

Democrazia, giudaismo e idolatria

di Raniero Fontana

The debate on the Torah and democracy, very much alive today in Israel, is part of the ongoing opposition between tradition and modernity. In this short paper, possible formulas, options, and strategies are indicated for carrying out such a confrontation from the point of view of the Torah. In particular, the rabbinical and Talmud culture, a culture that highly values discussion and a good argument, is solicited in a democratic and modern sense.

Il dibattito su Torah e democrazia è un'espressione specifica del più generale confronto tra tradizione e modernità.¹

I valori della modernità cozzano contro i valori della tradizione. Dagli esiti di questo duro confronto dipende la configurazione della società israeliana, presente e futura: Stato ebraico o stato degli ebrei; Stato ebraico e democratico; Torah e/o democrazia?

Facendo eco alle tesi di Samuel P. Huntington,² si può negare categoricamente ogni possibile compatibilità tra ebraismo e democrazia in nome di una diversa appartenenza religiosa e culturale, di una estraneità sostanziale, di una inimicizia totale, essendo la seconda il caratteristico prodotto di una civiltà occidentale e cristiana.³

Oppure, più possibilisti, si può non escluderla a priori, per quanto problematica essa sia, non mancando ovviamente di indicare i doveri e sempre utili distinguo.

¹ Un confronto che coinvolge parimenti tradizioni religiose diverse dal giudaismo. Vedere il cristianesimo come eccezione, quasi che la democrazia fosse parte del suo DNA, è piuttosto dubbio. È anzi ipotizzabile che la resistenza verso la modernità di altre tradizioni religiose incoraggi tra i cristiani di diverse chiese e denominazioni un atteggiamento emulativo, di maggiore riserva nei suoi confronti, se non di esplicito rifiuto. Suscitando un sentimento di nostalgia (invidia?) per certe forme di tutela e di mediazione che appaiono ancora capaci di incarnare e di imporsi come forme e come figure dell'assoluto.

² Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

³ Cfr. M. NISAN, *Toward a New Israel. The Jewish State and the Arab Question*, New York 1992, in particolare p. 155; Per Eidelberg, Israele è un paese malato di *demophrenia* (democrazia + schizofrenia), uno stato patologico grave dovuto alla sua occidentalizzazione. Israele sarebbe vittima del virus occidentale, il quale, come scrive Huntington, «una volta inoculato in un'altra società, è difficile da scacciare. Esso si conserva, ma non è fatale. Il paziente sopravvive, ma non è più lo stesso»; P. EIDELBERG, *Demophrenia. Israel and the Malaise of Democracy*, Lafayette (LA) 1994, p. 154. La conseguenza di un simile contagio è una società lacerata, un paese affetto da «una schizofrenia culturale che diventa il suo carattere proprio e durevole» (*ibidem*).

1. *Torah e democrazia*

Esiste una retorica antidemocratica tra i religiosi e una retorica anti-religiosa tra i secolaristi. In un clima di diffidenza reciproca, di timori di prevaricazione, di *kulturkampf*, è difficile non sottoscrivere l'augurio seguente: «Vorrei vedere il pubblico laicista parlare di giudaismo e il pubblico religioso parlare di democrazia». ⁴ È lo stesso autore di queste parole, il rabbino Yoel Ben-Nun, a offrire l'esempio personale di un impegno in questo senso. Contro il rischio paventato dai suoi interlocutori laici di una teocrazia in Israele, egli sostiene il concetto di separazione dei poteri come parte integrale della legge religiosa. Egli denuncia come impropria dal punto di vista della stessa *halakhah* la volontà dei rabbini di governare il paese direttamente o indirettamente. Separazione da non confondersi però con quella tra Stato e religione a cui ha portato il processo di secolarizzazione occidentale. Lo stesso dal punto di vista della giurisprudenza. La compatibilità di un sistema giuridico civile accanto a quello religioso è una necessità prevista dalla Torah. Un simile doppio sistema non è perciò debitore nei confronti della modernità. Egli vede anche l'attuale subordinazione storica della legge ebraica a quella britannica come un segno palese di non indipendenza politica. Il rabbino Yoel Ben-Nun riconosce una funzione fondamentale alla volontà popolare, tanto cara ai democratici, nella scelta della forma di governo, evitando con cura di formulare la questione dell'autorità popolare in termini esclusivi e assoluti: «Se uno formula la questione in termini assoluti, cioè o l'Onnipotente o il popolo è sovrano, è chiaro che uno Stato ebraico democratico non può essere accettabile». ⁵

Si intravede la proposta di una democrazia religiosa, la democrazia della Torah. Una democrazia compatibile con l'ebraismo nella misura in cui ne rappresenta un suo aspetto interno. È quanto scrive esplicitamente un altro importante rabbino israeliano, Aharon Lichtenstein. ⁶ Non sorprende che proprio la vaghezza della controversa espressione *a Jewish and democratic state* consenta a religiosi e non di coabitare sotto il medesimo tetto. Una soluzione buona poiché permette sia agli uni sia agli altri di comprenderla diversamente, ciascuno a suo modo. Lo stesso rabbino Lichtenstein scrive: «Io la interpreto come voglio io e tu la interpreti come vuoi tu». ⁷

Il principio maggioritario, si sa, è un principio fondamentale in un processo democratico mirato a trovare *a workable solution*. Come tale,

⁴ Y. BEN-NUN, *The Separation of Authorities as a Religious Ideal*, in J.E. DAVID (ed), *The State of Israel: Between Judaism and Democracy*, Jerusalem 2003, p. 160.

⁵ *Ibidem*, p. 159. La separazione dei poteri è un tema al quale questo rabbino assai noto in Israele ha dedicato molta attenzione. Si veda, per esempio: Y. BEN-NUN, *Un regime democratico secondo la Torah*, in *Derekh Eretz, Religione e Stato*, Jerusalem 2001, pp. 297-349 [ebr.].

⁶ Cfr. A. LICHTENSTEIN, *On Halakhah, Humanism and the Rule-of-Law*, in J.E. DAVID (ed), *The State of Israel*, pp. 105-121.

⁷ *Ibidem*, p. 115.

è un principio coerente con la natura sperimentale della democrazia. La regola maggioritaria è però tutt'altro che estranea alla Torah.⁸ Essa è anzi un principio guida del procedimento halakhico.⁹ Ora, interrogato sul principio maggioritario, Israel Meir Lau, ex-rabbino capo di Israele, conclude: «Per voi è democrazia, per noi è legge».¹⁰ Poche parole, ma sufficienti a ribadire come le aspirazioni democratiche di una comunità convenzionale non possano identificarsi con quelle di una comunità d'alleanza. Dal punto di vista della libertà, quest'ultima ne concede meno di quanto la democrazia promette. Sol Roth suggerisce che il massimo di libertà e il minimo di interferenza non corrisponde affatto all'ideale sinaitico bensì all'ideale proprio di una democrazia contrattuale.¹¹ La distinzione fondamentale tra ebraismo e democrazia è, a suo dire, la seguente: «Il giudaismo è *covenantal*, vale a dire una società orientata al dovere, e la democrazia è *contractual*, vale a dire una società orientata ai diritti».¹²

La precedenza sui valori democratici sarà sempre accordata a valori specifici, più ebraici e meno universali. Poiché l'individualismo erode il senso di appartenenza al popolo ebraico tanto quanto l'universalismo di un ideale di fratellanza estesa all'intero genere umano. L'egalitarismo non rende giustizia al senso di un'identità nazionale legata a una libera e personale iniziativa divina. Di conseguenza, se dal punto di vista della Torah, pur tra esitazioni e riserve, la democrazia viene comunque riconosciuta, essa lo è soltanto come una realtà *de facto*. Shalom Rosenberg usa la formula seguente, filosofica e più sofisticata: *a posteriori democracy*.¹³ O così o così, l'avverbio resta.

2. David Hartman e la tradizione liberale

Nel suo saggio *On Liberty*, uno dei classici del pensiero liberale, il filosofo John Stuart Mill ha dedicato un lungo capitolo, il secondo, alla libertà di pensiero e discussione. A sua conclusione, il filosofo inglese riassume il tutto in quattro punti principali. Li riportiamo per intero:

«1) Se un'opinione qualsiasi è costretta al silenzio, tale opinione, per quanto ci è dato sapere con certezza, potrebbe essere vera. Negare ciò equivale a presumere la nostra infallibilità.

2) Sebbene l'opinione messa a tacere sia un errore, essa potrebbe contenere, e molto spesso contiene, una porzione di verità; e quindi, poiché raramente o mai l'opinione

⁸ Cfr. Es 23,2.

⁹ Cfr. Baba Metzia 59a-b.

¹⁰ I.M. LAU, *A Jewish State by Democratic Means*, in J.E. DAVID (ed), *The State of Israel*, p. 44.

¹¹ Cfr. S. ROTH, *Judaism and Democracy*, in «The Torah U-Madda Journal», 2 (1990), pp. 61-69, in particolare pp. 62-67.

¹² *Ibidem*, p. 65.

¹³ Cfr. S. ROSENBERG, *Democracy and Halakhah - A Philosophical Perspective*, in J.E. DAVID (ed), *The State of Israel*, p. 214.

generale o prevalente su qualsiasi argomento rappresenta l'intera verità, è solitamente dalla collisione di opinioni contrarie che la parte restante di verità ha qualche possibilità di emergere.

3) Anche se l'opinione accettata è non solo vera, ma è l'intera verità, qualora tuttavia non possa essere vigorosamente e apertamente contestata – come di fatto non lo è –, essa sarà sostenuta dalla maggior parte di coloro che l'accettano alla stregua di un pregiudizio, con scarsa comprensione dei suoi fondamenti razionali.

4) Per di più, il significato stesso della dottrina rischia di perdersi o di indebolirsi e di essere privato del suo effetto vitale sul carattere e sulla condotta: allora il dogma diventerebbe una pura formula, inefficace per la realizzazione del bene e di ostacolo allo sviluppo di ogni autentica e profonda convinzione derivante dalla ragione o dall'esperienza personale». ¹⁴

Senza volerne fare approfondita esegesi, i punti forti di questo sommario sono immediatamente riconoscibili. D'autorità non si può imporre né una verità né il silenzio. La libertà di espressione è sacrosanta. Essa è la condizione prima per l'emergere di una verità di cui saremo sempre e necessariamente debitori verso gli altri. Questo è il senso esatto da dare a una democrazia intesa in termini di conversazione comune. La partecipazione delle minoranze è essenziale alla sua conduzione. Se così non fosse, si trasformerebbe la conversazione democratica in un tirannico monologo della maggioranza. Parafrasando il filosofo Eric Weil, possiamo concludere che si crea violenza allorché si esclude la partecipazione altrui alla costruzione del discorso.

Mostrare fino a che punto i maestri di Israele abbiano riconosciuto certi elementi importanti della cultura liberale resta uno degli scopi di David Hartman. Con sensibilità non meno rabbinica che moderna, questo rabbino ortodosso e professore universitario ha insistito sulla natura interpretativa della tradizione ebraica, sul suo carattere di *ongoing conversation*, sul dinamismo di una cultura che è per eccellenza una cultura della discussione, *tarbut ha-mahloqet*.¹⁵ Proprio quest'ultima è stata anzi il cavallo di battaglia del suo Istituto gerosolimitano per tanti anni, prima di assumere una veste più moderna sotto la rubrica «pluralismo e tolleranza»:

«Quando sono venuto in Israele e ho parlato di pluralismo ho subito scoperto che non tutti gli ebrei hanno letto *On Liberty* di John Stuart Mill. Così ho deciso che fosse il mio masochistico destino spiegare alla mia gente che l'esperienza ebraica in America aveva prodotto alcuni importanti valori degni di considerazione». ¹⁶

Per David Hartman, è la stessa tradizione religiosa ebraica che può e deve essere il «luogo naturale» di espressione dei valori della modernità. Egli ha elaborato una antropologia d'alleanza che si accorda per tanti aspetti con il carattere sperimentale della democrazia:

¹⁴ J.S. MILL, *Sulla libertà*, trad. it., Milano 2003, p. 173.

¹⁵ Cfr. D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Reggio Emilia 2004. Si veda inoltre R. FONTANA, *Tarbut Ha-Mahloqet – una cultura della discussione*, in «Cahiers Ratisbonne», 2 (1997), pp. 118-136.

¹⁶ Cfr. D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis*, p. 205.

«La natura sperimentale della democrazia impone ai suoi devoti una disciplina che non è semplice da accettare, cioè la disciplina di mai chiedere più di una parziale realizzazione di scopi e ideali».¹⁷

Questo modo democratico di agire e di pensare, *the democratic way of life*, esclude il perfezionismo e la compiutezza. Ma, per Hartman, è proprio il realismo talmudico che insegna a benedire anche in presenza di una realizzazione incompleta.¹⁸ La prosaicità stessa della democrazia, la promessa di una trascendenza relativa, richiama la sua preferenza per il carattere prosaico dello stesso Sinai.¹⁹ Sion, infatti, con la sua poesia e la sua mistica, postula una possibilità di senso oltre la condizione storica presente. Ma si può vivere una vita piena di significato anche senza tutele celesti né assoluti sui quali fondarla. Simile avversione per le certezze dogmatiche e assolute è tipica dell'uomo democratico e caratterizza il suo *state of mind*. Per questo la democrazia sembra essere destinata a urtarsi presto o tardi con il dogmatismo religioso tradizionale, poiché essa appare come «una funzione della relatività della verità e dei valori».²⁰ In regime democratico la verità si presenta come relativa.²¹ Se così non fosse, la democrazia non potrebbe essere ciò che è, una coraggiosa avventura nell'ambito delle relazioni umane.²²

3. *Cultura talmudica e democrazia*

Senza dibattito non esiste democrazia. Senza di quello neppure esiste il Talmud. Nella cultura rabbinica la discussione è centrale.²³ I suoi presupposti assiologici e i suoi meccanismi di funzionamento risultano di estremo interesse e di grande stimolo per una riflessione da condurre in seno alla democrazia. Gli interrogativi epistemologici che solleva sono attuali e pertinenti. Se la controversia sia buona o cattiva, se la discussione sia il sintomo di una società malata o in buona salute, se sia tutto negoziabile nel corso del dibattito, sono solo alcuni esempi. Essi spaziano dal perché sia necessario passare attraverso la discussione allo statuto di una verità che la suppone. Se poi le risposte risultano discordanti, è perché la

¹⁷ T.V. SMITH - E.C. LINDEMAN, *The Democratic Way of Life. An American Interpretation*, New York 1951, p. 119.

¹⁸ Cfr. b.Berakhot 20b (Rav Avira). Sull'uso di questo testo da parte di Hartman, si veda R. FONTANA, *David Hartman: un maestro da scoprire*, in «Synaxis», 23 (2005), 3, pp. 101-107, in particolare p. 107.

¹⁹ Cfr. b.Sukkah 5a.

²⁰ S. ROSENBERG, *Democracy and Halakhah*, p. 208.

²¹ Cfr. M. LANGER, *Democracy, Religion, and Zionist Future in Israel*, in «Judaism», 36 (1987), 4, pp. 400-415, in particolare p. 401.

²² Cfr. T.V. SMITH - E.C. LINDEMAN, *The Democratic Way of Life*, p. 146. Definire la democrazia un'avventura, coraggiosa per di più, quando di mortale sembra oggi restare soltanto la noia, può sembrare strano. Cfr. P. BRUCKNER, *La mélancolie démocratique. Comment vivre sans ennemis?*, Paris 1990.

²³ Cfr. D. DISHON, *La cultura del dibattito in Israele*, Tel Aviv 1984 [ebr.].

tradizione stessa si compone di voci in conflitto tra loro. La verità è una in cielo e molteplice sulla terra.²⁴ Questo carattere pluralista della verità incoraggia uno scambio, *masa u-matan*, serio e responsabile di opinioni e punti di vista. È tipico della scuola talmudica educare al confronto reciproco, all'esercizio critico dell'intelligenza, alla verifica costante della propria posizione. Dal dibattito la verità emerge più chiara:

«Dal dibattito si chiarirà la verità così come attraverso il dibattito tra Hillel e Shammai si è chiarito che la *halakhah* segue la scuola di Hillel».²⁵

Se si è deciso di seguire la scuola di Hillel non è stato certo a motivo dell'intervento divino a suo favore.²⁶ La ragione della scelta è piuttosto nei tratti umili e modesti di una scuola che non pensa la verità come suo esclusivo possesso.²⁷ Parte di essa è perciò da cercare anche negli insegnamenti della scuola rivale, essi pure da studiare e citare. Secondo l'adagio talmudico «sia queste che quelle sono parole del Dio vivente».²⁸

L'adagio talmudico si applica alla controversia tra Hillel e Shammai considerata come il paradigma di una controversia positiva. È positiva una controversia condotta non per interessi privati, egoistici, ma *le-shem shamaim*, per una buona causa.²⁹

Non è sempre facile districare le reali intenzioni dei contendenti. La Bibbia è la prima a non nascondere le spesse ambivalenze dei protagonisti:

«Basta! Tutta la comunità è santa, ciascuno di loro, e YHWH è in mezzo a loro; perché dunque vi innalzate sopra l'assemblea di YHWH?» (Nm 16,3).

Un'accusa tremenda, tanto più che proviene da uomini stimati. La loro violenta eliminazione dovuta a un drastico e brutale intervento divino non serve per restituire ai capi, cioè a Mosè e Aronne, una perfetta trasparenza finale. È interessante che la protesta di Core e dei suoi uomini abbia incontrato in tempi assai più recenti le simpatie di coloro che in nome di una democratica *leadership* religiosa si sono opposti una volta di più alle prerogative di una classe particolare. Nel caso specifico, la classe particolare è quella degli ebrei ortodossi, i nuovi eredi degli antichi privilegi sacerdotali, contro cui a protestare vivacemente erano ora i moderni ebrei liberali. Nella rivolta di Core contro le rivendicazioni gerarchiche avanzate dai preti si è visto così all'opera il genio essenziale del popolo ebraico, il suo «impulso democratico».³⁰

²⁴ Cfr. Sal 62,12.

²⁵ Rabbi Ovadia di Bertinoro su m.Avot 5,17.

²⁶ Cfr. b.Eruvin 13b.

²⁷ Cfr. D. DISHON, *La cultura del dibattito in Israele*, pp. 48-51.

²⁸ Per uno studio tipologico delle varie interpretazioni post-talmudiche di questo celebre adagio rabbinico, si segnala A. SAGI, *'Elu va-Elu'. A Study on the Meaning of Halakhic Discourse*, Tel Aviv 1996 [ebr.].

²⁹ Cfr. m.Avot 5,17.

³⁰ Cfr. A.H. SILVER, *The Democratic Impulse in Jewish History*, New York 1928, in particolare pp. 11-12.

La mancanza di discernimento sui motivi della controversia offusca la trasparenza necessaria alla bontà della causa. Senza mai dimenticare però come proprio quest'ultima, dal biblico Pinhas³¹ al contemporaneo Barukh Goldstein,³² sia stata all'origine di una violenza esercitata *le-shem shamaim*. Non vi è niente di meglio per scatenare la violenza che la certezza di essere nel giusto. A volte la differenza tra la santificazione di Dio e l'idolatria stessa è a dir poco sottile. E forse è proprio questo l'avvertimento più importante che ci viene dall'episodio del vitello d'oro.³³

Un invito insomma alla prudenza democratica. Meglio discutere di cose sulle quali ci si può faticosamente accordare e mettere invece da parte quelle per le quali ci si può facilmente scannare.

4. *Democrazia e idolatria*

Se la guerra è dai rabbini confinata al *bet midrash*, alla casa di studio, non per questo risulta meno reale.³⁴ Intorno alla Torah si combatte, con tanto di vinti e vincitori, come in tutte le guerre.³⁵ A battersi tra loro per la Torah sono dunque i maestri e i discepoli. E per quanto contestare un maestro sia contestare la *Shekhinah*,³⁶ che è la presenza immanente di Dio, è normale che pure questo succeda:

«Anche se Rabbi Shimon ben Eleazar era il discepolo di Rabbi Aqiba, non fa problema il fatto che disputi con lui, poiché è quanto accade anche più avanti, quando Rabbi disputa con Rabban Shimon ben Gamaliel, suo padre».³⁷

È dunque la Torah che circoscrive e definisce lo spazio di un confronto legittimo tra maestri e discepoli, tra padri e figli. Legittimo lo è, poiché produce l'effetto di umanizzare i contendenti. È infatti una guerra che non si vince con la demonizzazione dell'altro:

«I nostri maestri hanno insegnato: 'Tu le ripeterai' (Dt 6,7) – questo significa che le parole della Torah devono venirti spontaneamente alla bocca, in modo che, se ti è posta una domanda, tu risponderai senza esitare, poiché è detto ... 'Come le frecce nella mano di un guerriero, così sono i figli della gioventù' (Sal 127,4); e inoltre: 'Le tue frecce sono appuntite' (Sal 45,6); e inoltre: 'Felice è l'uomo che ne ha piena la faretra. Essi non saranno confusi, quando tratteranno alla porta coi propri nemici' (Sal 127,5). Cosa significa 'alla porta coi propri nemici'? Disse R.Hijja b.Abba: Persino il padre e suo figlio, il maestro e il suo discepolo, che si occupano di Torah alla stessa porta, sono resi nemici l'uno dell'altro».³⁸

³¹ Cfr. Nm 25.

³² Colono israeliano autore di una strage di musulmani palestinesi in preghiera.

³³ Cfr. Es 32. Cfr. D. DISHON, *La cultura del dibattito in Israele*, pp. 41-44.

³⁴ Cfr. R. FONTANA, *La 'Guerra della Torah'. Considerazioni sul Bet ha-midrash*, in «Studi Fatti Ricerche», 68 (1994), pp. 12-14.

³⁵ Cfr. m.Berakhot 1,5.

³⁶ Cfr. b.Sanhedrin 110a.

³⁷ B.Baba Metzia 4b (tosafot: *en nishbaim al kefirat*).

³⁸ B.Qiddushin 30b.

Le parole della Torah sono frecce appuntite nelle mani di un abile guerriero. Parole divenute con lo studio tanto familiari da non dover essere prima cercate e raccolte per essere infine scagliate. La rapidità della reazione, la precisione della risposta, assicurano la vittoria sul nemico.³⁹ Ma è solo dalla fine che si potrà sapere se la guerra che si è combattuto sia stata veramente per la Torah e non per qualcos'altro. Il passaggio talmudico perciò aggiunge: «Essi [i nemici] non si muovono di là [dalla porta] fino a quando non si sono amati gli uni gli altri».

L'ultima parola di una controversia condotta per la Torah spetta sempre all'amore. L'odio sarebbe il segno sicuro di una guerra condotta per egoismo o volontà di potere. È la Torah a dare il tono di una guerra che si vuole insomma diversa da tutte le altre. Non che si riapra con questo uno spazio per il compromesso. Si chiede di amare l'altro, il che non è poco, ma non di negoziare le proprie convinzioni né tantomeno di essere d'accordo. Si chiede quel che basta per creare comunque uno spazio importante di coabitazione comune.⁴⁰ Per garantire la coesione sociale e civile di una comunità d'alleanza.⁴¹ Per partecipare a una *ongoing conversation* che non prevede figure nuove rispetto a quelle paradigmatiche della tradizione: padri e figli, maestri e discepoli.⁴² Tratti che non si addicono a una conversazione democratica che è rivolta all'esterno e che non è circoscrivibile a tali figure tradizionali.

Dal punto di vista dell'*ethos* democratico, sorprende che il dinamismo che attraversa il mondo della Torah venga descritto in termini militari. «Guerra e democrazia sono incompatibili».⁴³ Nella cultura democratica la discussione è finalizzata al compromesso. È solo quando quest'ultimo è considerato impossibile che al dialogo subentra allora la guerra. L'utilizzo creativo del compromesso è qualcosa di fondamentale per la vita democratica:

³⁹ Volersi mettere in difficoltà l'un l'altro, non accogliere quanto l'altro dice, commentano, secondo Rashi (ad loc.) il termine nemico.

⁴⁰ L'interesse per la pace, *shalom*, che è un valore inclusivo, controbilancia l'interesse per la verità, *emet*, che è invece un valore esclusivo. Cfr. Zc 8,19. Lo stesso Talmud racconta di come uomini e donne delle due celebri scuole concorrenti di Hillel e Shammai si sposassero tra loro nonostante le gravi divergenze in materia di *halakhah*. Cfr. j.Yebamot 1,6.

⁴¹ Si veda l'invito del rabbino conservativo Rivon Krygier rivolto alle varie componenti dell'ebraismo contemporaneo a dar prova non solo di tolleranza ma di pluralismo. Egli evoca a questo scopo la cultura del dibattito e il clima di fraternità che essa è in grado di generare in seno alla comunità religiosa. Cfr. R. KRYGIER, *Entre concorde et discorde. De la fécondité de la controverse d'après les sources rabbiniques*, in R. KRYGIER (ed), *La loi juive à l'aube du XXI siècle*, Paris 1999, pp. 85-113. La controversia *le-shem shamaim* è in questo senso il paradigma fondamentale di un dialogo essenzialmente interno, «giudeo-ebraico» (p. 112). La «guerra della Torah» non è insomma rivolta all'esterno. Una sorta di grande *Jihad*, di combattimento interno – non tanto a se stessi quanto alla comunità di riferimento - distinto dal piccolo *Jihad*, rivolto invece all'esterno.

⁴² La stessa relazione maestro-discepolo, che costituisce la struttura portante della tradizione orale, è una estensione spirituale della relazione padre-figlio. «Colui che insegna al suo compagno è considerato come se lo avesse concepito, formato e messo al mondo» (t.Horayot 2,7). Il discepolo trova nel maestro un nuovo padre e il maestro trova nel discepolo un nuovo figlio. Cfr. G. BLIDSTEIN, *Honor Thy Father and Mother. Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*, New York 1975, in particolare pp. 137-157.

⁴³ T.V. SMITH - E.C. LINDEMAN, *The Democratic Way of Life*, p. 129.

«Il significato della democrazia è di essere una conversazione comune, una possibilità di arrivare a una comprensione reciproca e a un compromesso tra due posizioni differenti ... Tutto questo a partire dal mantenimento di una fiducia reciproca, che è uno degli elementi centrali di un regime democratico, senza il quale è molto difficile sostenere il gioco democratico».⁴⁴

Dal punto di vista della democrazia, la cultura della discussione, una volta descritta come guerra della Torah, *milhamtah shel Torah*, secondo il modo rabbinico,⁴⁵ rischia di perdere parte del suo *appeal* democratico. D'altra parte, dal punto di vista della Torah, questa fondamentale disposizione al compromesso della democrazia, per il suo aspetto di rinuncia, può rappresentare un problema. Il compromesso non è infatti una sintesi superiore alle posizioni di partenza. La rinuncia è supposta essere una componente necessaria. Senza di quella, il compromesso è irraggiungibile. Su questo rapporto tra compromesso e rinuncia, così essenziale al modo di vita democratico, invita a riflettere il passaggio talmudico seguente:

«Offrivano il mattino i vostri sacrifici e ogni tre giorni le vostre decime' (Am 4,4) ... Il versetto si riferisce al regno di Geroboamo: da che Geroboamo regnò su Israele cominciò a sedurre Israele dicendo loro: Venite, rendiamo un culto straniero. L'idolatria è *watranit*».⁴⁶

Geroboamo è uno dei tre re di Israele a non avere parte al mondo che viene.⁴⁷ La Bibbia racconta dei templi che eresse sulle alture, dei sacerdoti che scelse e del culto che istituì: «Questa cosa costituì per la casa di Geroboamo il peccato che ne causò la distruzione e lo sterminio dalla terra» (1Re 13,14).⁴⁸ Egli seduceva Israele dicendo loro: «Vedete, l'idolatria è *watranit*, poiché essa vi permette quanto la Torah proibisce».⁴⁹ L'idolatria è per natura sua rinunciataria, permissiva, compiacente;⁵⁰ *watranit*, appunto.

Nella misura in cui la democrazia è espressione di una modernità che si vuole aperta e pluralista, permissiva e tollerante, parte della critica rabbinica nei confronti dell'idolatria potrebbe interessarla. Sul mondo moderno, sui suoi valori e costumi, democratici e liberali, scende in questo modo l'ombra lunga del sospetto religioso:

«E su questa strada si avviarono i discepoli di Geroboamo, i primi fautori della Riforma, avversari della nazione, della sua Torah e della sua Terra, al punto da negare l'intera Torah; essi peccarono e causarono a molti di peccare, come Geroboamo figlio di Nebat e i suoi amici».⁵¹

⁴⁴ S.N. EISENSTADT, *Paradoxes of Modern Democracy*, Tel Aviv 2002, p. 55 [ebr.].

⁴⁵ Cfr. b.Sanhedrin 93b. Il tema della guerra viene così riletto alla luce del valore più caratteristico dell'ebraismo rabbinico, il *talmud Torah*, lo studio della Torah.

⁴⁶ J.Avodah Zarah 1,1.

⁴⁷ Cfr. m.Sanhedrin 10,2.

⁴⁸ Cfr. b.Sanhedrin 102b.

⁴⁹ Cfr. Pené Moshe, ad loc.

⁵⁰ Dio non è *watran*. Cfr. b.Baba Qamma 50a.

⁵¹ Cfr. *Sefer 'alé tamar* su j.Avodah Zarah 1,1 (1983) [ebr.]. I fautori della Riforma presi qui di mira sono gli ebrei riformati di oggi. A loro è rivolto l'attacco.

Tutto ciò che non è ortodosso, per il tradizionalismo ebraico, è sospetto di modernità. Essere insomma seguaci della modernità prima ancora che della tradizione, sarebbe proprio questo l'imperdonabile peccato dei moderni successori di Geroboamo, re di Israele.