

«Regno come comunione» nell'alleanza dei padri*

RICCARDO DI SEGNI*

«E voi che siete uniti al Signore vostro Dio vivete tutti quanti oggi» (Dt 4, 4).

Una discussione del tema «Regno come comunione nell'alleanza dei padri» presuppone *due chiarimenti preliminari* per comprendere la natura particolare del contesto. Il primo riguarda il *significato di Regno di Dio*. Presso gli ebrei il Regno di Dio indica una società nella quale gli uomini accettano la sovranità divina. Ciò si manifesta in scelte essenziali: il rifiuto dell'idolatria, e il recepimento della volontà superiore, quella che i rabbini chiamano «il giogo».

Quindi Regno di Dio è una società che vede uniti gli uomini nella ideologia e nella prassi intorno a un comune programma di realizzazioni. La seconda precisazione è sul *concetto della comunione*. È molto difficile trovare nella lingua ebraica antica un termine che corrisponda alla implicazione corrente di comunione, nel senso di vincolo che unisce l'uomo a una potenza superiore e attraverso questa gli uomini fra loro. L'assenza del corrispondente linguistico preciso non significa però assenza del concetto. L'idea è presente, ma con connotazioni particolari che la distinguono dal significato comune del termine nel mondo cristiano. Gli antichi testi ebraici usano, ad esempio, le radici dei sostantivi di unità (*Jichûd*), adesione (*dibbûq*), collegamento (*chibbûr*) o il termine alleanza (*berîth*), ora riferiti ai rapporti tra uomini, ora a quello con Dio. La traduzione dei termini è necessariamente approssimativa. Ciò premesso, entriamo nei particolari.

Comunione

Comunione come rapporto con un piano di potenza superiore: quale è la identità di questo piano? La risposta per un ebreo pare ovvia, anche se in realtà non è tutto chiaro come sembra a prima vista. La potenza è inequivocabilmente Dio che si manifesta nella storia. Questa identità esclude con prepotenza ogni altra realtà e segna il destino di Israele perennemente.

Infatti è caratteristica di ogni comunità come tale l'identificazione di valori comuni che giustificano e danno senso alla sua coesione. «Ogni società vive *di* una cultura e *in* una cultura; ... ogni cultura ingloba, proprio in quanto tale... un fattore di trascendenza» (I. Magli, *Repubblica*, 10-1-1979). Questo vale anche per ogni società laica, ed è per questa grave errore, come giustamente rimproverano sociologi e antropologi, rinunciare a tale identità e relegare il piano della trascendenza al privato e al religioso che le sono estranei nella misura in cui non esprimono pienamente la sua cultura.

Nel caso di Israele il discorso è semplice. La trascendenza è l'insegnamento divino, che si propone come momento unificatore. Ariele Low ben Bezalel di Praga (l'autore, secondo la leggenda popolare, del Golem, seconda metà del XVI secolo) afferma senza compromessi: «Israele (nel senso di comunità) non ha di per sé alcuna realtà e alcuna essenza al di fuori del Signore benedetto. E non dire che anche se è parte del Signore è comunque una creazione indipendente; non lo dire: esso è completamente del Signore benedetto tanto che la sua realtà si annulla rispetto al Signore » (*Nétzach Israel*,

* *REGNO COME COMUNIONE*. Atti della XVII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.), La Mendola (Trento), 4 - 12 agosto 1979, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1980, 29-45.

* RICCARDO DI SEGNI – Rabbino – Docente al Collegio Rabbinico – Medico – Roma, *Ibidem*, 11.

cap. 13).

Tutta la storia di Israele conferma questo principio. Israele costituisce una identità solo e finché mantiene un rapporto con la sua cultura di origine consacrata; è la fedeltà a questa «trascendenza» che lo fa sopravvivere nei secoli; ogni altro fattore, etnico, politico, economico, si aggiunge a questo presupposto ma non può escluderlo. I profeti si scagliano contro la casa reale, le istituzioni, lo stato, che la comunità di volta in volta sceglie come punto di riferimento, come trascendenza sacrale comunizzante: e sottolineano la caducità di questi istituti, indicando la reale scala di valori. Difatti tutto viene distrutto, mentre sopravvive la piccola comunità, «il tizzone salvato dal fuoco» (Am 4, 11), sola con il suo reale elemento unificante: nel deserto, nella cattività babilonese, nel lungo esilio, condizioni esemplari di unità nel sacro senza altre strutture aggreganti artificiali. Non c'è salvezza e continuità per Israele, come comunità, al di fuori di questa prospettiva. Nel Salmo 145, che è in ordine alfabetico, il testo ebraico non conserva il verso con la lettera *Nun* (che invece compare nella traduzione dei 70). Un'omelia rabbinica spiega l'assenza in questo modo: la *nun* è l'iniziale del verbo *nafal*, che indica la caduta, come nel verso di Amos (5, 2) che dice: «È caduta e non si alzerà più la vergine figlia di Sion». Il verso è stato quindi ommesso per non ricordare una maledizione.

Comunque, al verso successivo del Salmo (il 14) la speranza ricompare: «Il Signore sostiene tutti coloro che cadono e raddrizza tutti coloro che son piegati». Il senso dell'omelia è questo: per Israele ogni rovina sarebbe definitiva, ogni caduta inarrestabile, se non ci fosse, l'aiuto divino: che è l'unica garanzia di continuità.

Impegno umano e divino

In che modo si realizza questa unità? Il problema va considerato da due punti di vista. Sul piano divino assume un carattere di consegna e di impegno eterno. «Così dice il Signore che pone il sole come luce del giorno, (stabilisce) le leggi della luna e le stelle per la luce notturna, che fa riposare il mare e fremere le sue onde; Signore delle schiere è il suo nome: se queste leggi si sposteranno davanti a me, dice il Signore, anche la stirpe di Israele cesserà di essere un popolo davanti a me per tutti i giorni» (Ger 31, 34-35).

La fedeltà divina assume quindi carattere assoluto e non suscettibile di ripensamenti.

Nella dinamica biblica Dio non colpisce o distrugge mai completamente; quando punisce l'ira si ritrae rapidamente; il Suo patto non è cancellato, tutt'al più è rinnovato in una più completa identità (cf i versi che precedono quelli citati in Geremia; o anche Os 2, 21-22; Ger 2, 1-3).

Davanti a questa disponibilità assoluta, la scelta torna all'uomo e tutto dipende da lui.

Sui caratteri di questa scelta l'atteggiamento ebraico è deciso e inequivocabile: ciò che importa è l'azione, la realizzazione di obiettivi concreti, l'accettazione di una scala di valori. L'esempio classico è in Es 19, 8: «Tutto il popolo rispose *insieme* e disse: tutto quanto ha detto il Signore *faremo*». Quindi: *insieme faremo*. Così come il popolo ebraico diventa tale nel momento in cui la legge è data e accettata: «Quest'oggi sei diventato popolo al Signore tuo Dio» (Dt 27, 9). *Am*, popolo in ebraico, con una radice vicina a *im* con, insieme. La collettività si realizza nella partecipazione e l'impegno.

In Is 1, 10-18 il profeta rifiuta il formalismo dei culti sacrificali e delle assemblee festive, che diventano insopportabili se non sono accompagnate dal rifiuto radicale del male e da precisi impegni di giustizia sociale. La fede, in tutto questo, è secondaria, da sola non conta niente, e gli atti puramente religiosi di contatto con il sacro diventano offese se non sono accompagnati da una corretta gestione dei rapporti sociali: «Le vostre mani sono sporche

di sangue; lavatevi, purificatevi, togliete la malvagità delle vostre azioni da davanti ai miei occhi, cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia, fate felice l'oppresso, giudicate l'orfano, sostenete la contesa della vedova» (vv. 15-17). In questi versi paradigmatici, che hanno frequenti paralleli nella Bibbia è il vero senso ebraico della «comunione». L'unione degli uomini attraverso Dio non è valore astratto. Per essere uniti a Dio bisogna prima unirsi come società: una società dove la violenza del male sia estirpata.

Il collegamento con il piano divino è bloccato e rifiutato a chi nega la giustizia fra gli uomini; non ha più senso. Di qui il significato estremamente concreto di questo concetto di comunione. Il Dio di Israele non è il dispensatore automatico di grazia e l'unificatore senza condizioni dell'umanità: unificatore di che cosa? Fede e spiriti non bastano. Il Dio della Bibbia è il garante di benedizione e di salvezza e l'unificatore degli uomini che vogliono essere salvati, che lottano per instaurare una società diversa, libera dalla sopraffazione. Le porte della preghiera, nella metafora ebraica, sono chiuse a chi ha le mani sporche.

Nella società ebraica, pertanto, il contatto con il sacro non è né prospettiva alienante, né rifugio nel privato, né fuga nell'irrazionale; è il coronamento di una intenzione coinvolgente, come condizione indispensabile, l'impegno nella società.

Rischio e seduzione

Per questo il contatto con il sacro, la ricerca di una comunione, è una prospettiva ambita, ma molto pericolosa. Guai a cercarlo e predicarlo in nome di rapporti umani, se prima questi non sono stati chiariti.

C'è un racconto terribile nel libro del Levitico, spesso trascurato perché poco chiaro o perché si pensa legato a minuzie cultuali. Cap. 10, 1-3: «I figli di Aaròn, Nadàv e Avihù, presero ciascuno il suo turibolo, vi misero del fuoco e sopra del profumo e presentarono davanti al Signore un fuoco estraneo, che non aveva loro comandato. Ed uscì un fuoco dal cospetto di Dio e li divorò, e morirono davanti a Dio. E Mosè disse ad Aaròn: È quello che ha detto il Signore: "Tra coloro che mi sono vicini mi santificherò e al cospetto di tutto il popolo mi onorerò". Ed Aaròn rimase in silenzio». I figli del gran sacerdote muoiono per un errore rituale, apparentemente irrilevante, commesso nel corso del culto sacrificale: un'offerta impropria. Mosè spiega il fatto citando le parole divine. In queste parole, evinte dal contesto, sta forse anche un'interpretazione di tutta la storia ebraica: «Tra coloro che mi sono vicini mi santificherò e al cospetto di tutto il popolo mi onorerò». Come a dire che più si è avanti nella scala del sacro, quanto più la posizione è privilegiata nel rapporto con la potenza divina, tanto più pesante e terribile è la responsabilità. Ciò che è permesso e tollerato ad ognuno non lo è più per chi si avvicina al sacro. È una scelta esaltante ma gravida di rischio, che richiede la massima attenzione. Per questo, tra l'altro, molti maestri spiegano le particolari sofferenze di Israele: chi rivendica un ruolo particolare, se non gli è pari, paga molto di più di una persona normale.

Questa è la prospettiva ebraica della «comunione»: non una tranquilla scelta d'amore, ma una sfida carica di rischio, confortata solo dalla coscienza che la mancanza dell'uomo non interromperà mai la disponibilità divina alla ricerca del contatto.

D'altra parte esiste il potente richiamo, la seduzione per una qualificazione e un potenziamento del ruolo umano che si stabilisce nel legame della comunità con se stessa e con la sua trascendenza.

Il midràsh (*Tanchumà*, *Qedoshim* 5) così commenta il verso di Ger 13, 11: «Come la cinta si attacca ai fianchi dell'uomo, così ho attaccato a me tutta la casa d'Israele»: «Dice il Signore: non sono come l'uomo: tra gli uomini non è concesso a nessuno farsi chiamare con gli

attributi del re; mentre Israele è stato chiamato con il nome del Santo Benedetto; con ogni nome caro a Dio, con lo stesso ha chiamato Israele: si chiama Dio (*Elohìm*) e ha chiamato Israele Dio (Sal 82, 7); sapiente (*chakhàm*) (Gb 9, 4) e ha chiamato Israele Sapiente (Dt 4, 6); amato (*dod*) (Ct 5, 10) e ha chiamato Israele amato (Ct 5, 1); scelto (*bachùr*) (Ct 5, 15) e ha chiamato Israele scelto (Dt 7, 6); fedele (*chasid*) (Ger 3, 12) e ha chiamato Israele fedele (Sal 50, 5); santo (*qadòsh*) e ha chiamato Israele santo (Lv 19, 2); e questo nome vale anche per il futuro».

L'omelia rabbinica mostra in sostanza il prestigioso ruolo che deriva alla comunità dall'essere uniti a Dio, dal quale ci possono derivare tutte le migliori qualità che sollevano e innalzano l'uomo in un processo di identificazione, di *imitatio dei*, fino alla sacralità. Quindi comunione come forza di miglioramento della comunità; altro che prospettiva alienante e irrazionale: la comunione diventa il campo sul quale l'uomo si realizza più pienamente nelle sue migliori potenzialità.

Questo rinnovamento radicale nell'unione con il sacro è sottolineato in un brano talmudico (Bab. *Sanhedrìn* 64 a) che confronta filologicamente le espressioni di Nm 25, 5 e Dt 4, 4. Nel primo caso si parla di unione con una divinità pagana, il *Bàal Peòr* (da cui l'italiano Belfagor), nell'altro dell'unione con il Signore, fonte di vita. Il Talmud fa due esempi per indicare la differenza tra i due tipi di unione che corrispondono a due radici verbali diverse: *tzmd* e *dvq*. La prima, quella idolatrica, è paragonata ad una collana intorno al collo; la seconda, quella con Dio, è simile all'adesione di due datteri. Come a dire che non è possibile per l'uomo un contatto reale con l'idolatria, che è solo male e alienità, e l'unione è solo superficiale, come un monile sul corpo; mentre l'adesione a Dio è un contatto profondo tra due nature che si somigliano e per questo si attirano.

La comunione con la vera sacralità è in sostanza destino e obiettivo consono all'uomo e alla sua natura.

Abramo: comunione e isolamento

Un punto di riferimento fondamentale nelle origini bibliche di questi discorsi è certamente la storia di Abramo. Il patriarca (Gn 12, 1-4) di cui fino a quel punto del racconto si conosce solo la genealogia, riceve l'ordine divino di allontanarsi dalla sua terra, patria e famiglia, per andare in una terra ignota. L'ordine è accompagnato da sette benedizioni. L'ultima è a carattere universale: «In te saranno benedette tutte le famiglie della terra». Il senso di questo «in te» (*bekhà* in ebraico) è variamente inteso: qualcuno afferma che le genti nomineranno Abramo per invocare una benedizione che sia simile a quella ricevuta dal patriarca; per altri «in te» equivale a «per merito tuo», per altri ancora «per tramite tuo». È comunque fuori discussione il carattere universale di questa benedizione che unifica attraverso la scelta e l'esperienza di Abramo tutte le famiglie della terra. Quindi la vicenda del primo patriarca diventa emblematica per tutto ciò che rappresenta. Caratteristica del racconto è una serie di opposizioni nette. C'è la rottura di tutti i vincoli originari dell'uomo - la terra, il luogo di nascita, la casa del padre - e la creazione di un nuovo vincolo di fede. L'opposizione si mantiene anche nei dettagli: Abramo abbandona una dimora fissa in una casa in città, per vagare come nomade nei campi senza stabile residenza, sotto le tende; passa dal noto all'ignoto, dalla sicurezza materiale al dubbio; dal riferimento concreto dell'idolo visibile alla fede nella incorporeità divina. Poi ci sono le opposizioni da un punto di vista umano e sociale, forse le più rilevanti: allontanamento dal nucleo sociale originario ed entrata in una società straniera: quindi isolamento culturale e sociale. Eppure questo isolamento ha

il compenso sul piano dell'incontro col divino, mentre su quello umano lo stare appartati, lungi dall'essere elemento di rottura è fonte di benedizione per tutti, e in tutti i tempi.

« Abramo - scrive A. J. Heschel, in *Passione di Verità*, (Rusconi, Milano 1978, pag. 28) facendo riferimento al pensiero chassidico ci ha dato l'esempio: egli abbandonò la comunità e gli inganni, per vivere in solitudine con la verità. La solitudine genuina è il preludio a una nuova comunità». Allargando il discorso, Heschel dice: «Tuttavia, se non ti ritiri in solitudine ma rimani a far parte del "mondo", devi almeno impegnarti a non ingannare mai te stesso. È evidente che una delle tendenze più forti nell'uomo è quella di ingannar se stesso».

Ecco quindi come questa prospettiva di isolamento e di rifugio nella individualità non assume il carattere di odio per la società: è invece il segno di una ricerca della propria identità e verità, presupposti per la creazione di una società e comunità più genuina.

In questa contraddizione si rispecchia tutta la scelta ebraica: separazione che è ad un tempo unione, particolarismo che è universalità, limitazione che è benedizione. Israele è il «popolo che siede solitario, e tra i popoli non è considerato» (Nm 23, 9). È il «più piccolo tra i popoli» (Dt 7, 7). Eppure la scelta divina si indirizza sul piccolo, sull'isolato, sul misero. Se ne deducono vari principi. L'idea di comunione è il risultato di una dinamica tra particolare e universale. L'universalità indica che è una prospettiva aperta a tutti e comunque esiste sempre una benedizione anche per coloro che non si impegnano in questo disegno.

La particolarità mostra l'altro verso del problema: sottolinea l'importanza della scelta e dell'impegno, e l'oggettivo isolamento in cui si trova chi intraprende una strada tanto difficile. Ciò è valido sia nella esperienza del patriarca quanto in quella del popolo di Israele, quanto in quella di altri popoli; come per le esperienze nell'ambito delle singole comunità. Come un paradosso emerge che la scelta di comunione, che prima si è vista terribile e seducente, è anche una scelta di isolamento. Perché un conto è la comunione formale nella collettività, indicata con un'etichetta unificante, e altro è la scelta reale, che è sempre di contestazione e rifiuto di valori convenzionali. L'isolamento è tuttavia costruttivo, e ha valore se porta benedizione. Il Talmud (Bab. *Shabbàt* 33b) racconta la storia di Shimon bar Iochai, rifugiatosi in una grotta insieme al figlio per sfuggire alle persecuzioni dei romani, che dopo molti anni esce alla luce e vede la gente lavorare nei campi. Il maestro biasima questo dedicarsi alla mondanità del lavoro e ovunque getta lo sguardo adirato il raccolto si brucia.

Ma una voce dal cielo li richiama: «Siete usciti a distruggere il mio mondo? Tornate nella vostra grotta!». Quindi: la vicinanza a Dio deve essere unita all'amore benefico per il mondo. Valgono sempre le massime rabbiniche: «Non ti allontanare dal pubblico» (*Avòth* 2, 3); «Chi si mette al di fuori dalla generalità nega il principio fondamentale» (*Aggadàh* di Pèsach).

L'altra opposizione radicale che emerge dal racconto di Abramo e dalla storia ad esso collegata è tra potenza e maestà divina e miseria e meschinità del prescelto: che è l'isolato, l'emarginato, quello che conta di meno: «Non per essere voi numerosi tra tutti i popoli il Signore vi ha desiderato, perché voi siete anzi pochi» (Dt 7, 7); «Perché così dice l'Alto ed Eccelso che siede in eterno e si chiama Sacro; io starò in alto e sacro, ma con il misero e l'umile di spirito, per far vivere lo spirito di chi è in basso, e far rivivere il cuore agli oppressi» (Is 57, 15). È una scelta che si ricollega alle premesse sociali del discorso della comunione. Il discorso liberatorio del regno si estende, anzi si applica preferibilmente, al diseredato, all'emarginato, al sofferente per ingiustizia. Il Signore con

tutta la sua potenza non entra in alleanza incondizionata con potenti e sovrani, ma è sempre dalla parte degli oppressi (Si rilegga in questa chiave il racconto di 1 Re 21).

Nel processo liberatorio partecipano tutti: cf Ger 31, 7: «Ecco io li porto dalla terra del nord e li raccolgo dalle estremità della terra; tra loro è il cieco e lo zoppo, la donna che concepisce e la partorienti insieme; una grande comunità tornerà qui». È chiaro il richiamo rivoluzionario, la forza di questo messaggio che apre le porte della santità e della liberazione a chi dalla società è abitualmente escluso.

Per l'ebreo c'è poi tutto il carico della sua storia personale, fatta di separazione forzata, di ghetto, di emarginazione, di dispersione: un carico di esperienza che segna necessariamente l'idea di nuova comunità a cui si aspira.

Diverso e dissenziente

Nel problema della partecipazione del diverso è compreso anche quello della posizione del dissenziente, diverso per le sue idee e debole per il ruolo minoritario. Su questo punto la tradizione ebraica ha fissato dei principi essenziali.

1) Si è già detto che la priorità spetta all'azione. Questo lascia pertanto aperta la strada alla discussione ideologica. L'uniformità alla maggioranza è richiesta solo sul piano operativo, nel rispetto della legge che la collettività democraticamente si impone («tra singolo e molti la regola è secondo l'opinione dei molti»).

2) La tradizione rabbinica (cf Mishnàh, *Sanhedrìn*, cap. 10) stabilisce che chi non crede nel mondo futuro, ne nega l'esistenza, non ne avrà parte. Ciò sembra a prima vista una esclusione dogmatica, in realtà il principio è molto diverso. Perché chi non crede, o non ammette l'esistenza della prospettiva futura si è da solo escluso da questa realtà. Non è una scomunica: tu sei diverso, perciò qui non entri. È una conseguenza logica, che rispetta concretamente l'idea dell'avversario: tu non credi che ci sia una prospettiva, non fai niente per avvicinarla, e allora è assurdo che tu abbia parte di qualche cosa che rifiuti.

3) La discussione, quindi la dialettica delle diversità, è alla base di tutta la tradizione, è lo spirito vitale che la contraddistingue. Su questo principio è stabilita una distinzione fondamentale: «Ogni divisione a scopi superiori (lett. *leshèm shamàim*, a nome del cielo) è destinata a mantenersi positivamente, mentre ogni discussione che non è a scopi superiori produce effetti negativi» (Mishnàh, *Avòth* 5, 17). Esempio classico del primo tipo: le controversie interpretative tra le scuole di Hillel e Shammai, i massimi rappresentanti della tradizione rabbinica a cavallo dell'era volgare; esempio del secondo tipo: la ribellione di Qòrach in Nm 16.

Come a dire che non solo è tollerato, ma è considerato base per lo sviluppo della tradizione ogni contributo di diversità, purché determinato dalla sublimazione dell'interesse privato e destinato a fini superiori. Altrimenti la diversità è rovina per la comunità.

E questa è la discriminante ebraica fondamentale che caratterizza ogni sua scelta culturale: il diverso è realmente tale e in senso negativo quando pensa solo all'affermazione di se stesso.

Comunità e individuo

Il rapporto tra comunità e individuo è un altro dei nodi fondamentali del problema. La tradizione ebraica in cento esempi insiste sull'importanza di proteggere il senso della dignità della collettività in modo che non calpesti quello del singolo che vi fa parte.

«Il timore e il rispetto per il pubblico devono essere anche superiori a quello divino, insegna la tradizione rabbinica, commentando un rito, quello della benedizione

sacerdotale - che anche i cristiani praticano - qui il sacerdote volge le spalle all'arca che rappresenta nell'ambiente la presenza divina, e mostra il suo volto al popolo» (T. Bab. *Sotàh* 40 a).

Secondo una regola tradizionale non si possono recitare alcune preghiere fondamentali se non si è al minimo in dieci uomini adulti. Di questo già abbiamo parlato in anni precedenti (cf il mio intervento su « La preghiera messianica degli ebrei » in *Il Regno di Dio che viene*, Elle Di Ci 1977¹). Il concetto è che non ha senso pregare per il regno, cioè formulare un programma comunitario, se non si è già riuniti in un sia pur minimo nucleo di comunità. Poche regole come questa danno l'idea della indispensabilità della partecipazione e della riunione nella cultura ebraica.

Eppure un dettaglio rituale vuole preservare il valore dell'individuo che parrebbe annullato in questa assemblea. Spesso succede che le persone raccolte per pregare siano appena sufficienti per il *quorum*. Allora bisogna vedere quante sono, bisogna contarle. Ebbene il conto è proibito. Non si può dire 1, 2, 3... fino a dieci. Si deve ricorrere a un espediente, che a qualcuno potrebbe sembrare il solito formalismo rabbinico: si recita un verso di dieci parole, indicando per ogni parola una persona. Il senso del rito è una educazione permanente e sistematica all'idea che l'uomo non è e non può mai essere ridotto a un numero.

Questo principio deriva direttamente dalla Bibbia, che mostra riluttanza per i censimenti (cf ad es. 2 Sam 24). L'uomo non deve scomparire nella massa, secondo la Mishnàh (*Sanhedrìn* 4, 5) la Bibbia racconta che l'umanità discende da Adamo per insegnare che ogni uomo può essere in potenza un'intera umanità; chi lo salva è come se salvasse il mondo intero.

Ama il tuo prossimo

All'origine biblica di ogni atteggiamento di rapporti sociali sta la regola, più volte ripetuta, di amare il prossimo come se stessi {cf Lv 19, 18}. Secondo Fromm (*Psicoanalisi dell'Amore*, Newton Compton, p. 117s) «qui l'esigenza è di superare il proprio narcisismo almeno fino al punto che il prossimo diventi importante come se stessi. (...). È il fine dell'uomo superare il proprio narcisismo{...}. Il Vecchio Testamento si spinge molto più avanti, chiedendo amore per lo straniero (voi sapete cosa significhi essere straniero, poiché siete stati stranieri in terra d'Egitto); lo straniero è precisamente la persona che non fa parte del mio clan, della mia famiglia, della mia nazione; non fa parte del gruppo al quale io sono narcisisticamente attaccato. Non è che un altro essere umano. Si scopre l'essere umano nello straniero, come ha rilevato Hermann Cohen. Nell'amore per lo straniero è svanito l'amore narcisistico». Alla stessa esigenza è ricondotta la lotta profetica contro l'idolatria: «L'idolo nel quale l'uomo si annulla diventa l'oggetto della sua passione narcisistica. L'idea di Dio al contrario è la negazione del narcisismo, perché solo Dio - **non** l'uomo - è onnisciente e onnipotente».

Più avanti (pp. 139-140) Fromm sottolinea il grave livello regressivo collegato alla fissazione incestuosa. Come il narcisismo questa «è in conflitto con la ragione e l'obiettività»: e «oggetto della fissazione non è» solo «la madre, ma la famiglia, la nazione, le razze». La fissazione comporta la distorsione della ragione, «mancanza di esperienza nei confronti di un altro essere, inteso come pienamente umano». Allora il rifiuto dello straniero è in realtà essere straniero a se stesso; la fissazione incestuosa «danneggia o distrugge (...) la capacità di amare». Un altro sintomo della fissazione «è il conflitto con l'indipendenza e l'integrità». «La persona legata (...) non è libera di essere se stessa, di avere una convinzione personale, di essere impegnata; non può essere aperta al mondo né può abbracciarlo; resta sempre nella prigione della fissazione razziale - nazionale - religiosa in senso materno. L'uomo nasce pienamente, è quindi libero di progredire e di divenire se stesso, solo nella misura in cui si libera da tutte le forme di fissazione incestuosa».

¹ <http://www.saenotizie.it/Convegna/1976%20Di%20Segni%20preghiera%20messianica.pdf>

Confrontiamo queste considerazioni con la storia di Abramo che lascia tutto ciò che lo lega; con le leggi bibliche di amore per il prossimo e lo straniero: appare con tutta evidenza la carica liberatoria, di promozione dell'uomo, di questi insegnamenti: il senso reale, per ogni uomo, della benedizione legata all'esempio del patriarca. Non ci si può nascondere tuttavia il rischio sempre presente della regressione, della istituzionalizzazione, del conformismo e della chiusura. È ovvia la necessità di una verifica e di una discussione costante, per recuperare i valori autentici e originari. Ma in questa prospettiva di rischio e nella critica bisogna stare attenti a non confondere, come spesso succede per ignoranza o per odio, i lati reali del problema. Non si può identificare il fondamentale diritto all'espressione autonoma nella diversità - che può essere anche isolamento formale - con l'oggetto di contestazione. Nel caso particolare dell'ebraismo considerare la fedeltà alla sua tradizione, senza compromessi, come un fenomeno regressivo significa distorcere intenzionalmente la realtà. È veramente regressivo e intollerante chi non ammette che ciascuno possa scegliere la sua strada comunitaria in coerenza con l'insegnamento della sua tradizione, per quanto diversa possa essere. Anche questo è un aspetto del problema del rispetto per il diverso, in una prospettiva di comunione.

Amore e maturità dell'individuo

Sofferamoci ancora sulla norma biblica di amore per il prossimo «come se stessi». Fromm dice: «Il mio io deve essere un oggetto di amore tanto quanto ogni altro essere. L'affermazione della propria vita, felicità, crescita, libertà è determinata dalla propria capacità di amare (...). Egoismo e amore per se stessi, anziché essere uguali, sono opposti (...). È vero che gli egoisti sono incapaci di amare gli altri, ma sono anche incapaci di amare se stessi» (*L'arte di amare*, Il Saggiatore, pp. 78-79). Una massima rabbinica, attribuita a Hillèl (tra i maestri di Gesù) dice: «Se io non sono per me, chi è per me? e quando io sono per me stesso, chi sono io? e se non ora, quando?». L'unione e l'amore per la società presuppone scoperta e maturazione di sé; come del resto un amore e una conoscenza vera di Dio in coerenza con il messaggio monoteistico biblico, devono presupporre una maturità dell'individuo: il concetto di Dio può restare infantile in chi resta legato alla sottomissione all'autorità (Fromm *ibid.* p. 101) e ai legami regressivi.

È su questa prospettiva che si chiude la strada al rischio di trasformare il concetto di Dio e la religione in una «manifestazione di narcisismo di gruppo».

In questa analisi - per inciso - dà per scontata l'immagine biblica di Dio di giustizia e amore che la critica antisemita rivendica come originalità - per quanto riguarda l'amore - al solo vangelo. A questo punto mi sembra di individuare una differenza sostanziale tra ebraismo e cristianesimo nel ruolo centrale e indispensabile che quest'ultimo attribuisce «all'amore gratuito divino riversato nei nostri cuori dal quale solo può scaturire ogni altro amore, ogni vera comunione» (come scrive M. Vingiani nella presentazione della Sessione).

Ritengo piuttosto che nell'ebraismo questa presenza di amore divino appare più come una garanzia e come un obiettivo, mentre resta aperto il problema del ruolo umano in questo processo. In una parabola rabbinica si parla di un uomo che camminando di notte sotto un palazzo vi vede una luce accesa, e ne deduce che il padrone di casa è presente: allora questi si affaccia e chiama il passante. Il passante è Abramo che è arrivato da solo alla scoperta dell'esistenza del Padrone, del Signore, e che per questo da lui è stato chiamato (*Bereshit Rabbà* 39). Si tratta inequivocabilmente di una scelta attiva dell'uomo, che trova da solo la forza di liberarsi, salvo l'aiuto divino successivo che corona il suo gesto.

L'esperienza del Chassidismo

I problemi che abbiamo discusso ricompaiono in tutta evidenza nella esperienza del Chassidismo, il movimento di risveglio mistico collettivo nell'Europa orientale del XVIII e XIX secolo. Particolare la sensibilità a questi temi in uno dei massimi maestri, il rabbi di Kotzk, il cui pensiero, straordinariamente vicino a quello del contemporaneo Kierkegaard - i due non si conoscevano - è stato presentato in un recente libro di Heschel (*Passione di verità*, Rusconi ed.).

«Un discepolo del Kotzker lamentava con il maestro la sua incapacità di adorare Dio, senza venire invaso dall'orgoglio. "Vi è forse un modo di pregare che prevenga l'intrusione di pensieri egocentrici?" domandò. "Hai mai incontrato un lupo mentre eri solo nella foresta?". "Sì" fu la risposta." Quali pensieri avevi per il capo in quel momento?". "Paura, non avevo in mente niente altro che la paura e la necessità di fuggire". "Vedi dunque" gli spiegò il Kotzker "in quel momento tu avevi paura, senza essere cosciente o renderti conto della tua paura. È in questo modo che devi adorare Dio"» (p. 99).

«Soddisfare i propri bisogni è cosa legittima. Ma l'ebraismo pretende che ogni uomo curi i propri interessi per amor di Dio, e quindi trascenda gli interessi personali per amore di Dio (...). Disinteresse, adorazione, e servizio epurato da ogni egocentrismo, e per il quale l'uomo non si attende nulla in cambio, questo era quanto contava davvero per il Kotzker. Egli sosteneva che giustificare l'amore di sé come incentivo alla vita religiosa è pura idolatria. La scelta tra l'uomo e Dio e l'amore per la propria persona ci sta sempre di fronte, e l'unica maniera di evitare con decisione di scegliere il secondo è di vivere in continua guerra con l'egoismo. Pertanto un principio essenziale insegnato dal Kotzker era di vivere la propria vita in incognito: l'esistenza spirituale deve essere occultata» (pp. 105-106). Sul concetto di individualismo: «Se un individuo proclama di essere se stesso, un "io", soltanto allo scopo di differenziarsi dagli altri, dagli altri singoli, allora la sua dichiarazione non è null'altro che una negazione vuota di significato, l'assenza di ogni immagine, antagonismo. L'individualismo invece sottintende un contenuto fortemente positivo ... e prospettive, esperienze ed eventi che non si possono trovare in qualsiasi essere umano». A differenza però dell'«individualismo laico» l'insegnamento del Kotzker «non fa che sostenere l'importanza predominante della relazione personale intima e vivida dell'uomo con Dio. Il suo maestro, Reb Bunam, disse una volta: "Quando osservo il mondo mi pare che ogni essere umano sia come un albero che cresce isolato in uno spazio incolto e deserto e che Dio non abbia che lui di cui fidarsi, e che egli non abbia nessuno all'infuori di Dio che si interessi del suo destino"» (pp. 144-145).

La comunione mistica

Concludo con un accenno che tocca tangenzialmente il problema della comunione uomo-donna.

È frequente e fondamentale l'immagine biblica che paragona il rapporto tra Dio e la comunità con l'incontro e lo scontro dei due sessi: comunità come donna che sceglie l'amore della sua giovinezza e per questo viene legata in eterno malgrado tutte le deviazioni. Si pensi tra l'altro ai primi capitoli di Osea, al terribile Ez 16, e a tutta l'interpretazione allegorica del Cantico. Difficilmente si può esprimere in termini più evidenti e carichi di passione il senso dello slancio unificatore della comunità in se stessa che si ha nella rappresentazione personificata, prima, e poi la sua unione con il piano divino, che realizza l'unità perfetta: secondo l'immagine di unità di Gn 2, 24, e di conoscenza profonda, nel senso biblico del verbo *jd*, conoscere (già in Gn 4, 1).

La tradizione successiva ha mantenuto gelosamente questa immagine, tanto più in ambito mistico. Proprio con una immagine arditata dal principale testo della mistica ebraica, vorrei chiudere questo intervento. Nella tradizione biblica e rabbinica si fa strada il concetto di *Shekhinàh*, presenza o immanenza divina, che protegge la comunità e segue il popolo nel suo destino e le sue peregrinazioni. La tradizione mistica ha elaborato questo concetto in modo del tutto originale, sollevando lo scandalo degli ortodossi razionalisti che lo hanno ritenuto blasfemo. La *Shekhinàh* diventa l'ultima delle dieci *sefiròth* che sono i dieci modi di essere, gli attributi, le qualità con le quali la divinità si rivela nel mondo; ogni *sefiràh* discende dall'altra con un processo di emanazione. L'ultima di queste è appunto la *Shekhinàh* detta anche *malkhùt* = regno, o *Kenèseth Israel* = comunità di Israele, una sorta di anima mistica di Israele. (Si noti per inciso l'importanza di questa identità di nomi rispetto all'oggetto della conversazione). Questa decima *sefiràh* ha una specie di vita autonoma; quando i testi classici dicono che va in esilio, per il mistico è una parte di divinità che si distacca da se stessa, che interrompe un equilibrio e un'unità ideale. Tutta l'azione del credente deve essere appunto finalizzata allo scopo di ricreare l'unità spezzata, di riunire la *Shekhinàh* a Dio. Fuori di metafora l'idea sottintende tra l'altro il concetto di parallelismo tra dimensione umana e divina. Quello che succede qua in basso ha il suo corrispondente nelle sfere metafisiche. Per cui ricomporre l'unità divina corrisponde a ricreare l'armonia nell'uomo stesso e tra gli uomini, e riunire questi con il piano superiore. Creata l'armonia si ristabiliscono le condizioni per un flusso ininterrotto di benedizioni del mondo, che discendono dall'alto solo per il tramite di un contatto stretto tra sfere superiori e *Shekhinàh*.

Tra i tanti brani che espongono questa idea fondamentale, ce n'è uno che interpreta il verso del Cantico {8, 6) che dice: «Ponimi come sigillo sul tuo cuore, come segno sul tuo braccio, perché l'amore è forte come la morte, e la gelosia dura come la fossa{lo *Sheòl*!}». Per l'interprete chi parla è la *Shekhinàh* rivolta a Dio, invocando il suo amore, e ci sono due difficoltà: che sia la donna a corteggiare l'uomo, contro la prassi comune (il testo è probabilmente del XIII secolo; non scandalizziamoci per queste osservazioni) e che si parli di gelosia.

La spiegazione è allora questa. Qui la donna si muove per prima perché è stata a sua volta provocata da un altro elemento maschile opposto: le anime dei giusti nella terra, che l'attirano e la desiderano. Questa passione corrisposta della *kenèseth Israel* per i giusti suscita allora la gelosia e l'amore delle sfere superiori, che la desiderano e vogliono a lei unirsi ancora più ardentemente. Si sostiene infatti che l'amore è più forte quando c'è anche un po' di gelosia. Ecco quindi come la provocazione delle anime dei giusti promuove un'ardente passione che riunisce le emanazioni separate nel piano divino (*Zòhar*, I 244b seg., cf I Tishby, *Mishnàt ha-Zòhar*, vol. I, pp. 160-161; 213s).

Il senso delle arditissime immagini è piuttosto chiaro. L'unità armonica, fonte di benedizione, è promossa sulla terra dai giusti che con la loro azione avvicinano e uniscono tutti i piani in un movimento appassionato di gelosia-amore.

È difficile esprimere in termini più coinvolgenti questa idea mistica della unione nelle varie dimensioni, coronamento di tutti i precedenti presupposti.

Questo volo finale nelle *Sefiròth* ci ha portati piuttosto lontani e in alto; ma è lo stesso *Zòhar* che ci tiene con i piedi a terra ricordando che motore di tutto sono i giusti in questo mondo, con le loro azioni e responsabilità.

«Secondo Reb Henok, un discepolo del Kotzker, è stata proprio la capacità di superare la divisione tra ciò che è terreno e ciò che è celeste che ha segnato la maggior differenza tra ebraismo e cristianesimo. Per i cristiani la terra è un regno, ed il Cielo ne è un altro. Per gli ebrei cielo e terra non sono separati. Sono una sola e stessa cosa» (Heschel, *op. cit.*, pp. 168-

169). Non so fino a qual punto questa affermazione sia esatta; la propongo come provocazione e spunto di riflessione.

Ma ricordiamo per finire le parole del Dt 4, 6 che esprimono la sintesi del problema e chiariscono l'entità dell'impegno come presupposto di comunione: «Voi osserverete e metterete in pratica, perché questa è la vostra sapienza e la vostra intelligenza davanti ai popoli».