

Regno di Dio e città terrena nell'Antico Testamento*

RICCARDO DI SEGNI^o

«In quei tempi morì il re d'Egitto e i figli d'Israele sospirarono per il lavoro e gridarono. E il loro grido salì al Signore per il lavoro (Dio ascoltò il loro grido, si ricordò del suo patto con Abramo, Isacco e Giacobbe)» (Es 2, 23).

Questo brano è tratto dal secondo capitolo dell'Esodo. Gli ebrei sono in Egitto sottoposti a pesante schiavitù. Mosè è già comparso sulla scena. Ha ucciso l'egiziano ed è fuggito in Madian. Il racconto biblico, dopo la parentesi della fuga, torna alla schiavitù egiziana. Si parla della morte del Faraone e subito dopo si riferisce un peggioramento della condizione di oppressione. Secondo la esegesi tradizionale ebraica non c'è niente di casuale nel testo biblico.

Se B viene dopo A vuol dire che deve esserci un rapporto tra A e B, anche se sfugge a una prima lettura. Per cui anche nel nostro brano, che accosta la morte del sovrano al peggioramento della situazione, i due eventi sono concatenati. Ma in che modo? C'è una interessante risposta, proposta da uno dei grandi maestri dell'ebraismo del XVIII secolo, il polacco Gaon di Vilna. La spiegazione è illuminante sul rapporto critico che la tradizione ebraica ha conservato con l'idea dello Stato e del potere.

Il Gaon propone un'attenta lettura del primo capitolo dell'Esodo nel quale il Faraone dà ordine alle levatrici di uccidere ogni maschio nato da madre ebrea. Le levatrici disobbediscono, e si giustificano dicendo che le ebreë sono troppo rapide a partorire. Quando le levatrici arrivano il bambino è già nato. Il Faraone si accontenta di questa risposta. Ma è una situazione strana perché non si capisce, a prima vista, che scusa sia quella addotta dalle due donne. Che differenza c'è tra uccidere il neonato qualche minuto prima, o dopo? Eppure qua sta il nocciolo della questione. In effetti l'ordine del Faraone riguarda il momento più critico del parto (cf v. 16) in cui è facile che il bambino possa morire per cause naturali. È qui che le levatrici devono agire subdolamente. I bambini devono essere soppressi, ma la cosa non deve apparire come un crimine, ma come un evento naturale. In altri termini il potere non deve comparire in pubblico come omicida, ma deve mascherare le sue azioni sotto una parvenza di legalità che conservi le apparenze. Sotto le vesti di ordine, continua a covare il marcio, sostenuto appunto da chi si proclama suo difensore. Questa situazione, tuttavia, non si protrae indefinitamente. Ci sono momenti in cui il potere getta la maschera. È quando per esempio muore il responsabile della politica che garantisce l'ipocrita conservazione delle apparenze. È quello che succede appunto quando muore il faraone. In quel momento le forze di oppressione nascoste si rivelano apertamente, senza alcun freno di controllo formale. Per questo il grido e la sofferenza diventano più alti.

Questa spiegazione di Gaon di Vilna, appropriata o artificiosa che possa sembrare, è un documento impressionante sulla sensibilità e lo spirito con cui la tradizione di Israele affronta il problema del potere. Nel contesto religioso ebraico, questa «omelia» sull'Esodo, fatta da un grande mistico, depositario di una tradizione vivente, non è fuori posto né stupisce. Non ci sono illusioni o esaltazioni dello Stato e dell'ordine come valore assoluto, ma è presente una precisa coscienza dei limiti e delle gravi mancanze di queste strutture e di chi le gestisce. Questa sensibilità si protrae fecondamente fino ai nostri giorni. Non per nulla (e questo è solo un esempio) è un ebreo ad affermare oggi

* *Regno di Dio e città terrena*. Atti della XVI Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.9 La Mendola (Trento), 4-12 agosto 1978, elle di ci, Leumann (Torino) 1979, 39-53.

^o RICCARDO DI SEGNI – Rabbino – Docente al Collegio Rabbinico – Medico – Roma, *Ibidem*, 9.

quanto segue: «la legge e l'ordine sono sempre e ovunque la legge e l'ordine che proteggono la gerarchia stabilita; è insensato invocare l'autorità assoluta di questa legge e di quest'ordine contro quelli che soffrono a causa sua e lottano contro di essa, non per ottenere vantaggi materiali e per desiderio di vendetta, ma per la loro parte di umanità».

La citazione è di Marcuse in *La tolleranza repressiva*. È dubbio che conosca il pensiero del Gaon di Vilna, ma alcune sue analisi e conclusioni sono certamente in armonia con le scelte ideologiche della comunità ebraica e della sua storia.

Il rapporto dinamico, costantemente critico, con la « città terrena » inizia e si sviluppa nelle linee fondamentali nella letteratura biblica. Fin dalle prime pagine sono formulati giudizi precisi e chiari. Il capitolo undici della Genesi rivela già le prime tensioni. È la storia della costruzione di una città in una valle della terra di Shinar.

Al v. 4 gli uomini dicono: «Orsù, costruiamoci una città, e una torre, la cui cima sia in cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci sulla faccia di tutta la terra». Ma Dio scende a «vedere la città e la torre che avevano costruito i figli dell'uomo» e considera necessaria una misura correttiva: la moltiplicazione delle lingue e la dispersione dell'umanità sulla terra.

Della vasta problematica sollevata da questo brano ci interessa qui la crisi che si sviluppa tra l'agglomerato umano organizzato in città, con le sue tensioni e i suoi problemi e l'intervento punitivo di Dio che evidentemente non considera positivamente certi sviluppi. Nella sostanziale oscurità del testo, è indispensabile rivolgersi alle fonti tradizionali per avere un'indicazione di come l'episodio sia inteso nella comunità e quale insegnamento se ne voglia trarre. Sarebbe facile, ad esempio, interpretare l'avvenimento nel senso di un monito al progresso tecnico della civiltà come nell'episodio dantesco di Ulisse dove «noi ci allegrammo e tosto tornò in pianto», ma l'orientamento interpretativo ebraico rifugge da queste conclusioni, rifiuta una condanna semplicistica del progresso, si concentra piuttosto nell'esame dei rischi derivanti da esso per l'uomo.

Secondo un'analisi rabbinica, cosa vide appunto Dio quando scese a vedere la città? Vide gli uomini sulle impalcature della torre che si passavano in catena le pietre da costruzione. Se una pietra cadeva, tutti si lamentavano, ma se cadeva un uomo, nessuno si dispiaceva.

Di fronte a tale aberrazione si scatenò la punizione. È bene evidente in questa interpretazione la denuncia delle degenerazioni dell'organizzazione produttiva che preferisce il profitto al bene dell'uomo ed elimina la sua dignità facendone un numero in una catena di montaggio. L'organizzazione umana, quindi, non deve trasformarsi in una macchina mostruosa di svilimento dell'individuo. Una città raccolta con questi presupposti non ha ragione di esistere e per questo, appunto, viene dispersa.

Un'evoluzione ulteriore di questa concezione è nelle pagine successive che parlano della distruzione di Sodoma e Gomorra. L'episodio sta a sottolineare il principio per cui la città dove ormai non c'è più posto per la giustizia ed è completamente degenerata perde il diritto alla esistenza. La stessa idea era stata enunciata nella storia del diluvio. La differenza importante è tra distruzione totale e distruzione parziale. A Sodoma la rovina colpisce solo un nucleo limitato di umanità! Esiste quindi, accanto al concetto della severità divina nella logica della giustizia, l'elemento della possibilità della salvezza che si basa sulle capacità dell'uomo di costruire un mondo giusto. Qua si inserisce un nuovo concetto: è sufficiente un nucleo elementare di uomini giusti per assicurare la salvezza alla società che li

ospita.

È questo il senso del dialogo tra Abramo e Dio in Genesi 18.

L'idea trova una stimolante conferma in una interpretazione rabbinica di una norma liturgica. In Es 30, 34-38 è prescritta la ricetta per la produzione del *Qetoret*, il profumo usato nel culto del santuario. Secondo la legge biblica, sviluppata e precisata da quella rabbinica, il profumo doveva essere preparato con quantità e qualità di ingredienti rigorosamente precise: era assolutamente proibito aggiungere o modificare la ricetta in qualsiasi modo, nonché usare il profumo per scopi profani. I rabbini notarono che uno degli ingredienti prescritti, aveva un ruolo molto strano nel composto. Il prodotto finale aveva un odore particolare, raffinatissimo, ma c'era un singolo ingrediente che all'inizio della produzione si distingueva per il suo cattivo odore. Puzza. Di qui si deduceva un principio generale. L'ingrediente che da solo puzza, ma nell'insieme profuma, rappresenta la parte negativa della comunità. Da sola, lasciata a se stessa, questa non può che degenerare. Ma messa insieme al resto del popolo, contribuisce ad un insieme positivo. L'insegnamento quindi sostiene la necessità di rifiutare il principio della emarginazione dell'elemento negativo, e di accogliere chiunque in un insieme dialettico. Nessuno d'altra parte può pretendere di essere tanto giusto da autorizzarsi ad eliminare dalla società chi ritiene colpevole. Bastano appunto dieci giusti a salvare una città.

Un insegnamento talmudico sostiene che il Messia arriverà nella generazione in cui tutti saranno giusti o tutti saranno colpevoli (*Rab. Sanhedrin* 91 a). La prima possibilità è ovvia: un mondo di giusti è un'epoca messianica. La seconda possibilità è una affermazione di necessità e di speranza. Peggio di così non si può andare: è inevitabile che a quel punto si risalga la china. Resta esclusa la terza possibilità: quella di una società in cui sono mescolati giusti e malvagi: che non è altro che il mondo in cui ci si trova a vivere, ma che va accettato appunto perché rappresenta l'unica situazione che contiene gli elementi di dinamismo creativo, dove è possibile agire. L'isolamento dei giusti o dei presunti tali, o viceversa dei malvagi, interrompe la progressione e l'interazione.

Proseguendo nel racconto biblico, nelle prime pagine dell'Esodo incontriamo l'episodio chiave per la creazione della comunità di Israele: *l'uscita dall'Egitto*. Mosè si scontra con l'Egitto e il Faraone, realizzando il prototipo del conflitto perenne che nei secoli successivi caratterizza il rapporto tra il profeta d'Israele e il potere. Nel caso particolare il potere è in mano a non ebrei. La storia ribadisce il concetto sovraesposto: la società ingiusta non deve sopravvivere. «Se tu rifiuti di lasciare andare (il mio popolo) ecco io scatenò contro di te le piaghe» (Es 7, 27).

Si noti che il rapporto perenne profeta-potere è già presente, in nuce, nella Genesi. Secondo la tradizione rabbinica, esiste una regola fondamentale che guida la 'lettura del testo biblico: «*M a'asch 'avot Siman ja banim*»: le azioni dei padri sono un segno per i figli. Cioè quello che succede al padre rappresenta un evento successivo nella storia del figlio e dei nipoti, fino a lontane generazioni successive. Attenzione: il principio non è un artificio rabbinico, ma una costante effettiva nel tessuto narrativo. Nel caso particolare l'intera storia della discesa in Egitto: delle sofferenze di Israele, delle piaghe e dell'uscita, del viaggio nel deserto è condensata in un brano della Genesi, che racconta il viaggio di Abramo in Egitto (12,10 - 13,4).

In questo episodio tra straordinarie corrispondenze di particolari, fa contrasto la parte centrale del racconto che descrive il rapimento di Sara, nella corte del Faraone. La donna viene portata via per la sua straordinaria bellezza. Tra parentesi, questo fatto si ripete nella storia del figlio di Abramo, Isacco, in Gn 26, 6-12, a ulteriore conferma della validità del principio esegetico sull'esempio dei padri. Ora c'è da chiedersi, nel confronto tra Genesi e Esodo, essendo ben chiaro che in Genesi è tutta una situazione allegorica, che cosa significa

il rapimento di Sara che rappresenta il corrispondente alla storia della schiavitù? È un discorso aperto suscettibile di diverse interpretazioni. Tra le varie possibilità credo sia interessante considerare il significato attribuito alla bellezza, che emerge in un'altra spiegazione rabbinica. Attenzione: è la bellezza di Israele che attira il potere e che il potere vuole in ogni modo fare sua, sottrarre. Rabbì Johanan, maestro del Talmud vissuto a Tiberiade nel III secolo, riferiva a un episodio particolare la profezia di Ez 37 che parla della valle di scheletri che riacquistano corpi e vita. Si trattava per l'interprete palestinese dei morti della valle di Dura che va dal fiume Eshel a Rabbat. «Quando Nabuccodonosor mandò in esilio Israele c'erano dei giovani che per la loro bellezza oscuravano il sole e le babilonesi quando li vedevano si infiammavano di passione. Lo dissero ai mariti e i mariti al re, che dette l'ordine di ucciderli. Ma le donne erano ancora infiammate di passione e il re dovette ordinare di calpestare e disperdere i corpi» (*Rab. Sahadim* 92b).

Anche qui si tratta di bellezza e il suo significato simbolico e il ruolo attribuitole possono chiarire anche il racconto di Abramo. Le situazioni delle due storie non sono sovrapponibili ma essa scatena sentimenti violenti nel potere che vuole possederla o eliminarla. Ma questa bellezza non è oggetto da possedere impunemente. Né è un valore che può essere eliminato fisicamente. È una struttura eterna, che sopravvive a qualsiasi persecuzione. Per questo anche dopo l'eccidio dei giovani le babilonesi continuavano ad esserne eccitate. In sostanza il simbolo è quello del patrimonio spirituale di Israele che persiste malgrado i colpi.

Riassumendo i dati e trasferendoli nel nostro discorso: nel rapporto dialettico tra Israele e gli altri popoli può essere esercitata una violenza che ha lo scopo di sottrarre la forza vitale della comunità. Ma questa forza è tale da sopravvivere a ogni tentativo di eliminarla. Nell'ambito della problematica della città terrena l'idea sottintesa è che è intollerabile e contraria alla logica del messaggio biblico, una struttura di convivenza umana nella quale si attenta alla dignità umana, non solo fisicamente, ma anche e soprattutto ideologicamente. La violenza culturale, premessa di quella fisica, non deve esistere nella città terrena. Anche se la vittoria della forza è momentanea, il tempo darà ragione all'idea perseguitata.

La storia ebraica nella Bibbia e dopo, è una testimonianza vivente di questa dialettica. La coscienza di questo dato è già presente negli antichi testi. Si consideri ad esempio il Salmo 20 e le constatazioni del v. 9: «Essi (i nemici violenti, forti di mezzi materiali, contrapposti a quelli spirituali di Israele) si sono piegati e sono caduti, e noi siamo sorti e diventati forti».

Torniamo al racconto dell'Esodo. L'uscita dall'Egitto non è un avvenimento a sé stante, ma è seguito dalla promulgazione del decalogo sul monte Sinai. La successione degli eventi dimostra la necessità di creare una struttura alternativa a quella egiziana contestata e colpita; che la abolizione della oppressione e la istituzione della legge divina sono associati necessariamente. Inoltre riveste particolare importanza la sede della rivelazione. I maestri sottolineano come la legge fu data in una terra di nessuno, nel deserto. Questo perché nessuno si potesse arrogare il vanto di considerare la parola divina come patrimonio particolare di una terra e di una nazione. Ma anche per sottolineare un concetto chiave: il diritto di un popolo alla terra non è assoluto, ma condizionato a un comportamento corretto. La legge può esistere anche al di fuori di una terra abitabile, e solo se viene messa in pratica, il territorio - elemento integrante della città, appunto come sede terrena e stabile - sarà concesso. Si legga a proposito tra i tanti brani che ribadiscono questo

principio, Dt 11, 13ss entrato nella preghiera quotidiana. Anche di questo principio - es. perdita della terra se la società non la merita - la storia di Israele è una testimonianza vivente.

Da quanto finora si è detto, emerge chiaramente che l'ideale a cui aspira la tradizione ebraica è una società libera dall'oppressione, dalla discriminazione, che rispetta la dignità dell'uomo e mette in pratica la volontà divina.

L'organizzazione della società, l'esercizio dell'autorità sono condizionati da queste regole. Il Deuteronomio al capitolo 16 (18-20) e 17 (8-20) stabilisce l'istituzione in tutte le città di tribunali e di controllori (*shotrim* letteralmente poliziotti), formula l'obbligo di obbedire a un potere giuridico centrale, e stabilisce la punizione del re. È ben esplicito in questi brani l'obbligo assoluto, per gli apparati giudicanti, di osservare scrupolosamente una linea di giustizia. Per quanto riguarda la massima autorità - il re - questi obblighi sono ulteriormente ribaditi dalle raccomandazioni di tenere presso di sé un libro della legge per «non innalzare il suo cuore al di sopra dei suoi fratelli e non allontanarsi dagli obblighi»... e «prolungare la durata del suo regno».

Emerge qui l'idea che sarà il filo conduttore di tutta l'opera profetica, per cui le autorità che guidano il popolo devono essere i massimi garanti del rispetto della giustizia. La loro esistenza e permanenza nella carica - come quella del popolo nella terra - è giustificata solo se metteranno in pratica questi ordinamenti. È importante sottolineare come il brano del Deuteronomio e in particolare i versetti 14 e 15 del capitolo 17 siano intesi nella tradizione ebraica. Il testo dice: «Quando arriverai nella terra che il Signore tuo Dio ti dà, la possiederai e vi ti insedierai, e dirai: voglio mettere su di me un re come tutti i popoli che sono intorno a me. Metterai (*Somtasim*) su di te un re che sceglierà il Signore tuo Dio tra i tuoi fratelli». Per la legge rabbinica, in apparente contrasto con la lettera del testo, la nomina del re non è un diritto, ma un dovere. Con questo atteggiamento la tradizione legale ha voluto chiudere una secolare polemica sulla concezione regale. Una polemica, che tra l'altro, continua a divampare nella critica biblica recente. Si tratta di capire quale è la posizione dell'antico ebraismo sul problema del regno.

È una istituzione gradita, auspicabile, positiva? In effetti, nell'esame dei vari testi emergono dati contraddittori. Ci sono da una parte numerose fonti che parlano in favore della necessità di un'autorità centrale: si pensi al ritornello del libro dei Giudici: «In quei tempi non c'era re in Israele, ciascuno faceva quello che gli pareva»; o al brano in Nm 27, 15ss: «Mosè così parlò al Signore: che il Signore, Dio degli spiriti di ogni creatura, nomini un uomo sulla comunità, che esca e che entri davanti a loro, che li faccia uscire e li conduca, perché non sia la comunità di Israele come un gregge che non ha il pastore».

Dall'altra parte come brano paradigmatico, segno di una irriducibile posizione antimonarchica, si cita il famoso discorso di Samuele (1 Sam 8) che cerca di dissuadere il popolo che manifesta la volontà di nominarsi un re. Ora è probabile che in un momento storico di transizione verso una struttura statale centralizzata si siano manifestate forti resistenze a questo processo. Tuttavia una parte prevalente della critica è d'accordo a sostenere - e con questo ha dalla sua parte la tradizione rabbinica - che non esiste una sostanziale e duratura opposizione della cultura ebraica all'esistenza di una organizzazione di potere centrale. Fermo restando questo principio, la tradizione conserva come punto di riferimento centrale la tesi principale di Samuele (1 Sam 12,12): «Il Signore è il vostro re». Da questo punto di vista la massima autorità dello stato è un'istituzione potenzialmente offensiva di Dio e solo nella misura in cui ne rispetta e ne attua la volontà è tollerata e mantenuta. Il regno è una struttura che risponde a esigenze di difesa come quelle della protezione militare e l'organizzazione di un

apparato giudiziario (1 Sam 8, 20); ma non deve diventare un valore assoluto.

D'altra parte risulta che il regno di Dio è l'accettazione da parte della comunità, di Dio come il re vero ed effettivo, quindi come autorità massima a cui fare riferimento.

Non una prospettiva escatologica ma una condizione reale da attuare nella vita di ogni giorno. Da queste premesse si sviluppa il messaggio profetico successivo che si trova davanti all'istituto monarchico come realtà consolidata. Il conflitto re-profeta è ora prevalentemente, ma non esclusivamente, interno al popolo ebraico. Gli sviluppi sono chiari. Davanti alla delusione per l'inosservanza della legge, dei responsabili del popolo in primo luogo, della degenerazione e della violenza, i profeti formulano la speranza di una società basata sulla giustizia, governata da un sovrano fedele allo spirito della sua missione. È questa appunto l'idea messianica per Israele; in questa chiave, ad esempio, la tradizione legge il capitolo 11 di Isaia, («uscirà un rampollo dalla stirpe di Jesse...») descrizione del sovrano giusto e della società da questi governata: «Non faranno del male e non distruggeranno in tutto il monte della mia Santità perché la terra sarà piena della conoscenza del Signore come il mare copre la terra» (v. 9).

Sul ruolo delle altre autorità si legga Ez 34 che condanna l'abbandono dei doveri propri dei capi della comunità e prospetta l'azione alternativa del vero pastore. Le pagine della letteratura profetica presentano un continuo rapporto dialettico e critico tra l'organizzazione e il comportamento della città terrena e l'ideale di accettazione della volontà divina. Ed è anche un conflitto tra l'istituzione, l'apparato, la burocrazia, da una parte e lo spirito libero di critica dall'altra.

Tale opposizione si rivela chiaramente in Am 7, 11ss. Il profeta ha denunciato l'oppressione, lo sfruttamento e i delitti, e ha annunciato la morte del re e l'esilio di Israele; a lui si contrappone Amasia, Sacerdote di Betel, con queste parole: «Visionario, va', fuggitene nella terra di Giudea e mangia là il pane e profetizza là, ma a Betel non continuare a profetizzare, perché è un santuario del re, ed è la casa del regno ». Amos risponde: «Io non sono profeta, né sono figlio di profeta, ma sono allevatore di bestiame e raccoglitore di fichi; e il Signore mi ha preso da dietro al gregge e mi ha detto: Va' e profetizza al mio popolo di Israele». Emergono in questo dialogo due mondi contrapposti: la città degenerata, l'apparato istituzionalizzato e corrotto, il sacerdote portavoce di *religio instrumentum regni*, contro il profeta, il non professionista della religione, ma la persona che ha ascoltato il richiamo. Questa è l'essenza del contrasto: all'*establishment* si oppone l'uomo libero che accetta di slancio il suo dovere: come Eliseo che mentre lavora nei campi vede Elia che passa e gli getta davanti il suo mantello: e allora abbandona il bestiame e corre dietro al maestro che lo chiama (Re 19, 19-20).

Anche qui è ovvio chi vince. Di Israele non è rimasto nella storia niente dell'apparato statale, ma la carica del messaggio profetico è ancora viva e valida. Così anche, dall'epoca della distruzione del secondo tempio non è rimasto nulla dei Sadducei e della leadership sacerdotale collegata al Santuario e agli interessi statali; è sopravvissuta come struttura permanente la tradizione rabbinica.

Qual è la responsabilità dell'uomo nella struttura sociale e nella tensione verso il regno di Dio? È diretta e massima, e gravida di conseguenze. Ne fa fede un racconto nel Talmud che spiega la norma della Mishnà (*Sanhedrin* 2,2) per cui il re non può essere giudicato. Per inciso, il re di cui si parla, è quello di stirpe non davidica; il discendente di Davide può giudicare ed essere giudicato in base a Geremia 21,12. Si tratta in realtà di

una eccezione grave, perché nessuno deve sfuggire al giudizio. In effetti questo era anticamente il principio, ma un episodio storico particolare costrinse a mutare la regola.

Nel Talmud si racconta di un servo del re Jamai che aveva ucciso un uomo. Il presidente del Sinedrio, Shimon ben Shatat, chiese la convocazione in tribunale del re, interpretando la legge di Esodo 21 per la quale quando un toro ferisce e commette danni, in giudizio deve essere portato anche il padrone dell'animale. Il re venne in tribunale e si mise a sedere. Shimon ben Shatat lo invitò ad alzarsi: secondo l'antica tradizione chi compare in giudizio deve alzarsi, non per ossequio ai giudici, ma alla legge divina che rappresentano (come in Dt 19, 17). Il re rifiutò di obbedire all'invito del presidente, affermando che gli avrebbe dato ascolto solo se gli altri membri del tribunale avessero espresso la stessa volontà. Si voltò a destra, e i giudici da quella parte abbassarono gli occhi a terra. Si voltò a sinistra, e i giudici fecero lo stesso. Shimon allora apostrofò così i suoi colleghi: «Voi siete pieni di pensieri, ebbene, venga il padrone di tutti i pensieri e vi faccia pagare il prezzo delle vostre azioni». «Subito venne Gabriele - così finisce la storia che li gettò a terra e morirono». A parte il finale, descritto in termini leggendari, il nucleo del racconto è certamente vero. Vi si esprime la denuncia della condiscendenza dell'apparato giudiziario al potere reale. I giudici, se avessero mostrato coraggio, avrebbero potuto, con il loro fermo comportamento, capovolgere una logica di sopraffazione e rispondere all'arroganza del potere. Hanno invece preferito restare muti, apparentemente immersi in profondi pensieri. Con questo hanno sovvertito, in modo praticamente irreversibile, una regola fondamentale. Hanno creato un precedente per cui l'uomo può sottrarsi alla legge. Hanno decretato la fine del diritto in favore della violenza. Ma le prime vittime saranno essi stessi. È questo ciò che vuole dimostrare la fine del racconto che parla dell'intervento dell'arcangelo Gabriele. Non a caso qui è chiamato solo Gavriel, e non angelo: il nome, spiegano alcuni commenti, ha la stessa radice di *Gevurah*: la forza, come a dire che chi rifiuta di realizzare una società basata sulla giustizia diventa la prima vittima della forza che scatena.

Queste considerazioni propongono il problema fondamentale del rapporto dell'uomo con l'autorità ingiusta. Il messaggio rabbinico, contenuto nella storia che abbiamo discusso e che fa appello a tutti per resistere alla violenza, si riconduce a una precisa tradizione biblica. L'antico Testamento è ricco di esempi di disobbedienza a ordini iniqui che sviliscono la dignità umana. Possiamo ricordare, oltre all'episodio delle levatrici in Esodo 1, di cui si è già parlato, il comportamento di Mordecai nel libro di Ester, che rifiuta di inchinarsi ad Aman che tenta di instaurare il culto della sua persona. Il libro di Daniele porta altri esempi: dall'episodio del rifiuto di consumare alimenti proibiti al primo capitolo, alla storia della fornace e della fossa dei leoni (cap. 3 e 6).

Del resto, non un profeta ha avuto reticenze o timori a parlare chiaro alle autorità e a rinfacciare loro, in ogni occasione, la condotta scorretta; e questo davanti al continuo rischio della propria persona. Se non c'è alcun dubbio su questo principio, bisogna tuttavia verificare se di qui derivi un atteggiamento a priori negativo contro lo stato e ogni forma di organizzazione.

La scelta ebraica si batte su due presupposti. Da un lato non si fa molte illusioni sulla natura dei meccanismi di gestione della cosa pubblica nella città reale. D'altra parte riconosce la necessità della organizzazione statale, come mezzo di controllo elementare di un caos, che altrimenti, nello stato attuale delle cose, sarebbe inevitabile. C'è a proposito un famoso insegnamento rabbinico: «Pregate per la pace del regno, perché se non fosse per il timore che incute, ciascuno divorerebbe vivo il suo compagno». Con questo si anticipa l'«*homo homini lupus*». C'è una constatazione, piuttosto diffusa, anche se non condivisa unanimemente, della

disposizione dell'uomo a commettere il male e sulla sua immaturità sociale che gli impedisce il controllo delle azioni. Di qui la necessità di disporre di un dispositivo di coercizione che imponga il comportamento corretto. Il regno ha quindi una funzione necessaria e positiva che ne giustifica l'esistenza.

L'ebraismo è sensibile al dato del timore che può l'uomo incutere sull'uomo: Rabbi Johanan, maestro del I secolo dell'era volgare, prima di morire, ai suoi allievi augurava che avessero timore di Dio pari a quello che avevano degli uomini. È verosimile che la famosa risposta di Gesù che dice: «Date a Cesare» sia in armonia con la linea rabbinica prevalente che giustifica lo stato in questa chiave. Tuttavia bisogna stare attenti ad inserire l'insegnamento rabbinico nella giusta dimensione e non farne un mezzo, come qualche volta si è cercato di fare, per difendere una concezione reazionaria del potere.

È vero che bisogna pregare per la «pace del regno», ma non è detto che con questo si autorizzi tutto al regno, in cambio di una presunta garanzia di alcuni diritti. Infatti è da vedere cosa si intenda per la «pace» di questo regno e se possa chiamarsi pace una situazione in cui si offende la dignità dell'uomo. La posizione rabbinica sulla città terrena esclude pertanto l'accettazione aprioristica del sistema. Si richiede invece un impegno costante nella verifica, una tensione dinamica che può arrivare anche alla disobbedienza, al rifiuto e alla lotta al sistema, se questo contraddice le basi delle concezioni di dignità dell'uomo e non consente, tra le altre, la libertà religiosa.

Su questo punto, nuovamente, si può dire che l'esistenza di Israele è una prova del principio. È notevole che spesso, ancora prima che la comunità ebraica prenda coscienza del problema, lo stato, l'organizzazione, la struttura politica o religiosa che offendono l'uomo, vedano automaticamente nella stessa esistenza di Israele un nemico nei loro confronti che deve essere distrutto. Questa situazione si ripete da secoli, sempre con gli stessi meccanismi. Il Faraone in Esodo 1, invitava i suoi tecnici di potere a trovare dei modi per impedire che il popolo ebraico aumentasse perché secondo lui se ci fosse una guerra, «si aggiungerà anche lui ai nostri nemici, combatterà contro di noi e andrà via dal paese». Sembrano le stesse parole di un appunto di Mussolini alla dichiarazione della razza del 1938, nella quale affermava: «L'ebraismo mondiale ... è stato l'animatore dell'antifascismo in tutti i campi e l'ebraismo italiano interno e fuoriuscito è stato unanimemente ostile al fascismo». Sul regime il Duce diceva: «L'ebraismo italiano non lo può sinceramente accettare perché è antitetico a quella che è la psicologia, la politica, l'internazionalismo di Israele. Tutte le forze antifasciste fanno capo a un ebreo: l'ebraismo italiano è in Spagna, dall'altra parte della barricata».

La realtà, purtroppo, non era esattamente come la dipingeva il dittatore: ma tanto più impressiona il suo timore verso gli ebrei, come nemici ideologici del sistema, timore espresso in uno schema logico e formale simile a quello di secoli lontani. Il fatto è che le idee sono sostanzialmente incompatibili, anche se sovente la comunità stenta a prendere atto di questa realtà. Il discorso però non può fermarsi oggi ai regimi dittatoriali. Si noti che i profeti continuavano a inveire anche ai tempi del re Ezechia, che nella sua condotta poteva rappresentare un modello ideale di re corretto e ispirato. Questo per insegnare che nessuno ha il diritto di adagiarsi al pensiero di un passato peggiore per accettare acriticamente la realtà presente.

Si è parlato prima di timore dello stato, come dato che ne fa tollerare l'esistenza. Deve essere chiaro che per l'ebraismo questo è solo un momento contingente. Tra le due spinte che dirigono l'azione, il timore e l'amore, l'attenzione della tradizione è tutta proiettata su quest'ultima. Lo scopo dell'educazione è la maturazione della società, e non l'istituzione di un sistema terroristico.

Valga a dimostrazione del concetto questo brano di Maimonide, dalle «regole sul

Pentimento» (*hilkhot Teshuvah*) del suo codice di leggi ebraiche: «L'uomo non deve dire: "Ecco io adempio a un precetto e studio la sapienza per ricevere le benedizioni o per meritare il mondo futuro, oppure mi astengo dalle colpe per salvarmi dalle maledizioni": non è opportuno servire in questo modo il Signore, perché chi si comporta così serve il Signore per timore. Chi invece serve per amore... non lo fa per nessuna cosa al mondo, non per timore del male e non per avere del bene, ma mette in pratica la verità, perché è la verità, e il bene alla fine arriverà necessariamente ... E come deve essere questo amore giusto? È che si ami il Signore di amore grande, più grande, fortissimo, finché la persona sia legata all'amore di Dio e se ne occupi sempre, come se malato di una malattia d'amore in cui l'uomo non può liberare la mente dal pensiero d'amore che sente per una donna».

Una società che sia basata su questo slancio di amore può quindi anche fare a meno del re e della sua azione di coercizione.

Le idee finora esposte trovano una espressione chiara in una preghiera che viene ripetuta quotidianamente al termine del servizio e che rappresenta, proprio per la sua importanza e collocazione, la definizione di un impegno: un programma di realizzazione che corona il senso della vita religiosa. Traduco dalla seconda parte dell'*Aleru*, secondo il rito italiano: «Per questo speriamo in Te, o Signore nostro Dio, di vedere presto la gloria della tua forza, di eliminare gli idoli dalla terra, divinità che saranno distrutte; di correggere il mondo con il regno dell'onnipotente - attenzione a questa espressione: in ebraico: *letaggen olam be malkhutt chaddai* - e tutte le creature invocheranno il Tuo nome, volgendosi a Te tutti i malvagi della terra. Tutti a Te si inchineranno, onoreranno il Tuo nome, tutti accetteranno il giogo del Tuo regno e Tu regnerai su loro in eterno. Perché il regno è Tuo e in eterno regnerai con onore».

Dunque il principio è chiaro: la città terrena deve essere «corretta», aggiustata, organizzata secondo la volontà divina. Il regno di Dio è l'accettazione da parte degli uomini di questa volontà e non è un obiettivo lontano e fuori dalla realtà perché, come dice Mosè in Deuteronomio 30, 11: «Il precetto che io ti do oggi non è assurdo per te e non è lontano da te: non è in cielo, perché si dica: chi salirà per noi in cielo e ce lo prenderà, ce lo farà sentire e noi lo metteremo in pratica ... Perché la cosa è molto vicina a te: sta nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica».