

# IL SENSO DELLA GIUSTIZIA NEL MONDO CHASSIDICO (SECOLI XVIII-XIX). ERMENEUTICA GIURIDICA DEL CASO *YOSHE KALB*

*Giancarlo Anello*

1. *Il caso «Yoshe Kalb».* La legge ebraica – la *torah* – è una dottrina trasmessa, insegnata, impartita a tutti gli ebrei. La sua codificazione, realizzatasi con la redazione del *Talmud*, consiste in un insieme di serrate conversazioni costruite sulla tradizione biblica scritta e orale e sulla dialettica tra diversi studiosi e rabbini, di cui la pagina del *Talmud* riporta di volta in volta i pareri, le osservazioni, il dibattito, le conclusioni<sup>1</sup>. Le discussioni in questione si chiamano *ghemarah* (lett. «completamento», «commentario»). In tali confronti si possono riscontrare due tipi di fonti normative: i precetti e le narrazioni<sup>2</sup>. I primi, contrassegnati con il nome di *halakhah*<sup>3</sup>, sono costituiti da regole puntuali estratte dai rabbini dal testo biblico o dalla tradizione orale attraverso i propri ragionamenti. Le seconde, contrassegnate con il termine *aggadah*<sup>4</sup>, consistono nel rimanente materiale non legale, fatto di reminiscenze storiche, aneddoti, leggende, speculazioni teologiche. Nella mentalità ebraica, quest'ultimo tipo di materiale letterario può indicare profonde verità giuridiche, nonostante la forma narrativa e discorsiva in cui sono espresse sia lontana dalla tipologia delle disposizioni sintetiche

<sup>1</sup> Sul diritto talmudico, cfr. A. Cohen, *Il Talmud*, Bari, Laterza, 1935, pp. 357 e 365; G. Stemberger, *Il Talmud*, Bologna, Edb, 1989; Z.H. Chajes, *The Student's Guide Through the Talmud*, London, East & West Library, 1952, pp. 88 sgg.; E.N. Dorff, A. Rosett, *A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law*, Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 259 e 275.

<sup>2</sup> A. Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*, Firenze, Giuntina, 2004, p. 321, sostiene semplicemente che tutto ciò che, nel *Talmud*, non è *halakhah* può considerarsi *aggadah*.

<sup>3</sup> L'*halakhah* è la legge religiosa ebraica, indica letteralmente una «via da seguire» e, metaforicamente, una sorta di modo di vedere il mondo e la realtà.

<sup>4</sup> Il termine *aggadah* può assumere vari significati, tra cui il principale è quello di «narrazione» ma, una volta messo in congiunzione o in contrapposizione con il termine *halakhah*, può evocare anche l'insieme di elementi filosofici, emotivi, religiosi e sociali che forniscono il contesto per sviluppare un più profondo livello di significazione per i termini e i concetti giuridici.

e analitiche del diritto moderno. I due tipi di contenuti normativi hanno comunque pari dignità e contribuiscono a individuare, attraverso l'interpretazione giurisprudenziale, una corretta soluzione giuridica da applicare al caso concreto.

Il racconto di Israel Joshua Singer, *Yoshe Kalb*, si colloca all'interno di questa tradizione culturale. Nel 1933, lo scrittore polacco<sup>5</sup> pubblicava negli Stati Uniti *The Sinner (Yoshe Kalb)*, che avrebbe avuto un immediato successo<sup>6</sup>, sia nella versione editoriale, sia come *pièce* teatrale. La storia si svolge in un anno imprecisato del XIX secolo a Nyesheve, cittadina della Galizia austriaca, presso la corte<sup>7</sup> del potente rabbino Melech, e ruota attorno alle sue vicende familiari e al destino di uno straniero chiamato Yoshe Kalb, Yoshe lo «sciocco». Yoshe è arrivato da qualche tempo in città dopo aver vagabondato per la regione, vivendo come mendicante o servendo nelle locali sinagoghe<sup>8</sup>. Trascorre le sue notti insonne, girando senza meta e recitando ossessivamente i Salmi. La sua figura inizia a turbare la vita della comunità ebraica quando rabbi Melech riconosce in lui Nachum, il genero scomparso molti anni prima, conducendolo in casa dalla figlia Serele, la quale lo riconosce dopo l'iniziale sconcerto. La questione dell'identità di questo

<sup>5</sup> I.J. Singer nacque nel 1893 a Biłgoraj e morì nel 1944 a New York. Per ampi riferimenti autobiografici dei fratelli Singer, si vedano rispettivamente I.J. Singer, *Di un mondo che non c'è più*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, nonché I.B. Singer, *In My Father's Court*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1967. Per un confronto tra i lavori letterari dei due fratelli Singer, si veda B. Siegel, *The Brothers Singer: More Similarities than Differences*, in «Contemporary Literature», Vol. 22, No. 1, Winter 1981, pp. 42-57.

<sup>6</sup> I.J. Singer, *The Sinner (Yoshe Kalb)*, transl. by M. Samuel, New York, Liveright, Inc., 1933 (trad. it. citata I.J. Singer, *Yoshe Kalb*, Milano, Adelphi, 2014).

<sup>7</sup> Una precisazione terminologica: nel presente scritto la parola «corte» verrà utilizzata in una duplice accezione: da un lato in senso tecnico-giuridico come organo collegiale che giudica sulle controversie di una comunità, dall'altro – come in questo caso – per indicare il luogo di residenza di un «sovrano», di una autorità suprema religiosa e spirituale, lo *tzadik*, attorno al quale ruotava la vita di una comunità di sudditi. Questo secondo significato è legato a una caratteristica specifica della teologia chassidica che, soprattutto nel XIX secolo, diede rilievo al motivo regale dell'autorità e delle dinastie dei leader chassidici. Al lettore spetterà l'incombenza di interpretare il termine nel senso più adatto, a seconda del contesto.

<sup>8</sup> Diversi giovani dell'epoca erano soliti vagare di città in città affidandosi alla buona volontà del prossimo per ricevere sostegno e, così facendo, «andando in esilio». Questa pratica mistica esprimeva totale identificazione con l'esilio della «Divina Presenza» (*Shekhinah*) e caratteristiche simili ha la vicenda del vagabondo Yoshe Kalb. Sul significato del vagabondare nel mondo chassidico, si veda lo straordinario saggio di E.R. Wolfson, *Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism*, in *Hasidism Reappraised*, ed. A. Rapoport-Albert, Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, pp. 180 sgg.

individuo povero e deriso porta però con sé il pericolo del tremendo reato di bigamia, poiché si scopre che Yoshe è già sposato con Zivyah, figlia demente dello scaccino di una città vicina<sup>9</sup>. Il potenziale scandalo è così grave che ben presto una serie di tafferugli si verificano nella provincia tra i sostenitori del rabbino Melech e i suoi avversari, a causa della convivenza tra Yoshe e Serele e il legame ancora in essere con l'*agunah*<sup>10</sup> Zivyah. I disordini all'interno della comunità ebraica minacciano di causare persino l'avvio di un'indagine giudiziaria da parte del governatore austriaco della Galizia, su iniziativa del ministro dell'Interno dell'Impero asburgico.

Occorre dunque accertare l'identità di Yoshe: si tratta di un'anima pura, un asceta, uno *tzadik*, degno di succedere a Melech, o di uno sciocco, peccatore e impostore? La comunità ebraica decide di dirimere la questione attraverso l'istituzione di un tribunale composto da settanta rabbini appartenenti alle diverse comunità della Galizia. Il tribunale si riunisce a Nyesheve, una volta che i suoi membri sono giunti da tutte le città della regione. Vengono quindi convocati i testimoni delle opposte fazioni. Per tre giorni si passano in rassegna le diverse deposizioni, ma queste si contraddicono le une con le altre e nessuna di loro appare dirimente. A questo punto, l'andamento del racconto si fa serrato, il tono drammatico. Le parti processuali si sfidano sul campo del giuramento che, una volta prestato, farebbe pendere la bilancia dalla parte del prestatore. Il potente rabbi Melech, al termine di uno scontro con il suo avversario, presta il suo giuramento assertorio, dichiarando che Yoshe è, senza dubbio alcuno, Nachum. Il tribunale interroga allora lo straniero per assumere la prova definitiva, ma le sue risposte sono disarmanti, ancora una volta insensate e inconcludenti, poiché – egli afferma – «ognuno nulla sa di se stesso». Quando il *pathos* della vicenda raggiunge il suo culmine e sembra impossibile prendere una decisione che ponga fine al turbamento generale, l'anziano presidente del tribunale, ormai spossato,

<sup>9</sup> Inserviente laico che ha il compito di curare la pulizia di una sinagoga, di riordinare le sedie e i banchi, di aprire e chiudere le porte, e, in origine, anche quello di scacciare i cani e i disturbatori (dove il nome). Nell'intreccio Yoshe viene forzatamente fatto sposare con Zivyah, che era illegittimamente incinta, per placare un'epidemia di peste che stava affliggendo il villaggio.

<sup>10</sup> Lo *status* coniugale di 'agun/'agunah, tratto dalla forma del participio maschile e femminile del verbo 'aganà, che significa appunto «ancorare» o «incatenare», riguarda il coniuge, uomo o donna, il cui rapporto matrimoniale si è di fatto concluso, ma rispetto al quale non è ancora cessato il relativo legame religioso. In questo caso, si riferisce alla condizione di donna abbandonata di Zivyah, il cui matrimonio non era stato sciolto per mezzo del dispositivo giuridico previsto, vale a dire il *get*.

decide di ascoltare gli altri membri della corte. Tra questi, prende la parola un rabbino chassidico, il santo di Lzhane, «intimo del Cielo», che sarà protagonista dell'intuizione risolutrice: nell'interrogare Serele, scopre che il marito si assenta per lunghe ore nella notte, girovagando e visitando i cimiteri. Una volta congedata la testimone, con voce tremante, il santo fa una terribile rivelazione che merita una citazione diretta:

«È chiaro come il sole che nessuna delle due parti ha reso falsa testimonianza davanti a questo tribunale. Il Rabbi di Nyesheve ha giurato che l'uomo sotto giudizio è suo genero. E chi oserebbe dubitare della parola del Rabbi?».

«Nessuno!» sussurrò il pubblico. Il Santo di Lzhane tremava dalla testa ai piedi.

«Tu che sei sotto giudizio!» gridò. «Chi sei? Rispondi!».

«Non lo so».

«Ma io lo so!» gridò il Santo. «Tu sei una reincarnazione, l'anima vagante di un morto!».

Un brivido d'orrore percorse l'assemblea.

«Sí, sí, sí!» continuò il Santo di Lzhane, e fissò lo straniero con i suoi occhi penetranti. «Un'anima morta! Tu vaghi da un luogo all'altro, ti fai beffe dei vivi, e tu stesso non sai che cosa fai».

L'assemblea era paralizzata dalla paura.

«Sei Nachum e sei Yoshe; sei un dotto e sei un ignorante; compari d'un tratto nelle città, e scompari all'improvviso; vagabondi per i cimiteri in cerca dei tuoi simili. La notte sgusci furtivamente attraverso i campi; e dovunque vai porti con te disastro, terrore, epidemie. Ti unisci con le donne, fuggi da esse, e poi ritorni. Tu non sai quello che fai; non v'è alcun gusto né nella tua vita né nelle tue azioni, perché non sei nulla tu stesso, perché, ascoltami bene, tu sei un morto errante nel caos del mondo!»<sup>11</sup>.

Al termine di questa drammatica sequenza, il santo di Lzhane conclude che Yoshe non è un pazzo né un millantatore: egli è piuttosto un *gilgul*, un'anima morta condannata a vagabondare nel mondo dei vivi. A tale dichiarazione segue, dinanzi a tutta la corte, la morte improvvisa di rabbi Melech, forse a causa del suo precedente giuramento. La cronaca del processo finisce qui. Il giorno dopo, vestito di cenci, con una sacca rattoppata sulle spalle, Yoshe fugge per la terza ed ultima volta – riprende il suo cammino al fianco di Noè e con Dio (*Gen 6,9*)<sup>12</sup> – scomparendo definitivamente.

Il racconto di Singer riprende un episodio realmente accaduto raccontatogli anni prima dal padre, rabbino chassidico di Lublino e Varsavia. In precedenza, un altro scrittore yiddish, Mordekai Strigler, aveva rielabora-

<sup>11</sup> Singer, *Yoshe Kalb*, cit., pp. 272-273.

<sup>12</sup> Cfr. Wolfson, *Walking as a Sacred Duty*, cit., pp. 180 sgg.

to la vicenda di un vagabondo dalla doppia personalità che era diventato una figura leggendaria in Galizia. Strigler si era anche impegnato a fondo per recuperare le fonti storiche relative all'antefatto in questione, individuando la figura di un certo Reb Moshe Chaim che aveva due mogli in diverse città e manifestava differenti personalità. Per questi motivi, era stato condannato da un tribunale rabbinico, ma tra i suoi coetanei molti avevano continuato a considerarlo un santo, molti altri uno spirito maligno<sup>13</sup>. A loro volta, queste vicende sembrano richiamare un *topos* storico-giuridico più risalente, quello dello straniero dalla doppia identità, reso celeberrimo nella Francia del Cinquecento dal caso di Martin Guerre<sup>14</sup>, e riproposto da altri casi come quello, italiano, dello smemorato di Collegno<sup>15</sup>. Nonostante le somiglianze, tuttavia, la narrazione di Singer contiene motivi inediti di interesse dovuti alla sua contestualizzazione nell'esperienza giuridica ebraica delle comunità chassidiche dell'Europa orientale. Da un lato, infatti, la narrazione di Singer illustra magistralmente il tema del processo nel diritto talmudico, descrivendone molti aspetti specifici, come la composizione della corte, la competenza e il ruolo dei giudici, il regime probatorio e i dispositivi di mediazione e di decisione. Dall'altro, l'esito del giudizio testimonia il nesso strettissimo tra il piano religioso, antropologico e giuridico nelle questioni attinenti alla pace sociale, l'armonia comunitaria e il preceppo divino di «giustizia, giustizia seguirai» (*Deut* 16,18).

Nel presente saggio, il racconto *Yoshe Kalb* rappresenta il punto di avvio – quasi l'occasione – per una riflessione sull'*halakhah* e sui suoi limiti applicativi, sulle dinamiche della *leadership* nelle comunità est-europee (chassidiche e non) e soprattutto sull'idea di giustizia e di mediazione giuridica nella

<sup>13</sup> Ne fa menzione A. Norich, *Homeless Imagination in the Fiction of Israel Joshua Singer*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, p. 103, nota 31, per un ulteriore rinvio bibliografico alla letteratura in *yiddish*.

<sup>14</sup> In realtà non solo quello della doppia identità del protagonista, ma anche quello della sua scomparsa e ritorno, del matrimonio precoce, dell'infruttuosa consumazione e dei malefici connessi, della moglie abbandonata che comunque riaccoglie il viandante, della rilevanza sociale della menzogna dello straniero, dell'incerto andamento del processo, e persino quello di un incendio doloso a margine dei vari colpi di scena. Sulla vicenda cinquecentesca, cfr. N. Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1983 (trad. it. *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1984).

<sup>15</sup> Per il quale si rinvia a L. Roscioni, *Lo smemorato di Collegno. Storia italiana di un'identità contesa*, Torino, Einaudi, 2007.

mentalità dell’epoca. Una volta inserite all’interno della rigorosa tradizione giuridica ebraica, le vicende descritte diventano molto di più del resoconto di una serie di regole da osservare, e si trasformano in abiti culturali idonei a comprendere in profondità il modo di pensare e di vivere di quelle comunità religiose<sup>16</sup>. La dialettica tra storia giuridica, legge di Dio e ricostruzione letteraria consente di illuminare il fondo del foro interno dei personaggi in scena, la mentalità diffusa delle comunità chassidiche orientali, fino ad arrivarne a disvelare il peculiare sentimento, la percezione, il senso sociale della giustizia.

*2. La cornice storico-giuridica: il regime di autonomia delle comunità ebraiche, le corti rabbiniche e il riformismo statale di età moderna.* Presupposto storico dell’intreccio narrativo è il sistema di autoregolamentazione delle comunità ebraiche in Polonia tra il XVIII e il XIX secolo. Il principio dell’autonomia della giurisdizione ebraica era conosciuto *ab antiquo*<sup>17</sup>. Nel lungo periodo storico che ha visto consolidarsi l’insediamento e lo sviluppo delle comunità ebraiche giunte nel Medioevo nell’Europa dell’Est a seguito della diaspora, la condizione giuridica degli ebrei è stata disciplinata innanzitutto tramite privilegi reali, il primo dei quali risalente al 1264 (cosiddetto «Statuto di Kalisz»)<sup>18</sup>. Nel diritto medievale, il privilegio era un particolare beneficio, vantaggio o immunità concesso dal sovrano a favore di una persona o di un gruppo di persone, in ragione di particolari prerogative. In termini concettuali, il privilegio non configurava gli estremi di un diritto vero e proprio, ma riconosceva un potere particolare o ammetteva l’esenzione da un dovere, da un obbligo o da una responsabilità altrimenti pubblici e generali. Nel caso della comunità ebraica, il privilegio rappresentava uno strumento normativo che riconosceva il carattere religiosamente particolare del popolo e della tradizione ebraica legittimando il ricorso alle consuetu-

<sup>16</sup> Per questo si veda la postfazione dell’edizione italiana del volume di Zemon Davies: C. Ginzburg, *Prove e possibilità. In margine a Il ritorno di Martin Guerre* di Natalie Zemon Davis, in Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre*, cit., pp. 131 sgg.

<sup>17</sup> La letteratura in materia è sterminata. Si rinvia per tutti al testo fondamentale di V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche del diritto ebraico in Italia dall’epoca romana al secolo XIX*, Milano, Giuffrè, 1945.

<sup>18</sup> S.A. Cygielman, *The Basic Privileges of the Jews of Great Poland as Reflected in Polish Historiography*, in «Polin: Studies in Polish Jewry», Vol. 2, 1987, pp. 117-149; L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, Westport, Greenwood Press, 1975; J. Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Age*, New York, New York University Press, 1993.

dini, in linea con la cultura giuridica medievale<sup>19</sup>. Lo Statuto di Kalisz, in particolare, concedeva alle singole comunità ebraiche l'esenzione dal potere di giurisdizione dei Municipi in cui esse erano stanziate e la sottoposizione diretta ed esclusiva all'autorità del sovrano. Lo stesso documento stabiliva il principio per cui gli ebrei avrebbero dovuto essere giudicati solamente da parte di corti ebraiche o istituzioni che applicassero in via consuetudinaria il diritto ebraico. Successivamente, una legge promulgata dal *Sejm* (Consiglio/Parlamento) nel 1539 completò il trasferimento della giurisdizione sugli ebrei risiedenti nelle città private di Polonia dagli ufficiali reali ai magnati polacchi proprietari delle città, concedendo loro il diritto di tassare le comunità. Di conseguenza, gli ebrei, sia nel caso in cui vivessero in città regie, sia nel caso in cui abitassero in città private, avevano il diritto di scegliere i propri capi e di pronunziare giustizia tra corrispondenti applicando le proprie leggi. In caso di contestazione, i ricorrenti avrebbero potuto rivolgersi al re o alle corti dei magnati<sup>20</sup>. Questa cornice di principii perdurò, sebbene con alcune variazioni, dal 1264 fino al 1764-65. Al suo interno, gli ebrei polacchi poterono auto-organizzarsi sia costituendosi in comunità locali (*kehilot*, singolare *kehila*)<sup>21</sup>, sia in istituzioni regionali più ampie<sup>22</sup>. Nelle singole comunità, quindi, i giudici rabbinici svolsero per secoli il ruolo centrale e nevralgico di gestire l'autonomia dei gruppi religiosi. Un sistema giudiziario pienamente funzionante prevedeva l'esercizio dell'autorità rabbinica su quasi tutti gli aspetti della vita quotidiana. Il tribunale (*beit din*, plurale *battei din*) delle singole comunità e i tribunali regionali di ogni provincia (*medinah*) non solo decidevano su questioni legate al rito religioso, ma fungevano anche da giudici centrali o arbitratori per quello che riguardava il diritto di famiglia, le controversie intercomunali, le questioni commerciali e anche molte questioni penali, in quest'ultimo ambito sporadicamente affiancati da corti secolari o magnatizie.

Il diritto applicato era tratto dalla tradizione talmudica e dalle consuetudini dell'Europa orientale. Le fonti di cognizione erano i principali codici

<sup>19</sup> Cfr. U. Santarelli, *Privilegio (diritto intermedio)*, in *Encyclopedie del diritto*, vol. XXX, Milano, Giuffrè, 1986, pp. 713 sgg.

<sup>20</sup> G.D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, Los Angeles-Berkeley, University of California Press, 2004, p. 80.

<sup>21</sup> M. Stanislawski, *Kahal*, in «The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe», 17 August 2010, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kahal>.

<sup>22</sup> Per ragioni di spazio non è possibile qui trattare del tema dei consigli religionali e delle istituzioni intercomunali, per il quale si rinvia a prossimi scritti sull'argomento.

dell'*halakhah*, in particolare il commento di Mosè Isserles (detto *Rema*) allo *Shulchan Arukh*<sup>23</sup> di Josef Caro, il «codice» di Mosè Maimonide (detto *Rambam*) e i molti *responsa*<sup>24</sup> elaborati dai leader rabinici in materia legale (rituale, familiare e commerciale), applicati alle circostanze specifiche e locali delle comunità.

A partire dalla seconda metà del Settecento, l'ampia portata e autorità del sistema giudiziario ebraico declinò per una serie di ragioni, sia interne, sia esterne ad esso. La crisi fu dovuta alla progressiva affermazione dell'autorità statale che, di fatto, sostituí nelle sue funzioni i compiti delle istituzioni ebraiche come i consigli regionali e, appunto, le corti locali. La crescente organizzazione dell'apparato statale finí per estendersi anche alla materia dell'autonomia degli ebrei. La Galizia, in cui il novero delle comunità ebraiche piú tradizionali si incrementò progressivamente a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo<sup>25</sup>, divenne parte dell'Impero asburgico dalla prima partizione della Polonia nel 1772 fino alla fine della Prima guerra mondiale nel 1918. Questo territorio fu fortemente coinvolto nel processo di modernizzazione promosso da Maria Teresa e Giuseppe II, le cui riforme interessarono particolarmente le comunità ebraiche di quelle regioni. In particolare, l'assetto di autogoverno vide la dissoluzione del Consiglio delle quattro regioni, la cui giurisdizione si basava sugli antichi privilegi medievali e il declino del sistema di consigli comunitari<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> E. Fram, *Jewish Law from the Shulhan Arukh to the Enlightenment*, in N.S. Hecht, B.S. Jackson *et al.*, *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 359 sgg.

<sup>24</sup> I *responsa* costituirono un vero e proprio genere letterario giuridico del medioevo ebraico. Tali documenti vertevano su varie materie, dall'interpretazione della Bibbia o del *talmud*, alla spiegazione del significato delle parole, e riguardavano problemi di carattere teorico e pratico. Le richieste di parere rivolte alle accademie, provenienti dai centri delle varie comunità, venivano unite in libelli e diffuse una volta raccolte. Allo stesso modo, anche le risposte venivano accorpate e mandate indietro ai destinatari. Si vedano J. Mann, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History: II. The Political Status of the Jews*, in «The Jewish Quarterly Review», n.s., Vol. 10, No. 1, July 1919, pp. 121-151, specialmente pp. 137 sgg.; Id., *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, ivi, No. 2-3, October 1919-January 1920, pp. 309-365.

<sup>25</sup> Per una dettagliata ricostruzione demografica di questo incremento, cfr. M. Wodzinski, U. Gellman, *Toward a New Geography of Hasidism*, in «Jewish History», Vol. 27, 2013, Is. 2-4, pp. 181 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. R. Manekin, *Hasidism and the Habsburg Empire*, 1788-1867, in «Jewish History», Vol. 27, 2013, Is. 2-4, pp. 271 sgg.; Id., *Galicia*, in «The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe», 2 November 2010, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Galicia>; S. Grodziski, *The Jewish Question in Galicia: The Reforms of Maria Theresa and Joseph II*,

Le conseguenze delle riforme asburgiche furono rilevanti anche per le magistrature tradizionali locali. In molti casi, ai capi delle singole comunità fu impedito di applicare la scomunica e le altre sanzioni, poiché il potere statale iniziò a non garantire l'esecuzione di tali misure. Il passaggio verso l'emancipazione e la piena cittadinanza per gli ebrei fu un ulteriore motivo di assimilazione. Sebbene l'applicazione effettiva di queste disposizioni venne posticipata per alcuni decenni, dal 1830 in poi fu più difficile per le comunità ebraiche fare a meno di un sistema integrato tra assetti regolativi religiosi e statali. In questo periodo, in molte regioni, un ufficio rabbinico rimasto vacante per morte o abbandono da parte del titolare era destinato a rimanere tale per molto tempo. Nel XIX secolo, solo le maggiori eminenze rabbiniche cittadine, indipendenti dalle strutture comunitarie in ragione del loro prestigio personale o in quanto capi di accademie, continuarono a fungere da decisori per vaste aree della comunità e, in effetti, per tutta la loro generazione.

Allo stesso tempo, l'autogoverno dell'ebraismo orientale fu messo in discussione da una crisi sociale che riguardava le istituzioni tradizionali – le *kehilot* –, enti che avevano fino ad allora monopolizzato la nomina dei giudici, dei ruoli di governo e religiosi all'interno delle singole comunità. Da molto tempo, infatti, un certo grado di avidità, autoreferenzialità e corruzione caratterizzava le dinamiche interne di tali enti, il cui potere tendeva a essere contrastato ed eroso da altre formazioni sociali, come le gilde, le corporazioni artigiane (*havurot*, singolare *hevrah*) e finanziarie, persino i predicatori religiosi occasionali<sup>27</sup>.

I principi e i criteri stessi dell'autogoverno tradizionale erano infine messi alla prova dall'*haskalah* e dall'aspro confronto tra correnti interne dell'ebraismo, tra le quali, appunto, il chassidismo.

L'*haskalah* è stato l'«Illuminismo ebraico», nato nella seconda metà del XVIII secolo dal dialogo ebraico-tedesco sulla secolarizzazione e sull'integrazione dei due popoli in nome della ragione, diffusosi poi, rapidamente, nell'Est europeo, in Galizia e in Russia. Questo movimento sociale e intellettuale rivolse le sue istanze di secolarizzazione sia nei confronti dei popoli

1772-1790, in *Focusing on Galicia: Jew, Poles, and Ukrainians, 1772-1918*, eds. I. Bartal, A. Polonsky, «Polin: Studies in Polish Jewry», Vol. 12, 1999, pp. 62 sgg.

<sup>27</sup> Cfr., per un dettagliato profilo di storia sociale delle comunità ebraiche orientali, B. Dinur, *The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations*, in *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, ed. G.D. Hundert, New York-London, New York University Press, 1991, pp. 102 sgg.

che, per cosí dire, ospitavano le comunità ebraiche, sia nei confronti delle comunità stesse, in larga parte diffidenti verso il nuovo e verso i grandi rivolgimenti politici, sociali e culturali della seconda metà del XVIII secolo. Esso (con diversi esponenti, ciascuno a modo suo) consentí agli ebrei di acquisire progressivamente la parificazione giuridica senza approdare necessariamente a un processo di assimilazione culturale. In particolare, l'*haskalah* indirizzò le sue critiche contro il sistema educativo e contro la centralità del *Talmud*. In tale prospettiva, la tradizione e l'autorità rabbinica non potevano più essere ritenute le fondamenta dell'autorità e del vivere sociale, ma diventavano bersaglio di biasimo e di propositi di riforma<sup>28</sup>.

L'importanza dei tribunali rabbinici diminuí anche per la contrapposizione tra nuove correnti religiose all'interno dell'ebraismo. Gli ebrei chassidici riconoscevano autorità a singoli individui, rabbini o non, in funzione del loro particolare carisma, ciò a scapito delle tradizionali strutture di leadership. A causa della diffusione di tale movimento, alcune difficoltà nel nominare i rabbini sorsero anche in quelle comunità dove era più probabile si mantenesse fede all'ordine tradizionale. La leadership carismatica dello *tzadik* chassidico sminuí, infatti, l'autorità formale del rabbino locale. Le stesse questioni attinenti alle decisioni relative alla guida delle comunità – chi dovesse servire da rabbino, da macellaio rituale, da predicatore nella sinagoga – divennero oggetto di discussione e di lotta tra autorità chassidiche e i loro avversari. Questi ultimi, i *mitnagdim*<sup>29</sup>, autorità ortodosse operanti soprattutto in Lituania, come Elijah, *gaon*<sup>30</sup> di Vilna, si opposero strenuamente al movimento e ai

<sup>28</sup> Cfr. I. Etkes, *Haskalah*, in «The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe», <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Haskalah>; I. Bartal, *The Imprint of Haskalah Literature on the Historiography of Hasidism*, in *Hasidism Reappraised*, cit., pp. 367 sgg. Per una panoramica storica di queste vicende per il contesto polacco, si veda R. Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., pp. 401 sgg.

<sup>29</sup> Movimento costituito da ebrei lituani ortodossi – capeggiati da Elijah, *gaon* di Vilna, rivali e oppositori dei chassidim – volto a ottenere la scomunica (cherem) dei leader ecclesiastici, che tuttavia non ebbe seguito particolare dopo la morte del leader. Cfr. S. Ettinger, *Hasidism and the Kahal in Eastern Europe*, in *Hasidism Reappraised*, cit., pp. 68-69; Id., *The Hasidic Movement: Reality and Ideals*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., pp. 226 sgg.

<sup>30</sup> Il *gaon* (letteralmente «eccellente», al plurale *gheonim*) era il capo della *yeshivah* o Accademia. Quest'ultimo era l'organo che combinava in sé le funzioni della conservazione e della gestione del sapere, del potere legislativo e di alta corte di giustizia per gli ebrei della diaspora. L'Accademia incarnava l'autorità assoluta perché si faceva interprete autentica della legge di Dio (*halakhah*). Per questo, cfr. G. Libson, *Halakhah and Law in the Period of the Geonim*, in Hecht, Jackson *et al.*, *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, cit., pp. 141 sgg.

cambiamenti che esso iniziò a imprimere negli abiti culturali della comunità. In particolare, le critiche mosse dai *mitnagdim* riguardavano la creazione di case di preghiera separate, in cui si introducevano modifiche alla liturgia e innovazioni nella durata, nell'ordine e nella metodologia delle preghiere rispetto all'ordine giuridico dell'*halakhah*. Altri mutamenti visti con ostilità riguardavano le operazioni di macellazione rituale e l'utilizzo di coltelli particolari. Piú latamente, si criticavano i comportamenti stravaganti di alcuni predicatori e sempre latente era il sospetto di eresia nei loro confronti. Socialmente, si biasimava l'avidità di alcuni *tzadikim*, che causava lo sperpero del denaro della comunità; ma soprattutto, venivano contestati con maggiore forza da parte dei *mitnagdim* la trascuratezza nello studio e la mancanza di rispetto nei confronti degli studiosi e degli esperti della *torah*<sup>31</sup>. Queste accuse presero forme diverse, dai libelli polemici<sup>32</sup>, ai bandi, alle sanzioni economiche, fino all'irrogazione di vere e proprie scomuniche. Queste ultime, soprattutto in Lituania, finirono per recidere i legami tra ampie parti della comunità e le sue istituzioni ufficiali di governo.

In definitiva, nel XIX secolo nelle aree della regione governate dai *mitnagdim* o sottoposte all'influenza dell'*haskalah*, molte pratiche del vivere quotidiano, come le attività economiche e commerciali, finirono per essere soggette alle norme dello Stato secondo il principio di diritto ebraico di *dina' de malkhuta' dina'*, per il quale la «legge del paese è legge» della comunità. Alla fine del secolo, nell'Europa centrale la legge rituale rimase il solo ambito di competenza esclusiva per le corti rabbiniche; le altre branche della legge ebraica finirono per essere studiate teoricamente ma non applicate nella pratica. Nelle regioni piú orientali, ancora sottoposte alla tradizione, i giudici emettevano decisioni che mancavano di forza esecutiva e i tribunali rabbinici erano rimpiazzati dai leader chassidici e dai funzionari delle loro corti.

In tutti i casi, per la trasformazione dell'autorità nelle comunità chassidiche o per mancanza di forza esecutiva, le autorità ebraiche, a ogni livello, iniziarono sempre piú ad adottare soluzioni decisorie basate su forme di compromesso, ovvero subordinate all'accettazione e alla rinunzia delle parti in causa<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. M.L. Wilensky, *Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., pp. 244 e 247.

<sup>32</sup> Per un esempio famoso di questo genere di letteratura, si legga la satira di J. Perl, *Megalleh Temirin*, Wien, Anton Strauss, 1819 (trad. inglese *Revealer of Secrets*, Boulder, Westview Press, 1997).

<sup>33</sup> Su analoghe dinamiche, in ambito cattolico controriformistico, cfr. O. Niccoli, *Perdonare*.

3. *La fenomenologia religiosa: il movimento chassidico e le sue caratteristiche.* Una volta inquadrata la cornice storico-giuridica in cui si colloca la vicenda che ha dato spunto alla narrazione di Singer, occorre illustrare la fenomenologia religiosa all'interno della quale si muovono i protagonisti della novella. L'esperienza dell'ebraismo europeo orientale dell'età moderna è caratterizzata dall'emersione di un movimento di risveglio spirituale fondato e guidato da predicatori, guaritori e santi carismatici: il chassidismo. In generale, è interessante chiedersi in quali termini questa straordinaria forma di misticismo ebraico abbia condizionato, e fino a che punto, l'attività di governo e di amministrazione della giustizia nelle comunità galiziane del XVIII e XIX secolo. Il chassidismo implica un nuovo stile di leadership che consiste nella personificazione dei caratteri della santità e della giustizia in figure esemplari, gli *tzadikim*, che, inizialmente, non facevano parte dell'establishment religioso tradizionale. Sul concetto di *tzadik* si tornerà di qui a poco e più ampiamente.

Fondatore del chassidismo fu il leggendario Ba'al Shem Tov (1700-1760), detto il «Besht»<sup>34</sup>. Il Besht era il *leader* religioso di un circuito di accoliti inizialmente limitato e influenzò i suoi contemporanei soprattutto attraverso il proprio esempio personale, tramite istruzioni individualizzate e idee espresse in succinte dichiarazioni o brevi omelie. Si ipotizza che, al momento della sua morte, il Besht avesse attorno a sé diecimila persone e che questo gruppo abbia rappresentato il primo nucleo del movimento popolare radicale che iniziò a confrontarsi con l'organizzazione comunitaria tradizionale. A partire dal suo insegnamento, alcuni caratteri già presenti nell'ebraismo medievale si trasformarono progressivamente e nuove forme di guida affiancarono le istituzioni tradizionali, modificando profondamente l'assetto sociale delle comunità ebraiche orientali. Al proposito, va fatta una precisazione terminologica: prima dell'avvento del Besht, il termine *chasid* caratterizzava i mistici e gli esperti nella caba-

*Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 17 sgg. e 34 sgg.

<sup>34</sup> Su Ba'al Shem Tov, di cui l'appellativo «il Besht» era l'acronimo, cfr. M. Rosman, *Ba'al Shem Tov*, in «The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe», 27 October 2010, [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baal\\_Shem\\_Tov](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baal_Shem_Tov). Cfr. inoltre S. Dubnow, *The Beginnings: The Baal Shem ov (Besht) and the Center in Podolia*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., pp. 25 sgg.

la<sup>35</sup>. Simili individui rappresentavano una sparuta minoranza di persone che viveva la propria esistenza in una dimensione spirituale di assoluta dedizione allo studio dei testi cabalistici. Con la diffusione delle idee e della forma di religiosità propria del Besht e dei suoi successori, questo termine iniziò a individuare la persona comune che avvicinava se stessa a una guida religiosa, uno *tzadik*, e in questo senso tale vocabolo non distingueva più le élite religiose e mistiche dalle masse. Da parte sua, il termine *tzadik*, che nella letteratura cabalistica richiamava quell'aspetto dell'essere divino in grado di liberare la propria energia nei confronti del mondo inferiore al fine di sostenerlo, cambiò significato, venendo a contrassegnare una figura umana che, in virtù del proprio carisma religioso, poteva prendere in carico, assistere, governare ed essere religiosamente responsabile dei propri seguaci, appunto i *chassidim*<sup>36</sup>.

Il chassidismo fin dai suoi inizi conobbe due tipi di contenuti paralleli: da un lato, fu la continuazione dell'insegnamento della tradizione cabalistica medievale come espressione di una cerchia ascetica e spirituale; dall'altro, rappresentò un movimento popolare centrato intorno alla figura carismatica dello *tzadik* che raggiungeva gli strati più bassi e poveri della comunità per elevarli spiritualmente. Progressivamente, anche se non sistematicamente, i vari leader chassidici fissarono alcuni elementi dottrinali che, con alcune variazioni regionali, rimasero gli indirizzi principali della teologia del movimento<sup>37</sup>:

- nel pensiero chassidico Dio è immanente nel mondo. Non vi è luogo senza Dio e «l'intera Terra è piena della sua Gloria» (*Is 6,3*), per cui i *chassidim* devono impegnarsi quotidianamente nello scoprire Dio nascosto nella dimensione materiale;
- nella prospettiva chassidica, la relazione con il testo e con lo studio della *torah* assume una valenza diversa rispetto all'ebraismo rabbinico medievale e moderno: certamente lo studio è importante, ma quello che svela la verità non è la conoscenza della *torah* ma il sentimento di attaccamento a Dio e l'esperienza mistica della sua presenza (*devekut*). Il testo biblico non è più

<sup>35</sup> Dottrina ebraica diretta all'interpretazione simbolica del senso intimo e segreto della Bibbia, quale è stato trasmesso per tradizione, attraverso una catena ininterrotta d'iniziatori.

<sup>36</sup> Cfr. I. Etke, *The Zaddik: The Interrelationship Between Religious Doctrine and Social Organization*, in *Hasidism Reappraised*, cit., p. 165; M.M. Fainerstein, *Personal Redemption in Hasidism*, ivi, pp. 214 sgg.

<sup>37</sup> D. Biale, *Hasidism: A New History*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018, pp. 161 sgg.

solo la fonte di cognizione di contenuti e significati, ma strumento pratico di una vera e propria performance spirituale che consiste nel leggerlo o recitarlo ritualmente<sup>38</sup>;

– il termine *devekut*, qui tradotto convenzionalmente con «contemplazione»<sup>39</sup>, nella letteratura chassidica ha vari significati. Qualche volta indica uno stato mentale privo di un particolare contenuto, altre volte indica un’esperienza personale di Dio o dei suoi attributi che va di là da un’ordinaria pratica religiosa; altre volte ancora è semplicemente un modo per denominare la pietà o la fede interiore. Con il passare del tempo, questo termine finisce più univocamente per contrassegnare un processo di cognizione che prende avvio dalla lotta quotidiana per trovare Dio nel mondo e finisce col fare personale esperienza dell’unione con Lui. Nella particolare versione del chassidismo, l’esperienza di «contemplazione» non ha particolari connotazioni escatologiche, ma può essere realizzata in questa vita e individualmente; quasi paradossalmente, è uno stato di beatitudine che è realizzabile solo dopo aver fatto piena esperienza della negazione dei valori e degli interessi mondani. Al contrario delle forme di ascetismo proprie dell’ebraismo medievale, è un tipo di esperienza che si realizza nel quotidiano e prescinde da ipotesi di vita ritirata e morigerata<sup>40</sup>; essa è connessa soprattutto alla vicinanza (anche fisica) e all’affidamento nello *tzadik* che, essendo in grado di transitare tra Cielo e terra, diventa per le persone comuni il canale per ascendere a Dio (*aliyat neshamah*, «ascensione dell’anima»). Anche la condizione di privilegio dello *tzadik* ha però una durata necessariamente limitata, sia perché l’unione mistica con Dio comporta per il santo uno stato di tensione che non è tollerabile a lungo, sia perché solo una volta abbandonata (discesa) la condizione di *devekut* si può raggiungere (ascendere) a un livello più alto, una seconda volta. In questo modo, lo *tzadik* è anche rappresentato come un ponte (o una scala, altro simbolo chassidico

<sup>38</sup> Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, cit., pp. 191-192. Per il significato mistico delle parole e delle lettere della *torah* in relazione alla preghiera e all’esperienza di *devekut* si veda il magistrale commento di G. Scholem, *Devekut, or Communion with God*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., pp. 283-284, nonché, nello stesso senso, A. Rapoport-Albert, *God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship*, ivi, p. 310.

<sup>39</sup> Scholem, *Devekut*, cit., pp. 275 sgg. traduce, appunto, «comunione» (con Dio). Tuttavia, qui si preferisce il termine «contemplazione», scelto dalla traduttrice Gabriella Bemporad dell’edizione di Buber qui consultata. Dal tedesco *Anhaften*, «aderire», «adesione». Si veda M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, in Id., *Storie e leggende chassidiche*, Milano, Mondadori, 2008, p. 484, nota 1.

<sup>40</sup> Così Scholem, *Devekut*, cit., p. 276.

molto diffuso) attraverso cui le benedizioni di Dio descendono sulla terra. Il concetto di *devekut* riguarda in maniera diretta gli *tzadikim* e in maniera indiretta i loro *chassidim*, che beneficiano dell'unione del santo con Dio e per tale motivo si caratterizza anche come un legame sociale<sup>41</sup>;

– la figura dello *tzadik* rappresenta l'*axis mundi* della teologia chassidica<sup>42</sup>. Gli *tzadikim* si caratterizzano per essere, con le parole di Martin Buber, «soccorritori e mediatori cosmici»<sup>43</sup>. Originariamente, il termine<sup>44</sup> contrassegnava biblicamente i giusti o gli innocenti e comunque coloro i quali seguivano fedelmente i comandamenti, come Noè, Abramo e Giuseppe Ben Ya'aqov. Col chassidismo, *tzadik* identifica un individuo dalle caratteristiche distintive e uniche, prodigo della natura fin dalla nascita, erede della tradizione carismatica propria dei profeti biblici e di Mosè, e allo stesso tempo della versione rabbinica della tradizione ellenistica del semidio. La dottrina chassidica elabora una teoria propriamente cosmologica in cui una persona sacra si pone al centro del creato e sostiene il mondo e le sue generazioni. Egli costituisce, per i suoi contemporanei<sup>45</sup>, il tratto di unione tra il mondo celeste (superiore) e quello terreno (inferiore). Dal punto di vista delle caratteristiche personali, lo *tzadik* non ha mai avuto un pensiero impuro o una tentazione, situazioni che lo condannerebbero al peccato al pari degli altri. L'integrità e l'innocenza ne costituiscono le caratteristiche fondamentali. Queste doti sono ritenute originarie fin dalla nascita. Visto che esse non possono essere coltivate con l'educazione, sono riconducibili alla genealogia di una dinastia di santi, anche se questa idea non è sempre accettata e applicata, ad esempio nelle dinamiche successorie<sup>46</sup>. Come accennato, nelle varie formulazioni della dottrina dello *tzadik*, vi è sempre

<sup>41</sup> M. Piekarz, *Hasidism as a Socio-Religious Movement on the Evidence of Devekut*, in *Hasidism Reappraised*, cit., p. 235 lo definisce «a platform for social action».

<sup>42</sup> Si veda il fondamentale saggio di A. Green, *The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 45, No. 3, September 1977, pp. 327 sgg., spec. 331.

<sup>43</sup> Buber, *I racconti dei Chassidim*, cit., p. 483.

<sup>44</sup> Cfr. Rapoport-Albert, *God and the Zaddik*, cit., pp. 299 sgg., spec. 313 sgg. Sulle qualità del perfetto *tzadik*, riassunte nei suoi 35 nomi, cfr. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, cit., pp. 127-129.

<sup>45</sup> «Non c'è generazione che non abbia uno *tzadik* come Mosè», recita lo *Zohar* (1,25a).

<sup>46</sup> In relazione ai principi di successione vigenti alle origini del movimento, cfr. A. Rapoport-Albert, *Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change*, in *Hasidism Reappraised*, cit., p. 103; in relazione ai meccanismi dinastici e alle loro conseguenze patrimoniali e spirituali, cfr. Biale, *Hasidism*, cit., pp. 230 sgg.

un’idea di fondo comune, quella che il santo a intervalli debba abbandonare la condizione di unione con Dio per «scendere» tra le persone comuni, al fine di elevarle a uno stato spirituale superiore, condividendo materialmente con loro il proprio stato di benedizione. Sotto questo aspetto, i suoi particolari poteri spirituali diventano funzionali all’autorità di governo che egli esercita su una comunità locale<sup>47</sup>. Questo tratto, che va molto di là dalla dottrina sullo *tzadik* articolata nelle fonti del diritto talmudico, rappresenta un carattere peculiare del movimento<sup>48</sup>;

– con il passare del tempo e la diffusione del chassidismo, la reciprocità tra la guida e la sua comunità viene definita in termini sempre più formali, fino a diventare una sorta di contratto a prestazioni corrispettive. Il *leader* religioso, dietro sostegno economico<sup>49</sup>, ha l’obbligo di elevare le persone comuni a un livello più alto della loro esistenza, attraverso l’infusione di significati spirituali nelle vite mondane dei seguaci (specialmente attraverso la dottrina del culto della corporeità del santo, *worship through corporeality*). Da parte sua, il *chassid* ripaga il debito nei confronti dello *tzadik* per la sua intercessione presso il Cielo attraverso delle offerte in denaro<sup>50</sup>. Nel XIX secolo, anche il sostegno dello *tzadik* rispetto ai suoi *chassidim* sviluppa un profilo propriamente economico, connesso ad alcune forme di solidarietà comunitaria esercitata attraverso istituzioni del villaggio o della corte, come lo *shitbl*, un edificio in cui i *chassidim* possono trovare rifugio, assistenza e sostentamento<sup>51</sup> mentre svolgono le loro attività di preghiera, di studio, di devozione.

4. *Analisi degli istituti giuridici del diritto ebraico descritti nel racconto di Singer.* A questo punto è davvero possibile interrogare il testo narrativo attraverso una serie di questioni che riguardano il complesso di dottrine e istituti giuridici, riferiti in maniera minuziosa e portanti dell’architettura

<sup>47</sup> Biale, *Hasidism*, cit., p. 167.

<sup>48</sup> Cfr. Green, *The Zaddiq*, cit., p. 337.

<sup>49</sup> Sulle fonti di sostentamento e sui relativi istituti all’interno delle corti hassidiche, *pidyon ha-nefesh* («redenzione dell’anima») e *ma’amatot* («pagamenti annuali»), si vedano Biale, *Hasidism*, cit., p. 161 sgg., nonché A. Wertheim, *Traditions and Customs in Hasidism*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., spec. pp. 372 sgg.

<sup>50</sup> Cfr. Ettinger, *Hasidism and the Kahal*, cit., p. 66; nonché, Wertheim, *Traditions and Customs in Hasidism*, cit., spec. p. 380.

<sup>51</sup> Di una vera e propria economia dello *shtetl* parla Biale, *Hasidism*, cit., pp. 435 e spec. 440 sgg. Cfr. anche in generale Y. Petrovsky-Shtern, *The Golden Age. Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2015, pp. 91 sgg.

del racconto, dai quali è possibile desumere i caratteri del sentimento di giustizia nutrita nelle comunità dei *chassidim*.

**4.1. *L'iniziativa procedimentale e la costituzione del tribunale.*** Nella ricostruzione narrativa, il procedimento relativo al processo di Yoshe/Nachum è descritto fin dall'atto di iniziativa. Quest'ultimo consiste in una petizione scritta promossa da un rabbino avversario di rabbi Melech, suocero e garante di Yoshe, nella quale si chiede l'accertamento dell'identità dello straniero, al fine di mettere fine alla scandalosa condizione di potenziale bigamia rappresentata dalla convivenza tra Yoshe e Serele<sup>52</sup>. Le comunità ebraiche della Galizia applicavano il sistema giudiziario talmudico, costituito da un triplice ordine di corti, formate da 3, 23 e 70 membri. Nel caso previsto, la competenza sarebbe spettata al tribunale di 70 rabbini, ed equivalente all'antico grande Sinedrio. Solo questa corte era competente a giudicare le tribù responsabili di idolatria, i falsi profeti e i sommi sacerdoti nella composizione di 71 membri (*Mishnah, Sanhedrin* 1,5-6). Va notato che vi è discrasia tra la *mishnah* e lo scritto di Singer in relazione al numero dei membri del tribunale (71 contro 70). Questa difformità può essere spiegata in virtù del fatto che le Scritture prescrivono la composizione di 70 persone (*Num* 11,16), a cui sarebbe stato aggiunto il profeta Mosè, laddove nel *Talmud* rabbi Judah aveva precisato che, con la fine di Israele a seguito della distruzione del tempio e della diaspora, per la costituzione della Corte suprema sarebbero bastati 70 giudici<sup>53</sup>.

**4.2. *Il capo di imputazione: la bigamia. L'ordinanza (takkanah) di divieto di matrimonio plurimo.*** Presso le comunità ebraiche galiziane del XIX secolo, il regime monogamico era un principio giuridico consolidato. Sebbene non previsto nel diritto biblico, esso era stato elaborato dal diritto talmudico e progressivamente applicato nella giurisprudenza ebraica medievale. In particolare, la prima statuizione del divieto di bigamia si deve a un'ordinanza (*takkanah*) di rabbi Gershom ben Judah di Magonza (960-1040), grande studioso e capo comunità in Germania, il quale espressamente proibì agli uomini ebrei di sposare più di una moglie. In precedenza, già alcune co-

<sup>52</sup> Il proclama-ingiunzione con il quale si chiedeva al rabbi di Nyesheve di comparire davanti al tribunale al fine sia di chiarire l'identità del convivente della figlia, sia di accertare l'eventuale ipotesi di bigamia, è riportato per intero nel racconto: Singer, *Yoshe Kalb*, cit., pp. 256-258 dell'edizione italiana.

<sup>53</sup> *Mishnah Sanhedrin*, capitolo 1, paragrafi 5-6.

munità di Karaiti avevano ipotizzato che il diritto biblico proibisse la bigamia sulla base dell'interpretazione del preceitto «e non prenderai la sorella di tua moglie per farne una rivale» (*Lev* 18,18), considerando la parola «sorella» come equivalente al concetto di «altra donna». Si trattava certamente di un'interpretazione ampia, la cui formulazione testimonia tuttavia come già molto tempo prima di rabbi Gershom la poligamia fosse caduta in desuetudine. Nondimeno, è significativo che Gershom abbia ritenuto necessario emanare un editto formale di proibizione presso la sua comunità in Germania. Il testo di quest'ordinanza non si è conservato, di modo che non se ne conosce esattamente la *ratio* o quale sia stata la circostanza che abbia indotto l'autorità rabbinica ad emanarla. Essa viene citata solo da redazioni successive del tempo di Rashi (1040-1105) e dalle menzioni indirette sembra che l'editto originale non prevedesse alcun tipo di eccezione al divieto. È probabile, inoltre, che l'ordinanza emanata da Gershom sia stata successivamente recepita da un sinodo delle comunità ebraiche tedesche, quindi da quel momento in poi seguita uniformemente nell'Europa centrale e orientale. Dalla casistica applicativa successiva emerge come il divieto cessasse nel caso di donne che, a vario titolo, avevano abbandonato il marito o la comunità per scelta volontaria o per conversione al cristianesimo. In casi simili, si riteneva che in nessun modo il marito dovesse considerarsi vincolato al rapporto con una donna infedele non solo nei suoi confronti, ma anche in quelli della comunità. Si segnala, tuttavia, come in alcune comunità ebraiche francesi, a pochi decenni dall'emanazione dell'ordinanza tedesca, vigesse il principio per il quale il divieto di matrimonio plurimo potesse essere sospeso in virtù della decisione di cento studiosi che vivevano in tre differenti province. In ogni caso, le eccezioni al divieto non erano determinate ma di volta in volta decise dal largo consenso dei rabbini di ciascuna generazione<sup>54</sup>.

**4.3. *Il regime probatorio.*** Le prove esperite nel processo a Yoshe Kalb consistono nella testimonianza e nel giuramento. L'idea che le dispute legali possano essere risolte ricorrendo a una serie di prove idonee a stabilire la verità dei fatti è un'idea post-illuminista che riflette una mentalità razionalista ed era sconosciuta in precedenza e, in particolar modo, estranea alle comunità chassidiche. Il sistema tradizionale di diritto ebraico non condivideva l'assunzione per cui attraverso il processo e le prove si potessero ricostruire i

<sup>54</sup> Cfr. Finkelstein, *Jewish Self-Government*, cit., p. 23.

fatti che avevano dato origine alla controversia e, di conseguenza, sulla base di questi, applicare correttamente una serie di norme che avrebbero portato alla decisione finale. Nel XIX secolo, il raggiungimento della verità dipendeva, primariamente, dalla natura giuridica della prova e, secondariamente, dal contenuto della stessa. In particolare, le parti si sarebbero confrontate sulla base di due strumenti: da un lato, la convocazione di fronte ai giudici di persone che avrebbero testimoniato sui fatti; dall'altro lato, l'esperimento del giuramento assertorio.

Nel caso delle testimonianze, la loro rilevanza dipendeva, come in tutti gli atti comunicativi, sia dalla *scientia* del testimone, sia dalla sua *fides*. La corte avrebbe avuto cioè il compito di valutare non solo le singole asserzioni in cui si esprimeva la testimonianza, ma anche l'attendibilità morale e psicologica del testimone, con la conseguenza di doverne escludere o ridimensionare la portata in tutti i casi in cui il profilo contenutistico potesse essere sopraffatto da elementi che facessero dubitare dell'affidabilità del teste, come la sua età, gli stati di passione e di agitazione, i condizionamenti collettivi, la dignità e la rispettabilità sociale. Le regole talmudiche applicavano inoltre criteri rigorosi in grado di dare rilievo a testimonianze processuali fornite da persone di alta qualità morale e irreprensibilità religiosa<sup>55</sup>.

Le parti avrebbero poi potuto sfidarsi nel consultare oracoli attraverso i quali desumere la verità, ovvero nell'esperire giuramenti «assertori» sotto la minaccia, nel caso di falsa dichiarazione, della sanzione divina. Va sottolineato come i giuramenti assertori del diritto talmudico fossero considerati mezzi di prova e non, come nel diritto canonico, mezzi di decisione. Il giuramento cioè non poteva valere da solo ad attestare la veridicità di una dichiarazione, ma era utilizzato per raggiungere un più elevato grado di evidenza probatoria, laddove le risultanze precedenti non fossero ritenute sufficienti<sup>56</sup>. Una serie di formalità, che sono anche menzionate nel racconto (spiegare le candele bianche, accendere le candele nere, lavare le mani,

<sup>55</sup> Cfr. Y. Sinai, *Witness*, in «Encyclopedia Judaica», <https://www.jewishvirtuallibrary.org/witness>; inoltre, A. Giuliani, *Prova (filosofia)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXVII, Milano, Giuffrè, 1988, p. 534, e, in termini comparativi, P.A. Bonnet, *Testimoni e testimonianza (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIV, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 518 sgg.

<sup>56</sup> Cfr. H.H. Cohn, *Oath, Talmudic Law*, in «Encyclopedia Judaica», <https://www.jewishvirtuallibrary.org/oath>; in prospettiva comparativa, R. Provinciali, *Giuramento decisorio*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 106-107, e P. Fedele, *Giuramento (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXVII, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 167 sgg.

ascendere al pulpito del giuramento, indossare la veste bianca, lo scialle della preghiera e i filatteri, suonare lo *shofar*), servivano ad ammonire il giurante circa la gravità dell'atto che egli stava per compiere e le sue conseguenze. Chi avesse giurato il falso avrebbe dissacrato il nome di Dio («Non giurerete il falso, usando il mio nome; ché profaneresti il nome del tuo Dio. Io sono l'Eterno», *Lev* 19,12), ma la Bibbia non indicava punizioni terrene: la sanzione sarebbe stata irrogata direttamente da Dio, secondo il passo «l'Eterno non vorrà perdonargli; ma in tal caso l'ira dell'Eterno e la sua gelosia s'infiammeranno contro quell'uomo, tutte le maledizioni scritte in questo libro si poseranno su lui, e l'Eterno cancellerà il nome di lui di sotto al cielo» (*Deut* 29,20).

4.4. *Il ruolo del decisore nelle corti chassidiche: rabbino o tzadik, giudice o mediatore?* Anche se la ricerca più recente ha rivisto e respinto le precedenti teorie sulla ragion d'essere del chassidismo come movimento di protesta sociale ed economica contro la guida *kahal* e rabbinica, non c'è dubbio che nelle sue prime generazioni esso abbia modificato la fonte dell'autorità e della spiritualità nella vita quotidiana degli ebrei orientali, spostandola fondamentalmente dal rabbinato e dalla comunità alla corte dello *tzadik* o del *rebbe*<sup>57</sup>. Di per sé il movimento chassidico non fu contrario alle istituzioni tradizionali, né cercò di alterarne le strutture o di democraticizzarle; né, infine, volle autorappresentarsi come portatore degli interessi della povera gente che viveva nei villaggi e nelle campagne. Ciò, tuttavia, non vuol dire che esso non catalizzò l'interesse di quanti guardavano con diffidenza o con ostilità alla leadership tradizionale, che era per lo più espressione dell'élite borghese e scolarizzata delle città principali. Su queste basi quando, nella prima metà del XIX secolo, il movimento raggiunse il suo picco di penetrazione a oriente<sup>58</sup>, molti rabbini chassidici presero posto all'interno delle istituzioni comunitarie tradizionali, divenendo il punto di riferimento della gente comune o delle grandi masse popolari che vivevano nella periferia dell'Impero, emarginate dalla cultura cittadina. La figura dello *tzadik*, in virtù del suo carisma personale o della sua appartenenza dinastica, andava a incarnare sia l'autorità morale e spirituale del rabbino tradizionale, sia quella mistica e rituale del predicatore (*maggid*) della sinagoga. La sua legittimazione a governare la corte chassidica era soprattutto sostenuta dai

<sup>57</sup> Cfr. Etkes, *The Zaddik*, cit., p. 159 sgg.

<sup>58</sup> Wodzinski, Gellman, *Toward a New Geography of Hasidism*, cit., pp. 178-179.

suoi seguaci, più spesso in funzione della sua *pietas* che della competenza come arbitro halakhico o studioso della *torah*. Alcuni *tzadikim*, a loro volta, dichiaravano apertamente di non voler assumere ruoli e svolgere mansioni di tipo giudiziario, fare da arbitri o emanare sentenze halakhiche. Con il passare del tempo e con la diffusione del movimento, tuttavia, al suo interno agirono diverse tipologie di *rebbe*: vi furono quelli che assunsero la veste del giudice della comunità e sopportarono pienamente i fardelli del relativo ufficio, inclusi lo studio della *torah* e l'emissione di decisioni giudiziarie; vi furono coloro che servivano ufficialmente come rabbino della comunità, delegando i ruoli dello studioso o del decisore arbitrale e processuale agli esperti dell'*halakhah* a loro fianco (*dayyanim* e *poskim*, singolare *dayan* e *posek*); vi furono *tzadikim* che governavano la corte chassidica, lasciando il ruolo di rabbino e di giudice della comunità nelle mani di altri; vi furono *rebbe* che, pur di non alimentare le tensioni e i conflitti sociali, invitarono i loro *chassidim* a rifuggire le controversie, fino a essere perseguitati<sup>59</sup>. Certamente, alla lunga, l'effetto finale di queste circostanze (che è rintracciabile anche nella vicenda descritta in *Yoshe Kalb*) fu quella di portare ad un certo rimescolamento degli uffici comunitari, ridistribuendoli verso il basso e verso i ceti popolari. Il rabbinato, che tradizionalmente era inteso come la sede più alta dell'autorità sapienziale e spirituale, fu ridimensionato a istituto pratico di amministrazione in materia di diritto rituale e di insegnamento. Inoltre, laddove il rabbino tradizionale era la guida di una singola comunità, lo *tzadik*, in virtù della sua superiore visione, della sua santità e dei suoi poteri miracolosi poteva essere il *leader* di una più ampia comunità di seguaci che vivevano in altre città o villaggi, per i quali la sua parola era legge. Nel XIX secolo, diversi *chassidim* finirono per pagare al santo onori e tributi principeschi tali da farlo vivere in una condizione semiregale, in dimore che assomigliavano a corti regie, il cui ufficio era ereditario.

Nell'immaginario della collettività, gli *tzadikim* erano individui per molti versi straordinari che vivevano una misura ultramondana della legge in ragione di elevazioni e visite dei mondi superni, doti di preveggenza, taumaturgia, ispirazione e saggezza oltre la media, ma anche compas-

<sup>59</sup> Questo l'insegnamento impartito da parte di Mottel of Kaluszyn, secondo quanto riportato da Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, cit., pp. 463-464: «Thus R. Mottel of Kaluszyn, the Hasid of the Rebbe of Warka, admonished his children in his will, “Do not enter into a dispute, flee from a quarrel, and be numbered among the persecuted [...]”», facendo probabilmente riferimento a una sommossa avvenuta nel 1842 nella città di Kaluszyn di cui era rabbino.

sione e pietà verso i propri simili e le altre creature, più spiritualmente bisognose e moralmente meno forti. Solo chi avesse osservato la legge nello spirito della legge – e dunque, se necessario, oltre la legge stessa – avrebbe meritato l'appellativo di *tzadik* e sarebbe stato, agli occhi dei *chassidim*, «saldo in eterno» (*Prov* 10,25). Gli standard etici e morali di questi individui erano eccezionali poiché interpretavano autenticamente lo spirito della legge (dell'*halakhah*), dopo averne fatto esperienza nelle obbligazioni quotidiane (*mitzvot*). Fu così naturale che, in determinate circostanze, lo *tzadik* potesse avocare a sé il ruolo di decisore, laddove in gioco vi fossero la pace e l'armonia collettiva. Questa potestà emerge con chiarezza dall'estratto di un *responsum* dell'importante *tzadik*, rabbi Israel di Ruzhin<sup>60</sup>, che metteva in chiaro quale fosse la natura dei poteri e dei compiti decisori del santo:

Due sono le leggi: la «legge degli animali e degli uccelli» (*Lev* 11,46) e la «legge delle persone» (*2 Sam* 7,19). Per quanto riguarda la legge degli animali e degli uccelli, è facile assumere un *dayan* e dargli dieci monete d'oro ogni settimana per decidere su tali questioni, cosa sia *kosher*, cosa sia *treif*. Ma riguardo alla legge delle persone, chi può decidere su questioni simili? Se mai ci fosse qualcuno che viene a chiedere ciò che è permesso fare e ciò che è proibito fare, certo sarebbe ottimo e, in un tal caso, anche un *dayan* potrebbe decidere su tali affari. Ma chi mai viene a chiedere? È chiaro, anche nella legge delle persone ci sono dei *poskim*. Alcuni governano su una città e alcuni governano su due o tre. Alcuni dettano legge su tutto il mondo. Ebbene, se mai potesse apparire una persona e istruire il cuore di una persona a non fare ciò che è proibito fare, quello sí sarebbe un *posek* nella legge delle persone.

Il responso si basava sulla differenza tra «leggi degli animali» e «leggi degli uomini». L'interpretazione di queste ultime presupponeva, secondo lo *tzadik*, non solo la pedissequa conoscenza del diritto ma anche una comprensione intima dei problemi delle persone e della comunità. Tale responso è tratto da una recente ricerca dell'insigne studioso David Assaf, il cui commento spiega ulteriormente perché le leggi delle persone fossero un affare degli *tzadikim*, laddove le leggi degli animali potessero anche essere applicate dai rabbini:

<sup>60</sup> Con Israel di Ruzhin, morto nel 1850, si entra in una fase in cui il chassidismo ha già sviluppato una concezione «regale» della leadership, in cui la ricchezza e lo sfarzo diventano parte essenziale della vita degli *tzadikim*. Cfr., su questa figura, D. Assaf, *The Regal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin*, Stanford, Stanford University Press, 2002; anche Buber, *I racconti dei Chassidim*, cit., pp. 497 sgg.

Questo frammento potrebbe offrirci la chiave per comprendere la visione del rabbino Israel sul suo ruolo di *tzadik* in particolare e della via hasidica in generale. A suo parere, due sono le principali modalità di leadership. Quella inferiore la «legge degli animali e dei volatili») è quella dell'autorità legale, *dayan* o *posek*. Basato sullo studio della *torah*, questo modo è limitato dalla natura agli aspetti più «tecnic» della vita e del culto: idoneità rituale del cibo, purezza e impurità, l'ammissibilità o meno di varie azioni. Non è particolarmente difficile individuare leader di questo tipo: un candidato adatto che, in cambio di un piccolo stipendio, metterà a frutto la conoscenza accumulata durante i suoi studi per utilizzare e rispondere a tali domande, che sono considerate le meno importanti nella scala del rituale chassidico, si trova facilmente. Diverso è il caso della seconda modalità (la «legge delle persone»), che abbraccia il regno delle relazioni interpersonali dal punto di vista della giustizia, dell'integrità e dell'etica, ed è l'obiettivo supremo della via chassidica. Poiché le persone normalmente non fanno appello ai rabbini per le decisioni relative agli affari interpersonali (o anche a questioni puramente personali), è in questo ambito che lo *tzadik* ha un ruolo peculiare da svolgere, quale figura morale capace di colmare il vuoto in virtù della sua ritrovata autorità.

Il leader ideale, quindi, è uno che si interessa delle questioni della «legge delle persone». Non deve essere uno studioso halakhico, *dayan* o *posek*, perché figure di questo tipo sono comuni e prive di valore. Nessuno avrebbe interesse a consultarlo in quelle vesti. Il leader ideale non è nemmeno un santo minore la cui influenza non si estende oltre «due o tre città». Leader ideale è quel raro, unico individuo la cui voce morale non conosce limiti geografici, la cui opinione è ascoltata in tutto il mondo. Tale è – e qui rabbi Israel si riferisce presumibilmente a se stesso – il giusto che «discende» dall'alto delle sue sfere al livello terreno dei suoi, che risolve i loro problemi e che cerca di plasmare le loro vite in armonia con la sua visione etica particolare<sup>61</sup>.

Investito dalle questioni personali dei propri adepti, a seguito dello sviluppo del chassidismo e dei suoi addentellati religiosi e sociali, anche la funzione del santo si evolve in una direzione pragmatico-giuridica e, in questo senso, la funzione pacificatrice dell'intera corte prevale su quelle aggiudicatrice rispetto ai singoli individui, con conseguenze sui doveri connessi al suo ruolo e alla sua interpretazione.

**4.5. L'esito del processo. L'ipotesi della mediazione.** A questo punto, è lecito chiedersi quale esito giuridico abbia avuto il caso di Yoshe Kalb, quale tipo di giudizio, di dispositivo o decisione abbia posto termine alla questione circa l'identità del mendicante, se essa abbia dato luogo a una sentenza, ovvero se il procedimento non sia consistito piuttosto in un

<sup>61</sup> Assaf, *The Regal Way*, cit., pp. 176-177 (traduzione mia).

arbitrato, ovvero di una procedura di mediazione. Un simile interrogativo è foriero di insidiosi problemi giuridici, tra cui quello di applicare al processo narrato le categorie della modernità, non solo nella identificazione del dispositivo/esito del processo, ma anche nelle qualificazioni a monte del ragionamento, come quelle attinenti alla verità processuale, il significato e il valore delle prove, la stessa conclusione o meno della vicenda giudiziaria. Chi scrive propende per individuare la soluzione del caso come una ipotesi di mediazione, ma questa congettura va suffragata attraverso un ragionamento che distingue due passaggi argomentativi concatenati l'uno all'altro.

Il primo consiste nell'entrare nella logica del sistema dei meccanismi decisori utilizzati comunemente nel diritto talmudico e teoricamente applicabili al caso di *Yoshe Kalb*.

Il secondo consiste nello scandagliare, singolarmente, la tipologia dei dispositivi decisori alla luce dell'esperienza religiosa e giuridica del chassidismo.

*I principi alla base del sistema decisorio.* La rappresentazione formalistica – assai fuorviante e quasi sconosciuta al diritto talmudico – che la giustizia nel diritto ebraico coincida necessariamente con l'applicazione della *halakhah*<sup>62</sup> va, a questo punto, decisamente confutata. Nonostante tutta l'enfasi posta nella letteratura rabbinica circa il ruolo di corti, giudici, decisioni e sanzioni, il sistema giurisdizionale formale, nelle comunità europee della diaspora, cadde in disuso già a partire dal X secolo<sup>63</sup>, per essere rimpiazzato nella larga parte dei casi da una serie di autorità comunitarie o secolari che ricorrevano a forme di conciliazione, mediazione e, nei casi più complicati, arbitrato. Dio stesso, del resto, è rappresentato nella Bibbia ebraica come vendicatore, giudice di ultima istanza, arbitro, pacificatore<sup>64</sup>.

La netta preferenza verso forme alternative di risoluzione delle controversie derivava da una serie di motivazioni economiche, pragmatiche e speculative, che qui di seguito è opportuno passare rapidamente in rassegna.

Le ragioni economiche si sostanziano nel maggiore risparmio di tempo e di risorse che una conciliazione informale poteva assicurare rispetto a una sentenza formale. Una petizione rigorosa di giustizia e di applicazione

<sup>62</sup> Nella storia della lingua ebraica, il ruolo dei giudici viene a essere indicato con diversi lemmi, *shofet*, *dayan* (da una radice *din* che indica il «giudizio»), addirittura *elohim*. Su quest'ultimo uso, relativo a *Es* 22,7 e 22,8, cfr. Dorff, Rosett, *A Living Tree*, cit., p. 55.

<sup>63</sup> Si veda Finkelstein, *Jewish Self-Government*, cit., pp. 2 sgg.

<sup>64</sup> Cfr. Dorff, Rosett, *A Living Tree*, cit., pp. 80 e 286 sgg.

dell'*halakhah* avrebbe portato le parti a doversi recare alla corte di illustri decisori, lontano dalle proprie città e villaggi, affrontando spese ingenti e lunghi viaggi. Inoltre, nei casi di aggiudicazione, la consuetudine era di accollare tutti i costi alla parte soccombente, con un ulteriore rischio di aggravamento dell'onere economico. Anche i giudici, da parte loro, avevano buone ragioni per evitare di mettere nero su bianco le proprie decisioni, visto che, in caso di errore, il diritto talmudico prevedeva un risarcimento a carico del giudice.

Le ragioni pragmatiche trovavano origine nella particolare dinamica tra norme e finalità del diritto religioso: in quanto autorità religiosa e leader della comunità, il rabbino era responsabile dell'interpretazione e dell'esecuzione della *halakhah*. Allo stesso tempo, aveva anche l'obbligo di prevenire le divisioni e i conflitti all'interno della comunità. Queste due funzioni potevano entrare in contraddizione l'una con l'altra, come nel caso in cui il rabbino avesse deciso di applicare rigorosamente l'ingiunzione biblica di «rimproverare il tuo prossimo e non soffrire il peccato sul suo conto» (*Lev* 19,17). Un'interpretazione intransigente di tale precezzo all'interno di comunità segmentate e numerose avrebbe portato alla continua applicazione di ammonizioni e di sanzioni, dando origine a conflitti endemici<sup>65</sup>.

Le ragioni speculative erano infine fondate sulla particolare cautela da parte dei giudici nell'applicare l'*halakhah* perché temevano di incorrere in un errore teorico, suscitando per questo l'ira di Dio e causando per sé o per le parti una forma di responsabilità ultramondana. Ritenendosi che Dio presidiisse con la sua presenza le attività di tutti i tribunali<sup>66</sup>, disapplicare o applicare erroneamente la *torah* sarebbe stato un peccato gravissimo, a maggior ragione se commesso da esperti dell'*halakhah*.

Quanto alle prassi che dimostrano una certa ritrosia a emanare sentenze formali, vanno ricordati i molti documenti decisori che iniziavano con queste parole: «Noi, la corte, e coloro i quali firmano con noi...», e presentavano la sottoscrizione di numerose persone<sup>67</sup>. Da essi si può desumere come le decisioni venissero concretamente imputate non solo ai tre

<sup>65</sup> G.M. Steinberg, *Conflict Prevention and Mediation in the Jewish Tradition*, in «Jewish Political Studies Review», Vol. 12, No. 3-4, Fall 2000, p. 14.

<sup>66</sup> Rambam, *Mishna Torah, Sefer Shofetim*, capitolo 3, paragrafo 7.

<sup>67</sup> Per un quadro suggestivo di queste pratiche, anche se in un contesto diverso da quello qui preso in esame, cfr. S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. II, *The Community*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1999, pp. 311 sgg.

membri della corte ritualmente previsti, ma anche ad altri soggetti quali gli assistenti giudiziari, i rappresentanti della comunità, le parti stesse. Così facendo, i giudici evitavano di emanare provvedimenti giudiziari formali e le decisioni delle corti (in senso sostanziale) sarebbero state redatte in forma di certificazioni autenticate di volontà provenienti dalle parti in causa e dai decisori. I giudici, in definitiva, preferivano supervisionare ipotesi di confessione o transazione della lite, oppure, secondo un'antica consuetudine, attestavano la dichiarazione di una o di entrambe le parti circa una certa pretesa o eventuali rinunzie<sup>68</sup>. Tale attestazione poteva essere «garantita» da atto di acquisto o di scambio che formalizzava la transazione legale (*kinyan*).

In conclusione, per tutti questi motivi intere generazioni di decisori hanno lavorato per cercare di incentivare soluzioni e metodi creativi nella risoluzione delle controversie<sup>69</sup>, dando luogo a una serie di strumenti che è adesso il caso di analizzare più da vicino.

*La tipologia dei dispositivi decisorii.* Una volta chiarita la logica sottesa al sistema dei meccanismi decisorii nella mentalità rabbinica e chassidica, occorre affrontare definitivamente il tema delle categorie applicabili al procedimento giudiziario descritto nel racconto, cercando di non confondere l'approccio del diritto contemporaneo e secolare con quello del diritto rabbinico applicato nelle corti chassidiche del XIX secolo. Per evitare questo rischio, occorre dapprima ribadire la differenza tra arbitrato e mediazione, rapportando poi questa distinzione al diritto talmudico applicabile al caso Yoshe Kalb.

Com'è noto, molti sistemi giuridici contemporanei, sia religiosi sia secolari, conoscono questi due istituti distinguendoli per presupposti, caratteristiche ed effetti. In termini generalissimi, l'arbitrato è inteso oggi come un processo formale in cui una controversia viene sottoposta a una terza parte neutrale (l'arbitro) per una decisione. La decisione dell'arbitro può essere

<sup>68</sup> Procedure analoghe sono state riscontrate nella Bologna del Cinquecento: cfr. Niccoli, *Perdonare*, cit., p. 25 sgg.

<sup>69</sup> Biale, *Hasidism*, cit., pp. 442-443, sostiene esplicitamente che parte della prosperità economica di alcune delle comunità chassidiche fosse dovuta all'efficacia di alcuni meccanismi regolatori dell'attività economica, quale, ad esempio, l'arbitrato o la mediazione da parte dello *tzadik*. Più avanti, si fa menzione del fatto che spesso queste figure, proprio in virtù del carisma che era loro riconosciuto, fossero arbitri di controversie commerciali tra ebrei e cristiani (ivi, p. 454).

vincolante se, prima dell'arbitrato, entrambe le parti hanno accettato un accordo formale (compromesso) a essere vincolate alla decisione dell'arbitro (lodo arbitrale). Di solito, gli arbitrati hanno luogo fuori da un contesto giudiziario, in un ambiente in cui l'arbitro, come fa il giudice, controlla l'andamento del procedimento. Egli, ad esempio, ascolta i testi e analizza le prove documentali di entrambe le parti, valuta gli argomenti di fatto e giuridici, prende quindi una decisione per la quale una delle due parti prevale sull'altra.

In termini altrettanto generali, la mediazione è intesa oggi come un processo volontario e non vincolante in cui un terzo neutrale (il mediatore) aiuta le parti a comunicare tra loro e raggiungere un accordo. Tipicamente, le mediazioni sono caratterizzate dall'essere volontarie e informali, oltre che private e riservate, e mirano a ridurre l'ostilità e a preservare le relazioni in corso. Allo stesso modo dell'arbitrato, le parti in conflitto scelgono generalmente il proprio mediatore. Il mediatore non prende una decisione, né obbliga le parti a raggiungere un accordo. Le parti partecipano direttamente alla mediazione e sono responsabili per il raggiungimento dell'accordo da loro proposto, in modo reciprocamente accettabile. A differenza di situazioni processuali attentamente regolamentate, nella mediazione non vi sono forme vincolanti per testimonianze, prove e altri aspetti del processo di mediazione. Ai mediatori viene esplicitamente richiesto solo di cercare una soluzione che ponga termine al conflitto.

Ebbene, questa distinzione, nel diritto moderno e contemporaneo abbastanza definita, non era affatto tale nel diritto talmudico. Più precisamente, sebbene esso conoscesse entrambi i rimedi, i loro contorni erano sfumati e i loro limiti reciproci piuttosto porosi. Ad esempio, da un punto di vista terminologico, nel diritto talmudico non vi erano termini univoci per i due istituti e i vocaboli ebraici con cui erano comunemente contrassegnati – *pesharah* («compromise») e *bitzu'a* («performance, execution, implementation»)<sup>70</sup> – erano generici e usati in modo intercambiabile uno con l'altro. Quale termine fosse appropriato all'uno o all'altro procedimento poteva dipendere semplicemente dal numero di persone che presiedeva la lite. Astrattamente, la *pesharah* poteva essere condotta da un singolo individuo, aveva un contenuto meno formale e si prestava maggiormente all'obiettivo di sanare i conflitti; la *bitzu'a* era più formale e richiedeva la partecipazione

<sup>70</sup> Qui rispettivamente nei significati proposti dal dizionario *Oxford English-Hebrew Hebrew-English*, ed. by Y. Levy, Oxford, Kenerman-Lonnie Kahn Publishing, 1995.

di tre individui, vale a dire lo stesso numero richiesto per un procedimento legale o *din*. In particolare, erano richieste tre persone quando si doveva emettere una decisione potenzialmente vincolante perché, secondo la legge ebraica, l'esecutività di tali giudizi richiedeva il già citato *kinyan*. In definitiva, è solo più probabile, ma non affatto certo, che con il termine *bitzu'a* ci si riferisse all'arbitrato<sup>71</sup> in senso odierno. Si aggiunga che questi strumenti potevano essere esperiti anche all'interno di un processo formale dinanzi a una corte rabbinica: sia il *Talmud* (*Sanhedrin* 6b) sia lo *Shulchan Aruch* (*Hoshen Ha-Mishpat* 12,5) chiarivano come non ci fosse un obbligo da parte dei giudici di raggiungere una conclusione della controversia attraverso una decisione giudiziale ma, al contrario, si potesse in ogni momento antecedente alla dichiarazione della decisione addivenire a una forma di conciliazione che ponesse fine alla lite. Lo *Shulchan Aruch* inoltre prevedeva che i giudici della *halakhah* fossero tenuti ad aprire tutti i procedimenti civili proponendo un compromesso per le parti in causa e che un giudice o un mediatore indipendente potesse offrire di mediare successivamente una soluzione, anche dopo che le prove fossero state prodotte, le testimonianze rese e il giuramento esperito. L'obiettivo prioritario era infatti di addivenire a una risoluzione pacifica del conflitto e il compromesso era l'orizzonte all'interno del quale avrebbero dovuto muoversi sia le parti, sia i decisori<sup>72</sup>. Una volta delineato il contesto, è possibile ora dimostrare come nel sistema del diritto applicabile e nella tipologia del caso descritto dal racconto di Singer, la mediazione possa essere ritenuta il meccanismo più idoneo a porre fine alla controversia. Lo si ribadisce: nella tradizione ebraica l'applicazione della legge rappresenta un valore elevato, tuttavia essa non costituisce il valore supremo.

Le fonti di *halakhah* utilizzate all'epoca, come il Codice di Maimonide, forniscono indicazioni chiare in tale direzione. Questo volume prevedeva che il lettore potesse essere guidato nella comprensione dei precetti giuridici attraverso una serie di domande, seguite da una risposta e da un commento dell'autore, Maimonide appunto.

In relazione alle tematiche qui in esame si legge: «La corte che riesce sempre a realizzare un compromesso tra le parti in causa è lodevole e, a questo pro-

<sup>71</sup> Steinberg, *Conflict Prevention*, cit., pp. 7-8.

<sup>72</sup> R. Seth Shippee, «*Blessed Are the Peacemakers*»: *Faith-Based Approaches to Dispute Resolution*, in «Ilsa: Journal of International & Comparative Law», Vol. 9, No. 1, Fall 2002, p. 250.

posito, si dice che “Con verità e giudizio di pace giudicate alle vostre porte” (*Zac* 8,16). Maimonide prima si chiede che cosa si intenda per «giudizio di pace», quindi risponde: «Che tipo di giudizio si accompagna alla pace? La risposta è: il compromesso». Il commento successivo spiega la risposta: se è vero che l’aggiudicazione dà un giudizio, esso tuttavia non porta alla pace perché produce un vincitore e un perdente ed è improbabile che il perdente possa essere placato o riconciliarsi con il vincitore. Al contrario, quando si raggiunge un compromesso mediato, entrambe le parti sono in una certa misura soddisfatte. Esse accettano reciprocamente la situazione, il rapporto è, almeno in parte, ripristinato e, soprattutto, il grado complessivo d’inimicizia all’interno della comunità viene ridotto.

Maimonide aggiunge un’altra base scritturale a sostegno della mediazione giuridica: «E così si dice riguardo re Davide [quando egli si assise da giudice, come i re allora facevano], “Davide regnò su tutto Israele e pronunziava giudizi e faceva giustizia a tutto il suo popolo” (*2 Sam* 8,15)». Ancora una volta, egli ricorre a un interrogativo esplicativo sul perché il giudizio e la carità normalmente non vadano di pari passo, poi risponde, quindi commenta: «Che tipo di giudizio è accompagnato dalla carità? La risposta è: il compromesso». L’aggiudicazione non coinvolge la carità, in nessun senso. Il processo non implica che nessuno doni più di quanto debba, o accetti meno di quanto meriti. Pertanto, le parti ottengono (e danno) il giusto, vale a dire i loro diritti e doveri, niente di più e niente di meno. Al contrario, nel fare un compromesso, le parti fanno più di quanto non debbano fare, accettano meno di quanto abbiano diritto oppure danno più di quanto sono obbligati a dare. Questa è la natura stessa della mediazione. In altre parole, le parti vanno oltre la lettera della legge, di là da ciò che è strettamente richiesto, oltre la chiamata del dovere, e questa è l’essenza stessa della virtù chiamata carità. Quando un compromesso è mediato e confermato dalla corte, allora ci sono giudizio e carità allo stesso tempo<sup>73</sup>.

Dall’insieme di questi argomenti appare evidente come la soluzione della mediazione fosse quella che meglio si adattava a una vicenda in cui la corte era composta da rabbini tradizionali e da santi decisori chassidici, e la vera posta in gioco era – oltre all’accertamento dell’identità di uno straniero – la

<sup>73</sup> R.A. Baruch Bush, *Mediation and Adr: Insights from the Jewish Tradition*, in «Fordham Urban Law Journal», Vol. 28, 2000-2001, No. 4, pp. 1007-1015, online in [https://scholarly-commons.law.hofstra.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1400&context=faculty\\_scholarship](https://scholarly-commons.law.hofstra.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1400&context=faculty_scholarship).

preservazione della santità della vita comunitaria e della sua leadership. In questa prospettiva, un giudizio di aggiudicazione avrebbe rischiato di inasprire i sentimenti dei soccombenti, piuttosto che ripristinare la condizione di armonia perduta.

*5. Conclusione. Ermeneutica giuridica del caso Yoshe Kalb: potere della superstizione o senso sociale della giustizia?* È giunto il momento, per chi scrive, di delineare la propria interpretazione della storia e della concezione del diritto e della giustizia che essa rivela. Come anticipato, il *topos* storico-giuridico dello straniero dalla doppia identità è qui completamente immerso nella tradizione giuridica ebraica. Tale contestualizzazione rappresenta la chiave dell'interesse che questa versione presenta per il lettore odierno: la compenetrazione tra materiale letterario, diritto talmudico e cultura religiosa garantisce infatti una cornice giuridico-ermeneutica che consente di scandagliare la mentalità dei personaggi in scena, in relazione al contesto storico e alle loro comunità di interpretazione, fino a far emergere il peculiare sentimento di giustizia che ha sorretto e governato il mondo delle comunità chassidiche orientali. In questa prospettiva che, come accennato in precedenza, è storico-giuridica piuttosto che critico-letteraria, si deve tuttavia dar conto di almeno un elemento della poetica di Israel Joshua Singer. Questi non offre nessun indizio per chiarire quale sia il suo giudizio sul mondo chassidico e sulle sue istituzioni religiose, giuridiche, politiche e sociali. Egli racconta le vicende in modo imperscrutabile; il suo sguardo indulge sul sistema dell'autogoverno delle comunità ebraiche orientali facendo solo intuire come molti dei suoi presupposti e delle sue formalità appartengano al passato, o si collochino all'interno di una dimensione culturale che è tanto autoreferenziale quanto inconsistente e vuota. A volte, pare addirittura suggerire l'idea che la mentalità e i valori del chassidismo rappresentino una realtà anacronistica, basata sull'ignoranza e sulla superstizione, all'interno della quale i protagonisti delle vicende raccontate si trovano imprigionati. Secondo Anita Norich:

Mentre l'intero mondo ebraico si interessa all'identità di Nachum/Yoshe, tutti gli strati sociali e intellettuali rivelano i loro limiti. Gli oppositori degli *chasidim* si scambiano lettere degne di nota più per i saluti iperbolicamente utilizzati che per il loro contenuto. Queste missive sottolineano fino a che punto l'autorità religiosa rappresenti un vuoto sistema semiotico piuttosto che un sistema morale. [...] la parata di fatue parole accomuna tanto i rabbini tradizionali quanto i rabbini chassidici, poveri di abilità

linguistiche ma ricchi di titoli altrettanto ornati, e perfino i *maskilim*, gli empi, i laici, il governo austriaco<sup>74</sup>.

A parere di chi scrive, questa critica – pure presente – non sfocia mai in una condanna esplicita e chiara, anzi, l'esito finale e sorprendente della vicenda può instillare nel lettore il dubbio che la sua chiave di lettura sia custodita nella tessitura del sistema semiotico del chassidismo, all'interno del quale tutti i protagonisti si muovono e trovano la propria straordinaria dignità esistenziale. Tale codice culturale può svelare, ove letto in profondità, una misura di giustizia sociale inaccessibile agli occhi dei moderni e tuttavia capace di preservare l'ingenuità, la purezza, l'armonia, la santità ultramondana propria di un *mondo che non c'è più*.

Come detto più volte, tra i rischi maggiori che si corrono nell'analizzare il caso di Yoshe Kalb vi è quello di applicare al processo le categorie giuridiche della modernità. Così, aspettarsi, ad esempio, che la vicenda giudiziaria si debba concludere con un'aggiudicazione chiara, con una decisione formale da parte del tribunale che accerti la verità processuale e, su queste basi, applichi la legge sarebbe semplicistico e fuorviante. Inoltre, se è vero che sarebbe un errore utilizzare le categorie giuridiche moderne per comprendere il processo chassidico, altrettanto sbagliato sarebbe *non utilizzare* le credenze e le superstizioni proprie della mentalità chassidica. E in effetti, quel giudizio che sembrerebbe avere un esito insolito agli occhi di un lettore contemporaneo può considerarsi invece in armonia con la rappresentazione della giustizia dei *chassidim*. Come detto, il punto di svolta del processo è dato dall'entrata in scena del santo di Lizhane, uno dei membri del collegio giudicante, che era stato così ritratto al suo arrivo nella cittadina di Nyeshev:

Arrivò il Santo di Lizhane, più famoso per la sua devozione che per la sua cultura; nei libretti che aveva scritto in gran numero, non faceva altro che proibire e intimare. Godeva di una grandissima reputazione; gli ebrei volevano trasformarlo in un rabbino taumaturgo e venivano a consultarlo nella maniera chassidica, ma lui non voleva saperne<sup>75</sup>.

Egli impersona lo *tzadik* e santo chassidico per eccellenza, riverito e umile al tempo stesso. È lui ad avere l'intuizione fatidica che rinvia in Yoshe non un mentitore, né un mentecatto, ma la reincarnazione del morto Nachum. Le sue parole, già citate, sono adesso in grado di rivelarci il senso più nasco-

<sup>74</sup> Norich, *Homeless Imagination*, cit., p. 29.

<sup>75</sup> Singer, *Yoshe Kalb*, cit., p. 259.

sto della storia e l'idea peculiare di giustizia che struttura, pervadendolo, il racconto: «Tu sei un morto errante nel caos del mondo!»<sup>76</sup>. Una frase oracolare e agghiacciante, che individua in Yoshe un'anima morta reincarnata: nel significato particolare che questa affermazione assume all'interno della comunità dei *chassidim* si cela la chiave della mediazione giuridica. Il santo intuisce, e poi accerta attraverso le testimonianze, che Yoshe/Nachum passa le sue notti a vagare per i cimiteri. Questa scoperta, di colpo, reinquadra i fatti all'interno della cornice religiosa del *gilgul*, l'eterno pellegrinaggio<sup>77</sup>, concezione teologica della teoria della trasmigrazione delle anime, ammessa dal chassidismo che con la sua diffusione aveva cambiato la percezione della morte nelle comunità ebraiche dell'Europa orientale. In sostituzione della credenza che vedeva nei cimiteri luoghi infestati da demoni, per i *chassidim* i cimiteri erano spazi sacri in cui percepire la presenza dello *tzadik*. Si era rapidamente radicata la convinzione che le tombe potessero essere siti che facilitavano la contemplazione delle anime degli *tzadikim* e, al tempo stesso, potessero garantire la riunione con le anime dei santi, attraverso il processo di «ascensione dell'anima» (*aliyat neshamah*) noto alla teologia del chassidismo. Si erano così progressivamente diffusi il culto delle tombe degli *tzadikim* e i pellegrinaggi dei *chassidim*, desiderosi di fare visita ai loro santi. Il pellegrinaggio consolidava l'aura di sacralità che circondava le dinastie dei leader e legittimava ulteriormente la loro figura di fronte alle generazioni future di seguaci. Questo grappolo di credenze si era formato nel XVIII secolo coi primi insegnamenti dei maestri, si era poi trasmesso oralmente, alimentando forme spontanee di devozione popolare, per raggiungere la massima diffusione nel XIX secolo, periodo in cui è ambientato il racconto, confluendo infine nelle leggende e negli aneddoti della letteratura chassidica<sup>78</sup>.

Agli occhi di un lettore odierno, le attestazioni del santo mediatore di Lzhane, secondo cui nessuno tra i testimoni ha mentito, pur essendo le loro testimonianze in contraddizione le une con le altre, e la dichiarazione che Yoshe e Nachum sono la stessa persona, perché l'uno la reincarnazione dell'altro, potrebbero apparire irrazionali e incongruenti. Certo, esse spingono a chiedersi quale sia la dimensione di razionalità e di congruenza sulle

<sup>76</sup> Ivi, pp. 272-273.

<sup>77</sup> Cfr. G. Scholem, *La figura mistica della divinità*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 173 sgg.

<sup>78</sup> Cfr. Biale, *Hasidism*, cit., p. 200. Questo tema è esplicitato nella narrativa chassidica anche in J. Langer, *Le nove porte. I segreti del chassidismo*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 165-167 e 185.

cui basi giudicare l'episodio, se quella odierna e secolarizzata, oppure quella mistica e popolare delle comunità chassidiche dell'Europa orientale del XIX secolo. La dichiarazione del santo avviene nella maniera propria di un «intimo del Cielo» che, mentre fa la rivelazione decisiva, trema di fervore mistico. La soluzione da lui prospettata attinge più all'immaginario popolare che alla legge ebraica ma, al tempo stesso e con immediata evidenza, indica una strada per sanare un conflitto tra fazioni che sembrava ormai inconciliabile. Pertanto, agli occhi degli altri membri del tribunale, della comunità e di un lettore partecipe della cultura chassidica, la spiegazione del santo di Lizhane è tutt'altro che incomprensibile. Egli trae elementi dalla realtà dei fatti e dalle testimonianze rese e conclude individuando nello sciocco Yoshe che vaga nei cimiteri durante la notte e che recita i *Salmi* «un morto errante nel caos nel mondo». Una simile argomentazione non sarebbe stata affatto incredibile o irrazionale poiché interamente in linea con le credenze dell'epoca e, nella misura in cui essa fosse stata richiamata da un santo, sarebbe potuta diventare un legittimo elemento di argomentazione processuale.

Attingendo all'immaginario della giustizia e lasciando da parte la prospettiva di una applicazione rigida dell'*halakhah*, il santo di Lizhane realizza propriamente un'operazione di mediazione giuridica nei limiti sanciti dal diritto talmudico, nonostante le testimonianze fossero state già prestate e il giuramento esperito. Il suo intento è di pacificare la comunità piuttosto che di accertare una verità processuale. La determinazione finale su Yoshe Kalb, quella di essere un *gilgul*, un'anima morta, rappresenta l'estremo tentativo di spiegare su un piano metafisico quello che non può essere compreso su un piano mondano<sup>79</sup>.

Ormai dovrebbero essere chiari gli sfondi e i significati del meccanismo in virtù del quale la controversia descritta nel racconto di Israel Joshua Singer si ricompone: la mediazione processuale del santo di Lizhane, con le sue caratteristiche specifiche, rappresenta, costituisce, diventa – essa è – espressione perfetta del processo di adesione di una comunità allo *tzadik*, il quale a sua volta svolge il ruolo di intermediario tra le esigenze materiali e spirituali dei *chassidim* e il Cielo. Il suo mandato incarna, in tal senso, due principi chiave dell'ebraismo, quelli di giustizia e di santità, i quali richiedono continuamente una mediazione personificata nei comportamenti della comunità, poiché se, da un lato, la giustizia è pienamente immersa

<sup>79</sup> Cfr. Norich, *Homeless Imagination*, cit., p. 28.

nelle cose del mondo, la santità richiede da esso un certo distacco<sup>80</sup>. Per il tramite della mediazione processuale del santo di Lizhane, tutti i membri della corte e gli altri *chassidim* realizzano il senso proprio dell'esperienza della giustizia sociale che si attua nel ripristinare la pace all'interno della comunità ebraica, ponendo termine allo scandalo causato dalla comparsa di Yoshe e dalla sua presunta bigamia. La soluzione che il santo di Lizhane dà alla controversia non è affatto irrazionale, ma ispirata dall'empatia dello *tzadik* e proiettata al soddisfacimento dei bisogni spirituali ed emozionali della comunità<sup>81</sup>. Essa si inscrive all'interno del sistema semiotico per mezzo del quale l'autorità del tribunale rabbinico si autoregola. La mediazione si colloca su un piano simbolico assolutamente coerente con le premesse culturali in base alle quali le comunità chassidiche erano nate, si erano diffuse e autoregolamentate<sup>82</sup>, e quindi risulta non solo la più adeguata ma anche la più efficace. Nella mentalità chassidica, come detto, la giustizia non coincide con l'accertamento e l'applicazione della legge, quanto nel trascendimento «mediato» della legge da parte dello *tzadik*. Il senso della giustizia ebraica nella dimensione del chassidismo, pertanto, non va ricercato nell'applicazione pedissequa delle regole, né nell'accertamento della verità dei fatti, né nell'irrogazione della sanzione divina per violazione del giuramento. Piuttosto, va rintracciato nell'intuizione carismatica e sovrannaturale che ricompone l'armonia della comunità attorno a una credenza condivisa, anche a scapito della realtà, anche lasciando l'*halakhah* da parte. In questo caso, il trascendimento della legge si realizza in funzione di uno *standard* di verità e di giustizia più alta di cui lo *tzadik* è l'interprete sociale. Così, in modo solo apparentemente paradossale, sebbene tutta l'esperienza religiosa ebraica sia caratterizzata dall'*halakhah*, dal rispetto di regole, comandamenti e obblighi, tuttavia la giustizia – il valore che incarna la sintesi di questo sistema – consiste nell'andare «di là dalla soglia della legge» (*lifnim mishurat ha-din*). L'espressione può anche valere alla lettera: «prima, sopra e dinanzi alla misura del giudizio», come interfaccia del diritto e quasi sua trasgressione o suo oltrepassamento. In un libro profondo e avvertito sulla connessione tra etica e *halakhah* nel pensiero rabbinico, lo studioso Massimo Giuliani spiega:

<sup>80</sup> Cfr. sul punto S. Maimon, *On a Secret Society, and Therefore a Long Chapter*, in *Essential Papers on Hasidism*, cit., p. 22.

<sup>81</sup> S. Schwarz, *Judaism and Justice: The Jewish Passion to Repair the World*, Woodstock, Jewish Lights Publishing, 2006.

<sup>82</sup> Norich, *Homeless Imagination*, cit., p. 29.

L'endiadi biblica *mishpat u-tzedaqà* – ossia «diritto con giustizia», che troviamo ad esempio in Ezechiele 33 – già tiene in tensione il diritto come misura legale e la giustizia come un *quid* che anima e deve risiedere nel diritto ma che, in qualche modo, gli va oltre o gli sta prima come presupposto e fondamento<sup>83</sup>.

Inoltre, Giuliani precisa ancora:

La tradizione elogia frequentemente coloro che vanno «sopra e al di là» del loro dovere legale, allorché ciò beneficerà qualcun altro. [...] Alti elogi morali, nella letteratura rabbinica, sono riservati a chi sviluppa standard etici che chiedono più di quello che chiede la legge. Il termine è *middat chassidut*, ovvero «la misura della pietà», che significa un livello di comportamento morale che caratterizza – e che si aspetta – da certi individui esemplari ma che non è comune – né ci si aspetta che lo sia – nella maggioranza delle persone<sup>84</sup>.

La sorprendente conclusione della vicenda, quindi, rappresenta l'espressione di un'esperienza di giustizia che si concretizza nella dimensione del vivere sociale, storicamente e localmente situato. Solo all'interno di questa dimensione, il valore della giustizia si immerge nella storia e nella legge e diventa capace di generare effetti sulle persone. Ricreato in ogni singolo frammento di pratica sociale e celebrato nei luoghi in cui la legge esprime il suo massimo potere di determinazione (tribunali, carceri, consuetudini ecc.), il senso sociale di giustizia elude l'eternità e si manifesta nella sua temporaneità, legato a un momento particolare e a una scala di valori inverata nella società. In questo modo, la giustizia da «visione» diventa perseguitabile, determinabile, applicabile: incarnata in un *corpus* di regole e regolamenti sociali, la giustizia cessa di essere una promessa per diventare essa stessa una regola per l'azione, un potere motivante, una realtà giuridica.

<sup>83</sup> M. Giuliani, *La giustizia seguirai. Etica e halakha nel pensiero rabbinico*, Firenze, Giuntina, 2016, p. 77. Sulla figura degli *tzadikim*, cfr. Etkes, *The Zaddik*, cit., pp. 159 sgg.; Faierstein, *Personal Redemption in Hasidism*, cit., pp. 214 sgg.

<sup>84</sup> L.E. Newman, *An Introduction to Jewish Ethics*, Upper Saddle River, Pearson Education, 2005, pp. 113-114.

