusione della guerra d’indipendenza [del ’48-’49] nel corso della quale, per motivi legati alle circostanze, l’esercito israeliano non era riuscito a raggiungere il fiume Giordano e a conquistare il cuore del Paese descritto dalla Bibbia»³⁰.

E ancora:

«Il sedicente nazionalismo radicale secolare rivendica Hebron non in nome della liberazione del popolo ebraico o dell’ebreo [ideale del vecchio sionismo], ma allo scopo di rinnovare un legame con uno dei simboli più pregnanti della storica mitica ebraica. In Israele, questo continuum storico-religioso determina il terreno comune fra il nazionalista religioso e il nazionalista secolare radicale. [...] Fino a quando il movimento laburista rimase fedele al nazionalismo tribale dei fondatori, i discepoli di rav [Yehuda Zeev HaCohen] Kook lo salutarono e lo rispettarono come alleati, ma appena iniziò a manifestarsi una tendenza autenticamente liberale nel campo sionista laburista, appena l’idea che l’individuo non fosse soltanto un soldato dell’esercito di rivoluzione nazionale cominciò a ottenere credito, appena si iniziarono ad udire voci di condanna per l’egocentrismo aggressivo apparso dopo la guerra dei Sei Giorni, tale alleanza non fu più possibile. In effetti la pace rappresenta [per tali zeloti] un pericolo mortale per il sionismo di sangue e terra, un sionismo che non può immaginare la volontaria restituzione di nemmeno un metro del territorio sacro della terra di Israele»³¹.

E siamo così giunti a chiudere il cerchio sugli inquietanti fatti dei primi anni Ottanta, il tentativo (fallito) di distruzione delle moschee e l’eliminazione (riuscita) del “traditore Rabin” (chiamato anche il “nazista Rabin”), evento che ha contribuito all’eliminazione simbolica del processo di pace producendo lo stallo nelle politiche israeliane degli ultimi vent’anni. Si tratta, per riprendere le parole di Ari Shavit, del circolo vizioso tra metafisica e politica, e della radioattività del messianismo quando smette di essere ideale regolatore e diventa un programma massimalista di teologia politica.

³⁰ Z. Sternhell, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Baldini&Castoldi, Milano 2002, pp. 455-456 [orig. franc. 1996].

³¹ *Ibi*, pp. 456-457.

6. Superamento del paradigma templare o suo “eterno ritorno”?

A questo punto la riflessione deve essere quasi interrotta per far spazio a una domanda semplice, quasi ingenua: a fronte di simboli e miti così forti, che derivano dal testo sacro (il *Tanakh*) e hanno sfidato secoli di tradizione ermeneutica (leggi *Talmud*) tesa ad “accomodarli” alle mutevoli, evolute situazioni storiche del popolo ebraico – miti e simboli potentemente risorti dopo secoli di latenza o apparente rimozione – è possibile scorgere nelle pagine di tale tradizione un discorso identitario e simbolico diverso, di valenza descrittiva e normativa, capace di attivare teoria e prassi di uno “spazio sacro” ebraico alternativo al messianismo teologico-politico? Un aiuto in tal senso viene dalla comprensione dell’originaria polisemia dello stesso tempio nella Torà e nei testi profetici. Tale polisemia rivela una tensione interna persino alle Scritture ebraiche, che si manifesta da un lato come esaltazione del carattere specificamente e unicamente “giudaico” del santuario gerosolimitano (posizione acquisita con lenta ma determinata evoluzione/progressione storica e non poca “guerra civile” contro altri santuari e altri templi, o già cananaici o israelitici pre-re Giosia) e dall’altro lato come sua elevazione a *berakhà* [benedizione] universale, mèta condivisibile con tutti gli altri popoli nel segno dell’unicità del Dio “giudaico” (ad un tempo *elohenu*, nostro Dio, e *melekh ha-’olam*, signore dell’universo e dell’eternità). Tale tensione tra ebraicità e universalità, tra esclusione e inclusione (si pensi alle regole d’accesso ai diversi cortili), tra rivendicazione storica e aspettativa escatologica – tensione che si riflette sulla missione e sulla personalità dello stesso messia, non a caso sdoppiato dalla tradizione rabbinica in *mashiach ben Joseph* e *mashiach ben David*³² – ha potuto mantenersi come tratto peculiare del mito del tempio in virtù del semplice fatto che il tempio, per e da 19 secoli, non c’è stato, non c’era, non c’è: la sua assenza e il “vuoto” della sua distruzione hanno creato e sviluppato il mito, l’utopia, la speranza; così come hanno determinato, nella prospettiva realistica dell’approccio religioso rabbinico, un suo superamento *de facto* attraverso la sostituzione dei sacrifici con le preghiere e del

³² Cfr. P. De Benedetti - M. Giuliani, *Saper attendere. Il messia come speranza*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 11-13.

tempio medesimo con lo spazio sinagogale nonché con il culto domestico (Resh Lakish e Rabbi Jochanan insegnano unanimi: «il desco familiare espia i peccati come un tempo, nel *Bet ha-miqdash*, espia l'altare» in *TB Chaghigà 27a*).

I maestri sono ben consapevoli della portata teologicamente e politicamente rivoluzionaria di queste affermazioni; e nella logica del “salvare il salvabile” il *significato* ha trovato altri *significanti* per esprimersi, il *fine* (l'espiazione e la riconciliazione con Dio, l'unità del culto, la memoria del patto) ha escogitato – per necessità – altri *mezzi* per farsi raggiungere. Ciò è equivalso a un processo che oggi chiameremmo di de-sacralizzazione e di democratizzazione del sacro, ben sintetizzato da Daniel Gordis, rabbino israelo-americano:

«Una delle pretese più significativi del giudaismo è questa: la sua ricchezza e profondità sono accessibili a chiunque. Non sono solo per i rabbini o per gli studiosi o per quanti si potrebbero definire ‘virtuosi dello spirito’, con doti speciali. Il giudaismo cerca di aiutare tutti gli ebrei, indipendentemente dalla loro età o disposizione intellettuale o formazione di base o dubbi religiosi, a percepire la presenza di Dio nelle loro vite. Molti dei riti che il giudaismo oggi pratica per santificare la vita domestica hanno origine nel processo di democratizzazione del sacerdozio. Invece di limitare il sacro al dominio del tempio e alla sfera di pertinenza sacerdotale, la tradizione rabbinica ha esteso i riti ebraici al fine di far diventare il sacro e il santo parte integrante della vita quotidiana di tutti gli ebrei. E mentre alcuni potranno sempre crescere spiritualmente attraverso l'introspezione, i maestri del Talmud hanno inteso aprire quell'esperienza a tutti. [...] L'enfasi ebraica sullo studio è un ulteriore mezzo per raggiungere questa democratizzazione»³³.

Al punto che tra un *mamzer*, un bastardo, che ha studiato e un sommo sacerdote ignorante la tradizione dà onore e precedenza al *mamzer* che ha studiato (cfr. *TB Horayot 13a*). Molte sarebbero le citazioni rabbiniche in tal senso, utili a mostrare il superamento del paradigma templare e persino il pericolo di «forzare la fine [della *galut*, dell'esilio]» con iniziative di tipo messianico-apocalittico (cfr. *TB Sanhedrin 111a e b*), che sono tra le prerogative esclusive del messia e tra i segreti

³³ D. Gordis, *God Was Not in the Fire. The Search for a Spiritual Judaism*, Simon & Schuster, New York 1996, p. 213.

divini. E tuttavia, i simboli e i miti sono tali perché trascendono limitazioni temporali e come la fenice araba possono risorgere dalle loro ceneri sempre, o farsi trovare – come un oggetto smarrito o come uno scorpione – quando meno ce lo aspetteremmo. Il mito del terzo tempio è dunque tornato proprio mentre il sionismo secolare era all’apice del suo successo e, al contempo, mostrava di aver esaurito la sua spinta propulsiva. Esso, nondimeno, va letto anche sullo sfondo della crisi del moderno, che è crisi di un lungo processo di secolarizzazione in Occidente, e come apice del secolo dei nazionalismi, che sono la declinazione politica – e non di rado teologico-politica – dell’ossessione per l’identità e i confini. Il XX secolo è stato un secolo ossessionato dalla questione dell’identità nazionale (dalle due guerre mondiali alla decolonizzazione, dall’ideologia nazi-fascista al rivendicazione dell’identità russa...), o meglio dell’identità e dell’essere tout court. In tal senso, direi che il XX secolo è stato il secolo heideggeriano. Liberarci dal secolo heideggeriano è ciò che stiamo tentando di fare un po’ tutti. Anche il mondo ebraico, la cui identità complessa deve peraltro tener conto della memoria fresca di un tentato sterminio e fare i conti con l’imperativo (il 614esimo precetto, direbbe Emil Fackenheim) della propria sopravvivenza.

Se prevarrà la continuità della pur lunga storia di democratizzazione della spiritualità del tempio, anche grazie a uno stato ebraico, oppure la discontinuità di un nazionalismo messianico, che ha la sua cifra più alta nella costruzione materiale di un terzo tempio di Gerusalemme, ad oggi non ci è dato sapere né prevedere. Ma tutti dovrebbero riflettere sull’insegnamento di Rabbi Jochanan bar Jochaj: «Vi sono tre corone: la corona della Torà, la corona del sacerdozio e la corona del regno; ma la corona del buon nome le sovrasta tutte» (*Avot* IV, 17). E cos’è, per i maestri di Israele, questa corona del buon nome? Sono le opere di pace e le parole che mettono pace tra tutti gli uomini³⁴.

³⁴ Per un’interpretazione etico-politica della “corona del buon nome” si veda il commento *Maghen Avot* di Rav David Z.S. Segre (XIX secolo) agli *Avot*, a cura di A.M. Somekh, Edizioni Morashà, Milano 2011, p. 95. Si veda anche A. Mello (a cura di), *Deti di rabbini*, Qiqajon, Magnano 1993, p. 142.

Abstract

This paper discusses aspects of eschatological and halakhic thought linked to the themes of the temple and messianic redemption developed by Rabbinical Judaism, and proposes that an understanding of the polysemy of the temple – in both the Torah and the prophetic texts – allows us to conceive of a sacred Jewish space other than that of theological-political messianism. The consideration of the nexus between messiah and temple is also linked to a number of contemporary Jewish events and figures (including the Gush emunim movement), thus placing it within the context of Middle Eastern geopolitics and the Arab-Israeli conflict, and thereby revealing some of its present day consequences.