

L'Esperienza del Dio vivente nella fede ebraica*

RICCARDO DI SEGNI*

Esodo 20,2: « Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra di Egitto, dalla casa degli Schiavi».

Con queste parole inizia il decalogo. Nella prima delle dieci affermazioni Dio si presenta e si definisce, con una qualifica precisa. Il Signore che ordina i principi fondamentali di comportamento non è un'entità lontana e distaccata. È invece il Signore che agisce nella storia, e promuove la liberazione di un popolo dalla schiavitù. Questa presentazione è estremamente caratteristica della cultura ebraica. La potenza nella quale essa crede deve intervenire nella realtà della vita, deve modificare in senso positivo i rapporti interumani. Questo concetto di Dio è una scelta rivoluzionaria rispetto alle culture circostanti, e resta nella storia come indirizzo permanente. L'interesse precipuo di Israele si concentra nella realtà di ogni giorno, in questa vita, in questo mondo.

L'Egitto dal quale gli Ebrei sono usciti è la terra del culto dei morti. Ed è anche la terra della schiavitù. L'ebraismo rifiuta l'uno e l'altro. L'ebraismo propone le scelte tra un sistema ideologico basato sullo sfruttamento dell'uomo che proietta le attese di miglioramento in una dimensione metafisica, e un impegno etico ad agire per la correzione della società nel nome di un'Entità che si definisce garante dei diritti dell'oppresso che soffre (cf ad es. Lv 19, 33-37; Sal 146, 7s). Questa scelta è il nodo della questione, il presupposto per comprendere correttamente l'atteggiamento dell'ebraismo nei confronti del problema della morte e della risurrezione.

Esporre questo tema comporta delle difficoltà, sia che si scelga una impostazione critico-scientifica, che un'impostazione sul piano della fede. Infatti, dal punto di vista critico i dati che si presentano all'esame non sono riconducibili ad un'unica concezione, ma sono aggrovigliati e spesso contraddittori. Tanto più quando si affronta lo studio dei testi più antichi. Neppure sul piano della fede si può arrivare ad una visione unitaria, perché nella storia ebraica si intrecciano diverse tradizioni, anche in opposizione, e con sviluppi molto differenti nei secoli. Si può comunque tentare di mettere in chiaro qualche punto, che rappresenta il riferimento essenziale nel discorso. Come dopo vedremo meglio, l'articolazione dei dati non è poi così casuale come può sembrare, ma corrisponde ad una scelta ideologica ben precisa, questa sì univoca e chiara, nella tradizione di Israele.

Il primo campo di ricerca è ovviamente la Bibbia. Bisognerà tuttavia tener presente che i libri della Bibbia coprono un vasto arco di secoli, per cui sarebbe storicamente errato pretendere di trovare un'unica concezione immutabile. Tanto più che, come è ben noto, la Bibbia non formula in termini espliciti una dottrina sulla risurrezione e sulla immortalità. Questa è la principale difficoltà che da sempre ha diviso gli interpreti.

Non ci aiuta molto pensare, come hanno fatto alcuni illustri esegeti (cf ad es la discussione di questa posizione fatta da ELIA BENAMOZEGH, *L'immortalità dell'anima nel Pentateuco* in

* *Morte e risurrezione in prospettiva del Regno*, Atti della XVIII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.), La Mendola (Trento), 26 luglio - 3 agosto 1980, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, 63-75

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

Annuario di Studi Ebraici, Roma 1969, pag. 131 segg.) che la cosa era tanto ovvia che non c'era bisogno di spiegarla; ma neppure si può concludere semplicisticamente che il silenzio ufficiale sia segno di carenza di idee al riguardo. Si può invece legittimamente affermare che la reticenza dei testi sia espressione di una precisa scelta che mette in contrasto due concezioni differenti del ruolo della vita e della morte.

Ma vediamo cosa si può dedurre sull'antico pensiero biblico sulla base delle allusioni e delle indicazioni generiche, cercando di spogliarci dei pregiudizi di cui ci hanno caricato le ideologie successive.

Il primo punto da individuare è quello della struttura dell'uomo; questo risulta composto di una parte materiale, «polvere della terra», nella quale, come è detto in Gn 2, 7, viene insuffiato uno spirito vitale, *nishmath chajjim*, che lo rende *néfesh chajà*: «persona vitale» o «essere vivente».

Il corpo risulta animato in vita da un respiro, talvolta chiamato *néfesh*, spesso identificato con il sangue circolante (cf Gn 9, 4; Lv 17, 14); e mentre la polvere torna alla terra (Gn 3, 19) lo spirito divino insuffiato si allontana con la morte (Sal 146, 4) o ritorna a Dio (Eccl 12, 7; Gb 34, 14). Grandi difficoltà si incontrano già a livello filologico, nella precisazione esatta del significato del termine *néfesh* e degli altri utilizzati nelle descrizioni bibliche. Cessato comunque il respiro, lo *Sheòl* è la sede del defunto dove si dice che conduca un'esistenza buia senza coscienza (Gb 14, 21; Sal 6, 6; 115, 17; Is 38, 18; Eccl 9, 5-10). Questo *sheòl* non è comunque la sepoltura o la fossa in senso stretto, come si deduce da Gn 37, 35 e 1 Sam 28, 19. Dunque per il pensiero biblico sembra esistere una sede, o sorte comune per i morti: e questo è uno dei pochi punti fermi del discorso. Aperto invece è il problema della sorte dell'anima: se si identifichi con la sostanza che è diretta allo *Sheòl*, o se scompaia nel nulla, o torni a Dio, o continui a sopravvivere per sempre. Un'idea di continuità esiste, ma è difficile precisarne i termini. In proposito alcuni critici insistono con ragione sull'opposizione di due gruppi di indicazioni riguardanti l'una il «raccogliersi alla propria gente» come formula indicante una serena condizione di morte, in opposizione alla pena divina che colpisce la *néfesh* che si macchia di alcune grav colpe: il *karét*, che è appunto, il taglio, la recisione dalla propria gente (per un'ampia discussione di questi termini cf BENAMOZEGH, *op. cit.*, pag. 147segg.).

La critica ebraica recente insiste comunque nel sottolineare nella Bibbia una visione unitaria dell'uomo, nel quale i vari elementi sono indissociabili. Anche nella morte l'unità della *néfesh* non sarebbe compromessa e la morte non sarebbe totale assenza di vita, ma la sua massima attenuazione: per questo i morti sono chiamati *Refaim*, i deboli: d'altra parte il sonno è già un'attenuazione della forza vitale, e la guarigione da una malattia è identificata con un recupero di vita (cf E. E. URBACH, *The Sages, their concepts and Beliefs*, Magnes, Jerusalem 1971).

È importante definire il rapporto tra Dio e lo *Sheòl* e coloro che vi risiedono. In molti testi appare il concetto che nel soggiorno dei morti non si ha la visione o il ricordo di Dio (Is 38, 10-11; Sal 6, 5; 115, 17). Alcuni critici hanno per questo avanzato la supposizione di un originario dualismo per cui lo *Sheòl* resta al di fuori dalla potenza divina, una sfera sulla quale Dio, che è per definizione Signore della vita, non può intervenire. Si sentirebbero gli influssi di un pensiero semitico che pone una divinità particolare come il dio *Mot* a capo del mondo infernale. Qualche residuo di questa concezione si riscontrerebbe nelle descrizioni personalizzate della fossa (Is 5, 14) e della morte (Sal 49, 14). Altrove invece il potere divino supera questi limiti e il Signore diventa padrone assoluto anche dello *Sheòl* come in 1 Sam 2, 6 dove è detto che il Signore «fa morire e fa vivere, fa scendere nello *Sheòl* e ne fa salire» (cf anche Am 9, 2; Sal 139, 8; Prv 15, 11, ecc.).

In questi accenni, che sembrano l'espressione di una più matura concezione ebraica, Dio non solo conserva ma potenzia la sua qualità di Signore vivente, appunto come donatore di vita oltre il potere della morte. È proprio in quest'idea (secondo Urbach, pag. 71) che si realizza una precisa novità ebraica. Nel pensiero religioso greco, per esempio, il concetto di Dio appare limitato nelle sue possibilità dall'esistenza di forze come il fato che ne condizionano il potere. La concezione biblica è invece quella di un Dio la cui potenza non ha limiti, e non è assolutamente condizionata da altre forze. Nel Dio della Bibbia sono concentrate tutte le forze: è «*El Shaddai*», il Dio onnipotente, e *H. Tzevaòth* (che i 70 traducono con *pantocrator*, il dominatore di tutto), il «Dio degli eserciti».

Queste considerazioni introducono nel vivo del problema, quello della risurrezione. Rispetto a questo concetto quello della immortalità dell'anima sembra essere un'idea meno originale e specifica, un'esperienza che la tradizione successiva ha cercato di ritrovare nel testo, sotto l'influsso della cultura estranea: si pensi anche che non esiste, se non nell'ebraico della filosofia medioevale, un termine preciso per indicarlo. Invece la risurrezione della persona nella sua interezza, della *néfesh*, sembra essere una peculiarità ebraica che si ricollega alla visione unitaria della indivisibilità dei componenti dell'uomo e «non ha niente a che vedere con il concetto greco di immortalità» (Urbach p. 589). L'idea della risurrezione compare in vari brani, anche se è sempre possibile orientare l'interpretazione in senso figurativo e limitarne la prospettiva escatologica. Si possono segnalare, tra gli altri, Gb 19, 25-27; Prv 15, 24; Sal 73, 23-24; 16, 9-11; 49, 15; 89, 48; 91, 6 ecc.

Un esempio notevole della possibilità di duplice lettura è quello di Ezechiele 37, dove l'interpretazione può essere orientata nel senso di una visione di risurrezione dei morti, in una prospettiva di «fine dei giorni», oppure nel senso di una grandiosa allegoria della rinascita storica e nazionale di Israele che torna alla sua terra e riprende la vita di un tempo. La tradizione ebraica ha mantenuto, come per esempio attesta David Qimchì, entrambe le tradizioni: e questo è estremamente tipico dello spirito ebraico per cui l'interesse alla storia è primario e imprescindibile. Considerazioni analoghe valgono per l'interpretazione di Os 6, 1-3 e di Is 26, 21.

Nel passaggio all'epoca post-biblica questi spunti appena definiti vengono sviluppati e si raccolgono in precise concezioni. La critica sottolinea l'importante ruolo che devono aver avuto le culture non ebraiche, e greche in particolare, nella definizione delle ideologie. Ne troviamo chiare indicazioni negli Apocrifi (Giubilei 23, 31; Enoch 3, 4; 2 Maccabei 9, 8-22; 10, 15 ecc.). La scelta su questo punto rappresentò uno degli elementi principali di rottura tra Sadducei e Farisei. Per i primi, rappresentanti della aristocrazia sacerdotale, non c'era né risurrezione, né immortalità dell'anima, mentre per i Farisei, espressione della tradizione rabbinica antagonista, l'idea della risurrezione dei morti diventò quasi un dogma. Nella principale preghiera quotidiana, la «*Amidàh*», nella seconda benedizione che esalta la potenza divina, il concetto venne inserito come punto fermo e centrale, per sottolineare l'estendersi della potenza divina al di là del confine della morte. (Si noti a proposito come la concezione cristiana sia su questo punto, fin dalle origini, rigorosamente farisaica).

Il concetto della immortalità dell'anima restò ancora vago; ma numerosi sono gli esempi che non possono lasciare dubbi sul fatto che i rabbini immaginavano comunque una continuazione della vita dopo la morte. Malgrado la solida fede espressa nella risurrezione, i termini precisi di questo concetto non sono definiti. Specialmente non esiste una distinzione chiara ed esplicita della differenza tra tre realtà future nelle quali spera il pensiero rabbinico: i giorni del messia, il mondo futuro «avvenire» (*'olam ha-bà*),

e la risurrezione dei morti. Questa mancanza di chiarezza dette origine a lunghe dispute nel medioevo. L'opinione corrente è che per «giorni del messia» si intenda la completa libertà di Israele in questo mondo, nella sua terra, senza l'asservimento ai popoli, in una prospettiva di pace e giustizia universale.

Più difficile la distinzione tra le altre due realtà. Per Maimonide il mondo futuro «è il bene riservato ai giusti», «la vita in cui non c'è la morte». In esso «non c'è corpo né corporalità ma soltanto le anime dei giusti, come gli angeli del servizio divino»; qui «non si mangia e non si beve e [non c'è] nessuna delle cose che accadono ai corpi in questo mondo»; ma, come hanno detto i maestri, «i giusti stanno con le corone in capo e godono dello splendore divino». «L'anima di cui qui si parla non è il soffio vitale necessario al corpo, ma la forma della persona che è spirituale, l'intelletto ricevuto dal creatore» (JAD, *Teshuvàh*, 8, 2-3).

Questa impostazione incontrò l'opposizione di Abraham di Posquierres (*Hassagoth*, *ibid.*) per il quale - in base a precisi riferimenti talmudici - la risurrezione del corpo si identifica con il mondo futuro.

È probabile che alla base di questa discussione ci siano i diversi sviluppi dell'originaria concezione dell'unità dell'essere, rivendicata dalla critica moderna: se l'essere è unico, deve risorgere nella sua interezza. La discussione si è protratta nei secoli, e ai tempi dell'emancipazione ha assunto nuove caratteristiche. L'ebraismo riformato ha accentuato la credenza nell'immortalità, come parte integrale del credo ebraico, in contrapposizione al dogma della risurrezione. In questa scelta non è stato estraneo il particolare indirizzo ideologico della riforma, che ha messo da parte ogni riferimento politico dell'esistenza di Israele, insieme alle concezioni che anche simbolicamente potevano essergli connesse.

Nel pensiero ebraico la tradizione mistica occupa un posto di particolare importanza. Per lo Zohar esistono «tre mondi nella realtà dell'uomo: il primo è quello a noi noto, in cui c'è la morte. Il secondo è il giardino dell'Eden inferiore, in rapporto al mondo superiore. Il terzo è il "fascio della vita" (a cui si accenna in 1 Sam 25, 29). Se l'uomo non avesse peccato non avrebbe provato il sapore della morte in questo mondo, nel momento della sua entrata negli altri mondi, ma a causa della sua colpa sente il sapore della morte quando egli esce allontanandosi dal corpo e ricevendo la punizione ... e dopo entra nel recinto divino» (III 153b). Dunque la vita che conosciamo non è che il primo stadio di un processo che si continua in altre più alte dimensioni, e la morte è la fine del primo stadio, che non sarebbe nemmeno dolorosa se non fosse stato per il peccato. Questa rapida rassegna non avrebbe senso se non si inserisse il discorso in una prospettiva più ampia. Infatti, alla luce della più vasta impostazione della vita religiosa e culturale dell'ebreo emerge subito un dato fondamentale. Tutte queste idee e credenze, più o meno radicate nella coscienza ebraica, sono sempre in secondo ordine rispetto ad altre esigenze. Sono opinioni relative, che non modificano di molto l'impegno e l'ideologia.

L'ebreo non si preoccupa troppo dell'aldilà. Questo tema non è affatto centrale nell'esperienza religiosa. È estremamente raro che questi argomenti siano oggetto di discussioni, di lezioni, di omelie. All'ebreo il paradiso e l'inferno non creano grandi problemi. La cultura e l'esperienza religiosa di Israele potrebbero tranquillamente fare a meno di queste prospettive.

Come si spiega questa posizione marginale?

Il primo punto è quello di una opposizione polemica con il mondo circostante. L'ebraismo delle origini visse in mezzo a culture che esaltavano al massimo il culto dei morti. La rivoluzione ebraica dovette stabilire una contrapposizione e globale a questo sistema. Mosè, che aveva portato il popolo fuori dall'Egitto, evitò di fare menzione esplicita delle realtà

ultramondane. Tutto questo sapeva di Egitto, di Canaan, di abominio.

«Non fate come facevano in terra d'Egitto, dove risiedevate, o come fanno in terra di Canaan, dove vi conduco, non seguite le loro leggi», ma «le mie leggi e i miei statuti facendo i quali l'uomo vivrà. Io sono il Signore» (Lv 18, 3-5) è detto all'inizio di una lunga serie di norme sessuali. Si configura l'opposizione tra impurità e purezza, tra incesto e amore, e soprattutto tra morte e vita. È forse all'alleanza con l'Egitto che si riferisce Isaia (28, 15) quando attacca coloro che si dichiarano sicuri e inattaccabili perché hanno stretto «un patto con la morte e un contratto con lo *Sheòl*». Quale che sia il senso di questa espressione, è evidente la contrapposizione: il patto con la morte è portatore di morte e non può salvare.

Ma l'opposizione tra i due mondi non è solo in termini di concorrenza tra due tipi di caste sacerdotali - la pagana e l'ebraica ortodossa - (cf MAX WEBER, *Sociologia della religione, l'antico giudaismo*, Newton Compton, Roma 1980), come qualcuno propone semplicisticamente. È l'espressione di una visione del mondo radicalmente differente, di esigenze reali che si esprimono nella ideologia religiosa. L'interesse dell'ebreo è per questa terra, più precisamente per una terra che dà vita; pertanto nella Bibbia non c'è alcuna nostalgia romantica per il deserto; e se il profeta dice: «magari fossi nel deserto» (Ger 9, 1) è solo per una profonda delusione. Al contrario, il deserto è il luogo della maledizione, e se si ricorda il periodo del deserto è solo come preparazione all'entrata nella terra (d'Israele) (Urbach, p. 192).

Quando nella Bibbia vengono ripetutamente descritti i premi e le punizioni che la comunità avrà per il suo comportamento nei riguardi dei precetti divini, i termini del discorso sono quasi completamente terreni. «E darò la pioggia nelle vostre terre, a suo tempo, pioggia primaverile e autunnale, e raccoglierai il tuo grano, il tuo mosto e il tuo vino», dice un brano del Deuteronomio 11 che la liturgia fa recitare come preghiera fondamentale (seconda parte dello *Shemà'*) due volte al giorno. Si pensi poi alle lunghe e dettagliate descrizioni in Levitico 26 e in Deuteronomio 28.

Si tratta dell'espressione di una felicità terrena nella quale la pienezza della *Berakhàh*, la benedizione divina, si basa su un rapporto costruttivo di fedeltà all'osservanza dell'impegno storico. Nella parte negativa c'è la descrizione realistica dei mali che colpiranno chi manca di tener fede a questo patto: una successione di eventi che Israele ha sperimentato sulla sua carne. Nella esposizione biblica questa descrizione esprime il concetto elementare che la felicità e il bene della comunità si hanno in questa terra; così come il male terreno viene per punizione; ma se il popolo torna al Signore, si pente, la liberazione è possibile. Tutta la struttura del libro dei Giudici, ad esempio, ripete questo tema. Di risurrezione in senso letterale, in tutto questo pensiero, non si parla. Torna invece con insistenza l'assicurazione benefica che i «vostri giorni si moltiplicheranno sulla terra che il Signore vi dà» (Dt 11, 21, 8-9; 5, 30; 6, 2). Anche se in queste espressioni una parte della tradizione ha voluto ravvisare allusioni a una vita ultraterrena, il senso letterale dei brani è evidente e non sfugge a una lettura corretta.

Anche l'evoluzione rabbinica, per quanto esalti l'importanza della risurrezione, non perde di vista il legame originario e fondamentale della vita sulla terra. Nella benedizione della preghiera quotidiana, la «*Amidàh*» sopra citata, in cui si ripete il concetto di risurrezione, si ricorda anche la potenza divina che fa scendere la pioggia. I maestri del Talmùd così spiegavano questo insolito accostamento: «come la risurrezione dei morti è vita per il mondo, così la discesa della pioggia è vita per il mondo» (TB *Berakhòth* 33a).

La tradizione profetica completò meravigliosamente questo rapporto con la vita su questa terra. Ciò che faceva soffrire il profeta era il male di questa società: la violenza, l'ingiustizia, l'idolatria. E il profeta non diceva: soffri perché in un altro mondo avrai la ricompensa. Ma pretendeva con prepotenza la correzione dei mali, infondendo a coloro che stavano nel giusto la

fiducia che la loro speranza in una società migliore non era fuori dalla realtà. Non lo era perché a garanzia di questi ideali c'era l'idea di Dio che agisce nella storia, che non tollera gli empi e che pretende un mondo giusto. «Così dice il Signore: osservate il culto ed esercitate la giustizia perché la mia salvezza è prossima a venire e la mia giustizia a rivelarsi. Beato l'uomo che farà questo e colui che vi si terrà saldo: colui che osserva il Sabato guardandosi dal profanarlo, e guarda la sua mano dal fare ogni male» (Is 56, 1-3). Tutto dunque è proiettato in questo mondo che deve essere migliorato e tendere alla meta ideale. Non è casuale il riferimento al Sabato. Nella letteratura rabbinica «è una specie di mondo futuro». Il Sabato con il suo intervento nella realtà sociale, e con il recupero della pienezza dell'essere che offre all'uomo, è il campione di un mondo straordinario che può e deve essere già realizzato in questa terra.

Quando i maestri affermano che se «Israele osservasse due Sabati di seguito sarebbe immediatamente liberato», esprimono il precipuo interesse alla realizzazione in questa terra di un modello di recupero della pienezza che è pensata come necessaria in un piano metafisico, ma non per questo irraggiungibile in questa terra. Perché proprio qua sta il paradosso ebraico della speranza, come lo definisce E. Fromm (*Voi sarete come dei*, Ubaldini, Roma 1970, pag. 104-7): il tendere ad una realtà che pare lontanissima, ma che può essere realizzata subito.

Non c'è pertanto corrispondenza con il concetto, molto ripetuto in altre esperienze religiose, che bisogna soffrire in questa terra per gustare il mondo dell'aldilà. È una visione del «paradiso» che non è compatibile con il pensiero dei profeti. L'ebraismo non accetta questo discorso nella misura in cui è portatore di una implicita accettazione e passività nei riguardi dell'ingiustizia e della sofferenza che viene imposta all'uomo. Il paradiso deve essere costruito in questa terra. Nell'esperienza storica di Israele la liberazione annunciata dai profeti è rimasta nel piano in cui è nata: liberazione politica nazionale, universale. I morti di Ezechiele 37, pur non escludendo le prospettive metafisiche, rimangono nella coscienza popolare identificati con la comunità che può perdere, sotto i colpi che ha ricevuto, le speranze in una risurrezione.

Dunque l'impegno e l'interesse etico e sociale dell'ebreo è concentrato in questo mondo. In definitiva, come affermava Rabbi Jochannàn, «tutti i profeti non hanno profetizzato che per i giorni del messia, mentre per il mondo futuro vale ciò che dice Isaia: "Nessun occhio ha visto, o Signore, a parte Te, ciò che fai a chi l'aspetta" (Is 4, 3)» (TB *Sanhedrìn* 99a), come a dire che ciò che si prepara nel mondo futuro è qualcosa di eccezionale, ma è fuori dalla capacità di comprensione e conoscenza umana, che pertanto deve orientare il suo orizzonte sulle prospettive offerte dagli insegnamenti profetici, in questo mondo. Lo stesso R. Jochannàn, quando aveva finito la lettura del libro di Giobbe, diceva così: «La fine dell'uomo è di morire, e quella della bestia di essere macellata, e tutti devono morire; beato dunque colui che è cresciuto nello studio della Toràh, che si affatica nella Toràh, che rende pace al suo Creatore e cresce con un buon nome e si congeda con un buon nome dal mondo, e di lui ha detto Salomone (Eccl 7, 1-2): "È meglio il nome dell'olio buono e il giorno della morte di quello della nascita"» (TB *Beralchòth* 17a). Emerge da questa affermazione il rigore di una visione del mondo per il quale la vicenda umana anche se non si esaurisce si concentra in questa terra dove nessuno può sfuggire ai suoi doveri.

Il rapporto tra questo mondo e il mondo futuro è in molti brani discusso dai maestri. Secondo R. Aqivà (*Avòth* 4, 16) «questo mondo assomiglia a un corridoio rispetto al mondo futuro. Preparati nel corridoio per potere entrare nella sala». Ma lo stesso maestro aggiungeva (*ib* 4, 17) che «è meglio un'ora di pentimento e buone azioni in questo mondo di tutta la vita del mondo futuro; e un'ora di tranquillità del mondo futuro è meglio di tutta la vita di questo mondo». Per i maestri non c'è dubbio sulla futura ricompensa (*Avòth* 2,14); per R. Tarfòn «il giorno è breve, il lavoro molto, gli operai sono pigri, la paga molta e il

padron di casa spinge (ib 15)».

Ma una volta ribadita la certezza della ricompensa nel mondo futuro, la stessa tradizione ribalta la prospettiva riconducendo l'uomo alle sue responsabilità, che sono quelle di identificare il suo bene e la sua dignità con l'osservanza della legge. Per cui uno dei più antichi rabbini di cui si ha notizia, Antigono di Sochò, diceva: «Non siate come i servi che servono il padrone per ricevere un premio, ma come quelli che servono il padrone per non ricevere premio, e il timore del cielo sia sopra di voi». Degno di nota è il fatto che la tradizione attribuisce a questo insegnamento, male interpretato da alcuni allievi, l'origine della posizione sadducea che rifiuta il concetto di mondo futuro e di risurrezione. Per i Farisei invece il senso dell'affermazione è che la ricompensa c'è, ma che non bisogna regolare su questa l'impegno a una condotta corretta. Sono fedeli a questa posizione due racconti chassidici: «La moglie del Magghìd, che viveva in estrema povertà, teneva in silenzio il suo bambino, sffamato, ammutolito. Allora il Magghìd sospirò per la prima volta. Immediatamente venne la risposta: una voce gli parlò: "Hai perduto la tua parte nel mondo futuro". "Bene" – rispose - "la ricompensa è abolita, ora posso veramente incominciare a servire"». Un altro episodio è riferito sul Ba 'al Shem Tòv, il fondatore del chassidismo: «Una volta lo spirito del Ba 'al Shem Tòv era così abbattuto che gli sembrava di non aver parte nel mondo futuro. Allora disse a se stesso: "Se amo Dio che bisogno ho di un mondo futuro?"» (da M. BUBER, *I Racconti dei chassidim*, Garzanti, Milano 1980).

È proprio questo rapporto con l'idea del Dio vivente e agente nella storia la chiave di comprensione di tutto il problema. Tra i numerosi appellativi con cui Dio è chiamato nella Bibbia quello di *El Chai Elokim chajim* (Dio vivente) - che ricorre 13 volte - «sembra il più profondo ideologicamente» (JACOB, citato in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze 1979, 2, 816).

Anche qui si pone un problema critico: se sia una definizione originale o un riferimento a culti circostanti di dei che muoiono e risorgono. Secondo Jakob questo appellativo non risente dell'influsso o della polemica con l'esterno ma è «la reazione dell'uomo nei riguardi dell'esperienza di un divino che si impone a tutto il suo essere». «Il Signore Iddio è verità, è Dio vivente e re eterno, per la sua ira trema la terra e i popoli non resistono alla sua furia» dice Ger (10, 10) esprimendo la vitalità come l'intervento creativo sulla natura e sugli eventi degli uomini, nello spazio e nel tempo. È facendo ereditare la terra al popolo che questo riconosce che il Dio vivente è in mezzo a lui (Gb 3, 10); è il Dio vivente che colpisce chi l'offende (1 Sam 17, 26 e 36). Ma questa potenza di vita non è solo nella terribile manifestazione di forza: è anche nella seduzione che esercita sui sentimenti e che attrae irresistibilmente la persona a Dio: «la mia persona (*néfesh*) è assetata del Dio vivente» (Sal 42, 3); «il mio cuore e la mia carne canteranno al Dio vivente» (Sal 84, 3). Questo perché esiste un legame indissolubile tra vita del Signore, considerata come riferimento assoluto di verità - tanto che diventa formula corrente di giuramento - e vita dell'uomo che da essa discende. Così Sedecia giura a Geremia (*Ger* 38, 16): «come vive il Signore che ci ha fatto questa persona». «In te è la fonte della vita, e nella tua luce si vede la luce» è detto in Sal 36, 10.

A Ras Shamrà sono state scoperte formule analoghe a quelle bibliche di «vive» o «viva» che accompagnavano nelle liturgie il momento della risurrezione del Dio. Questo concetto non si ritrova nell'esperienza ebraica. La vita del Dio di Israele non conosce interruzioni, ed è fonte continua.

Chiariti questi punti, tiriamo le conclusioni: la concezione ebraica si segnala per il concetto di unitarietà dell'uomo la cui vitalità trae origine dalla forza divina. L'interesse storico e religioso dell'esperienza di Israele si concentra nella vita di questo mondo, assumendo come modello e garante l'idea di un Dio vivente in quanto agente nella storia

e nella società, e che non tollera l'ingiustizia.

Con questo l'ebraismo non nega prospettive oltre la morte, né potrebbe farlo, perché sarebbe come contraddire la sua visione dell'eccezionale potenza divina, che non conosce alcun limite.

L'ebraismo propone una costante opposizione tra regressione e progresso, necrofilia e biofilia, che si realizza in ognuna delle possibili dimensioni che è dato all'uomo di vivere; ne deriva una visione rigorosa ma serena del problema della vita e della morte. La morte è vista negativamente, perché è assenza del massimo bene, la vita (come nella preghiera del Re Ezechia, in Is 38); ma la paura e l'angoscia - ammesso che ci siano - non sono per la morte stessa, ma per il giudizio divino sulle azioni compiute in vita (come nel racconto della morte di R. Jochannan ben Zaccai, TB *Berakhòt* 28b).

È la precisazione - per usare le parole di J. P. Sartre in un'intervista rilasciata un mese prima della morte - di «un fine morale, o più esattamente è la moralità». Sartre, dichiarando un profondo interesse alla concezione ebraica della risurrezione, affermava che «l'ebreo pensa che fine del mondo, di questo mondo, è il sorgere dell'altro, l'apparizione dell'esistenza etica degli uomini gli uni per gli altri» (da *Le Nouvel observateur*, tr. it. *Ha-Keillah*, V. n. 5 pag. 9).

Dunque un'opposizione costante che vuole identificare vita con moralità, e morte con malvagità. Come dice il Salmista: «Che i malvagi siano confusi e ridotti al silenzio dello *Sheòl*»; mentre il giusto può esclamare: «Quanto è grande il bene che hai nascosto per chi ti teme, che hai preparato per chi ha fiducia in Te», e serenamente affermare: «In mano tua affido il mio spirito, mi hai riscattato, o Signore, Dio vivente» (Sal 31, 18. 20.6).