

Contro ogni idolo*

RICCARDO DI SEGNI*

Osserverete le mie leggi e le metterete in pratica, perché facendo queste cose l'uomo vive.

Così il Deuteronomio (5) stabilisce il principio che l'insegnamento divino è un messaggio apportatore di vita. Basandosi su queste parole i maestri enunciarono la regola che la vita è il bene fondamentale che deve essere protetto, anche a costo di infrangere la Legge.

A questa regola tuttavia posero tre eccezioni; tre casi nei quali l'uomo deve sacrificare la propria esistenza e non profanare la Legge; precisamente quando sotto la minaccia di morte è costretto a fare idolatria, uccidere un altro uomo, o sottostare ad unioni sessuali proibite. In pratica la tradizione ha fissato i limiti massimi che anche a costo della vita, bene altrimenti superiore a tutto, l'uomo non deve oltrepassare nei suoi rapporti con Dio, con gli altri uomini, con la natura.

Questa regola illustra già sufficientemente l'importanza che nella tradizione ebraica ha la colpa dell'idolatria, considerata come uno dei peggiori delitti di cui si possa macchiare l'uomo. L'idolatria è la negazione delle idee fondamentali sulle quali si fonda l'ebraismo; è quindi l'obiettivo principale da sconfiggere.

Nella prospettiva della lotta all'idolatria si inquadrano le tappe fondamentali della storia ebraica, a cominciare ovviamente dalla Bibbia, dalla migrazione di Abramo verso la terra di Canaan, alla schiavitù e alla liberazione dall'Egitto, fino a tutta la letteratura dei profeti, il cui tema centrale è la condanna dei riti pagani. L'intera vicenda storica ebraica è interpretata nella Bibbia alla luce del peccato dell'idolatria, che è quello che provoca le sofferenze del popolo fino al suo esilio, anche questo considerato come strumento di espiazione di quella colpa.

Nell'interpretazione dei critici e degli storici il fenomeno della scelta monoteistica ebraica è oggetto di interpretazioni contrastanti (cf KAUFMANN, *Storia della Credenza ebraica*, vol. I). C'è chi sostiene che nella scelta ebraica ci sia stato un processo evolutivo; in un primo momento sarebbe stata sostenuta l'idea di una divinità nazionale, legittima come le altre divinità nazionali di ogni popolo differente; solo in un secondo tempo si sarebbe arrivati all'idea monoteistica in cui Dio è Signore di tutto e non ammette l'esistenza e il culto di altri dei; tra questi due estremi sarebbe stata accettata l'idea di un Dio nazionale in cima ad una piramide di divinità nazionali.

Un'impostazione opposta del problema, prevalente oggi negli ambienti di ricerca ebraici, rivendica l'assoluta originarietà ed antichità dell'idea monoteistica ebraica, nata per una geniale intuizione alle origini della vita religiosa ebraica.

Inizialmente la concezione di Dio Signore di tutto avrebbe tollerato la coesistenza di concezioni magiche e superstiziose, ammettendo anche una certa pluralità di forme e luoghi di culto ed alcune espressioni religiose attraverso l'uso di immagini. Solo successivamente l'ebraismo si sarebbe liberato da questi residui per giungere a forme di monoteismo assoluto ed intollerante anche delle espressioni più modeste di culti estranei.

Alla luce di questa teoria si spiegherebbero molte delle stranezze che si incontrano nella lettura del testo biblico e che difficilmente si adatterebbero con gli ultimi aspetti evolutivi del monoteismo ebraico, caratterizzati, come si è detto, da un estremo rigore: basti pensare agli episodi in cui le mogli del patriarca Giacobbe (Gn 31, 19) e del Re David (1 Sam 19, 13) portano con sé e verosimilmente usano alcuni idoli domestici, i «terafim», senza che da parte dei mariti venga

* *ECUMENISMO OGGI: BILANCIO E PROSPETTIVE*, Atti della XIII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.), La Mendola 29 luglio – 6 agosto 1975, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1976, 181-193.

* RICCARDO DI SEGNI - Medico – Rabbino – Venezia, *Ibidem*, 9.

sollevata alcuna obiezione; e forse anche gli episodi dell'Efòd di Gedeone, in Giudici 8, 27 e della statua di Michà, sempre in Giudici, ai capp.17 e 18 (cf KAUFMANN, *op cit.*, p. 683).

Ma soprattutto interessante, e paradigmatico per spiegare i termini dell'evoluzione, è l'episodio del serpente di rame (Nm 21,9) che Mosè innalza al centro dell'accampamento durante una pestilenza, perché il popolo lo veda, e vedendolo guarisca dal male che lo ha colpito; un mezzo, non idolatra, per concentrare l'attenzione del popolo su un simbolo; ma il serpente sarà distrutto qualche secolo dopo dal re Ezechia (2 Re 18, 4) perché il popolo nel corso dei secoli lo ha fatto diventare oggetto di un culto feticistico. Muovendosi in questa direzione la cultura ebraica, dopo aver condannato solamente l'idolo feticistico, cioè la statua considerata essa stessa divinità, ed aver tollerato le immagini simboliche (si pensi che persino nel Santuario di Gerusalemme, alla porta del «sancta sanctorum» erano raffigurati due cherubini) ha esteso la sua critica anche nei riguardi delle immagini simboliche.

Una volta presa questa strada (forse dettata dalla preoccupazione che il simbolo non poteva sottrarsi anch'esso all'adorazione feticistica) l'ebraismo l'ha mantenuta con estrema fedeltà, fino a farla diventare un nuovo elemento caratterizzante del suo modo di essere monoteista. È ovvia l'importanza di queste considerazioni, anche per comprendere perché, ad esempio, la cultura ebraica consideri come non completamente perfette quelle forme di culto monoteistico che consentono il permanere delle immagini, sia pure simboliche, nel loro ambito.

Va inoltre sottolineato che la via rigorosa seguita dall'ebraismo è stata probabilmente il modo che ha consentito la sopravvivenza dell'idea ebraica in mezzo al mondo pagano, e che ha poi creato le basi per la distruzione di questo mondo e per la diffusione nell'umanità dell'idea monoteistica.

È proprio quest'ultimo discorso, quello della distruzione del mondo pagano e dell'idolatria che apre le porte al punto centrale del problema .

Il mondo pagano è finito insieme alle forme storiche dell'idolatria; ma allora ogni problema è stato risolto oppure il discorso è ancora del tutto aperto? A questo proposito è interessante vedere qual è l'interpretazione tradizionale ebraica del secondo comandamento, quello appunto che proibisce l'idolatria (cf N. LEIBOWITZ, *Nuove riflessioni sul Libro dell'Esodo*, Gerusalemme, 1973). La prima frase del comandamento potrebbe essere tradotta, piuttosto grossolanamente, con le parole: «Non avrai altri dèi oltre a me». L'espressione «oltre a me» è in realtà solo un tentativo di traduzione con cui si cerca di cogliere il significato delle due parole ebraiche «àl panàj» che letteralmente significano: «Sopra al Mio volto»; evidentemente una espressione idiomatica. Il confronto con altre espressioni analoghe nel testo biblico ha giustificato l'interpretazione più diffusa che prima si è detta: cioè «oltre a me». Ma con lo stesso sistema sono possibili altre due interpretazioni; la prima intende «il volto» come volto corrucciato, quindi come segno di ira, e quindi traduce: «Non avrai altri dèi scatenando così la Mia ira». L'altra interpretazione coglie invece il significato del «volto» come «presenza»: cioè non avrai altri dèi in mia presenza, davanti a Me. E se la presenza divina viene ammessa come infinita nello spazio e nel tempo, il discorso assume questi significati: non avrai altri dèi ovunque tu sia, in qualsiasi situazione sia privata che pubblica , e persino nel tuo pensiero, perché anche quello è davanti alla presenza divina. Ma soprattutto non avrai altri dèi nel tempo, finché Dio vive, in ogni momento della storia, in ogni generazione, perché se un tipo di idolo non viene più adorato ne sorgono sempre altri di tipo diverso.

È dunque in questi termini che l'ebraismo pone le basi per una lotta perenne contro l'idolatria, non concepibile quindi come una realtà temporanea e storicamente limitata, ma come un pericolo permanente contro il quale non bisogna mai cessare di combattere.

A questo punto potrebbe delinarsi una contraddizione con una affermazione rabbinica che

viene più volte ripetuta nella letteratura classica. Il Talmud racconta (Talmud Babilonese Yomà 69b) che al ritorno degli ebrei dall'esilio babilonese il popolo, pentito delle colpe commesse, che riconosceva come causa di tutte le sofferenze che aveva patito, decise una volta per tutte di tornare al Signore e di abbandonare ogni pratica idolatra. Fu allora che il Signore consegnò in mano ai rappresentanti del popolo lo spirito malvagio dell'idolatria, e questi lo uccisero.

Il significato del racconto simbolico è l'enunciazione di una ipotesi storica che colloca la fine ufficiale dell'idolatria nella coscienza dell'ebraismo nel V secolo prima dell'Era Volgare.

La contraddizione tra questa tradizione, che vuole che l'idolatria sia finita tra gli ebrei in un certo momento storico, e l'altra tradizione che intende l'idolatria come una minaccia sempre presente, è in realtà solo apparente. Questo perché evidentemente il Talmud, parlando della fine dell'idolatria, si riferisce alle forme storiche che tutti conosciamo, quelle della statua di pietra o di legno a cui l'uomo si inchina e che sono effettivamente finite prima tra gli ebrei, poi nel mondo che ha abbracciato il monoteismo, ma non esclude l'esistenza di forme nuove.

Nel racconto talmudico c'è inoltre un altro elemento che merita attenzione. I maestri parlano di spirito, anzi più precisamente di «istinto malvagio dell'idolatria» che viene distrutto, e forse con questo vogliono indicare non tanto la fine di un culto, quanto la fine di un atteggiamento psicologico nei riguardi del culto. Sarebbe cioè finita non tanto l'idolatria, quanto la fede dell'uomo nell'idolatria. In altri termini la comunità ebraica di allora avrebbe raggiunto un grado di maturità culturale e religiosa che avrebbe consentito il diffondersi della coscienza della nullità dell'idolatria.

Ma, attenzione, questo non significa automaticamente la fine dell'idolatria. È infatti possibile, e qui sta il nucleo del discorso, praticare l'idolatria anche se non ci si crede, anche in perfetta malafede. L'idolatria può far comodo di per sé, come un'ideologia che giustifica il raggiungimento di un bene o di un godimento che altrimenti le convenzioni umane non considerano legittimo.

È l'idea che in un altro passo i rabbini esprimono molto semplicemente e con efficacia in questi termini (Talmud Babilonese Sanhedrìn 63b): «Essi (gli ebrei) sapevano benissimo che non esisteva alcun fondamento nell'idolatria e la adoravano soltanto per potersi concedere licenze sessuali in pubblico».

Chiariti questi punti, supposta l'esistenza del pericolo dell'idolatria, resta il problema, tutt'altro che semplice, di come individuare i culti idolatri nella nostra società.

Nel codice di leggi ebraiche per eccellenza, quello di Maimonide (Mishnà Torà, Avodà Zarà, cap. 2), leggiamo i criteri per definire il peccato di idolatria. «L'obbligo fondamentale — egli scrive — è di non prestare culto a nessuna delle cose create, né agli angeli, né alle stelle, né ai quattro elementi fondamentali (del pensiero greco)... ma non solo è proibito volgere il pensiero al culto estraneo, ma ogni pensiero — aggiunge Maimonide — che può provocare nell'uomo uno sradicamento dei principi fondamentali dell'insegnamento divino noi siamo obbligati a non prenderlo in considerazione e non dedicargli la nostra attenzione». Alla luce di queste affermazioni l'idolatria risulta definita in senso positivo e negativo; è quindi non solo l'atto di culto all'oggetto materiale, ma implica un ambito ideologico assai più vasto, comprendendo ogni manifestazione anche di solo pensiero che contraddice le basi religiose dell'ebraismo e che, in pratica, è capace di deviare, di dirottare ogni nostra tensione dell'idea monoteistica.

Lo stesso Maimonide segnalava ai suoi lettori una frase rabbinica che con estrema precisione e chiarezza indicava in termini positivi il significato del rigore ebraico della definizione dell'idolatria: «Tutte le tue azioni — affermano i rabbini — siano dedicate al Signore».

Queste idee trovano la più organica e completa applicazione nel rituale del Sabato. I rabbini stabiliscono che l'ebreo che non osserva il Sabato è come se fosse idolatra. Una condanna così

assoluta richiede una spiegazione che si può avere solo spiegando il significato del modo ebraico di vivere la giornata festiva.

È nota la complessa serie di proibizioni che segnano il Sabato. Non sono proibiti il lavoro e la fatica, ma sono vietate azioni in apparenza anche insignificanti, come accendere la luce, scrivere, portare qualche peso per la strada, viaggiare, ecc.

Non è quindi il «lavoro» come è comunemente inteso che è proibito in questo giorno. Né d'altra parte è pensabile che tutta la normativa sia il frutto di una mentalità rabbinica degenerata e cavillosa che ha portato all'eccesso una errata concezione dell'idea di lavoro.

Evidentemente la soluzione può essere trovata solo se si individua un nuovo denominatore comune che spieghi il perché di tutte queste proibizioni. Questo denominatore è indicato con la parola ebraica «*melachà*» solo grossolanamente traducibile come «lavoro», mentre in realtà il significato del termine è molto più vasto.

La «*melachà*» può essere infatti intesa come *ogni azione intelligente attraverso la quale l'uomo dimostra la sua capacità di trasformare a suo vantaggio la natura*.

È «*melachà*» per esempio, arare la terra o seminarla, non tanto perché sia un «lavoro», ma perché in quel modo l'uomo dimostra di saper usare la propria intelligenza per trasformare la natura, sfruttarla, e goderne i beni. È evidente che a questo punto non fa differenza se si ara un campo intero o si scava un solo solco, o se si semina un ettaro o se si getta un pugno di semi.

Così è anche «*melachà*» accendere la luce o scrivere, perché in questi atti è sempre l'intelligenza che agisce e modifica costruttivamente uno stato di cose. Chiarito in questi termini il concetto di «*melachà*» bisogna vedere quale è il motivo per il quale essa è proibita. Risulta da quanto si è detto prima che l'astensione da ogni azione di intelligente trasformazione del mondo implica una rinuncia coatta di un modo di concepire la realtà. Non che si voglia proibire l'uso perpetuo della intelligenza, perché questo ridurrebbe l'uomo allo stato larvale. Si vuole invece ridimensionare la funzione e il ruolo della intelligenza. Il mito della Genesi racconta che per sei giorni Dio creò il mondo e nel settimo si riposò. Anche noi possiamo e dobbiamo per sei giorni creare o modificare il mondo, ma nel settimo dobbiamo fermarci per riconoscere che anche la nostra intelligenza ha e deve avere un limite: non tanto un limite alle sue possibilità, ma un limite nel ruolo che le riconosciamo nella nostra esperienza. L'azione creativa, insegna il Sabato, è un dono divino e quindi non è un nostro patrimonio esclusivo; l'uomo non è il padrone del mondo dove vive.

Chi si astiene periodicamente e coercitivamente dal compiere certe azioni è costretto a guardarle in modo diverso e non convenzionale. Il Sabato educa in questo modo a valutare da un lato l'estrema importanza simbolica di azioni che nella loro semplicità sembrano insignificanti e routinarie, e d'altra parte impone un ruolo preciso a queste azioni. Non sono queste azioni, o creazioni, o l'intelligenza che le dirige, o l'uomo intelligente, che vanno poste al centro dell'attenzione e poi del culto, dell'idolatria. Bisogna tenere invece presente che sopra a queste cose c'è una realtà diversa.

Il rituale del Sabato assolve pertanto alla funzione educativa essenziale di ridimensionamento dei valori in cui l'uomo crede. In questa prospettiva il Sabato diventa il rito principale della lotta all'idolatria.

Si dice oggi che la civiltà tecnologica rende superato il Sabato, perché sarebbe assurda e anacronistica l'astensione dall'uso di tutti i mezzi sofisticati da cui l'uomo è circondato nella vita. Ma una cosa è il disagio che può provenire dal non usare certi mezzi, e un'altra è l'anacronismo della scelta. Invece è proprio oggi che il Sabato assume maggiore evidenza proprio con lo stridente contrasto, con la rottura che stabilisce con i valori e le cose sui quali si basa la vita di oggi. L'ebraismo non rifiuta certamente la civiltà tecnologica, ma la vuole ridimensionare. La macchina

non deve diventare l'idolo di oggi, deve restare come è, solo un mezzo di comodità del quale si può anche fare a meno ogni tanto. Questo discorso di liberazione dai condizionamenti prodotti dalle creazioni *dell'uomo*, ma soprattutto dall'uomo stesso, si inquadra perfettamente nel discorso di libertà sociale che il rito *del* Sabato introduce nella seconda versione dei dieci comandamenti nel Deuteronomio; nella versione *dell'Esodo* il Sabato veniva *collegato* al mito della creazione *del* mondo; nel Deuteronomio invece (5, 15) il Sabato viene allacciato all'obbligo di ricordare «che sei stato schiavo in terra d'Egitto, e il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano forte e braccio disteso: per questo il Signore ti ha comandato di fare il giorno del Sabato».

Per queste vie il discorso della lotta agli idoli è prima di tutto discorso di liberazione *dell'uomo*, dalla schiavitù di se stesso e delle sue creazioni. Giustamente i rabbini notavano che il secondo comandamento, quello che proibisce l'idolatria, è solo formalmente una serie di divieti, di limiti, di coercizioni, mentre in realtà è l'espressione di un messaggio di libertà.

Ora si comprende perché i maestri insegnavano che chi non osserva il Sabato è come se fosse idolatra. Ora possiamo anche comprendere la strana ed in apparenza sconnessa serie di leggi di un brano del Levitico (25, 55 - 26, 1-2). A chiusura di una legge sociale sulla povertà e sulla schiavitù il testo biblico afferma:

«Perché i figli di Israele sono servi miei, solo servi miei — e qui i rabbini notano: servi di Dio e non di uomini — che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, io sono il Signore vostro Dio». Quindi il testo prosegue: «Non fatevi idoli, non alzatevi statue e *stèle* e non mettete nel vostro paese pietre effigiate per inchinarvi a loro, perché io sono il Signore vostro Dio»; prosegue subito dopo il testo: «Osserverete i miei Sabati e avrete timore del mio Santuario, io sono il Signore».

I temi della libertà, della lotta all'idolatria, del rituale del Sabato, apparentemente in successione casuale, sono invece *collegati* strettamente; in definitiva il discorso è uno solo.

Un discorso analogo, ma con l'accento sul tema della proprietà e del godimento dei beni è simbolizzato nel rituale delle benedizioni. La tradizione prescrive che il godimento di ogni bene deve essere preceduto e seguito dalla recitazione di una formula di ringraziamento; per esempio prima di mangiare il pane si benedice il Signore in questi termini: benedetto sii tu o Signore re del mondo, che trai il pane dalla terra. E così per una quantità di azioni diverse. Il significato di questo rituale è evidentemente educativo, interamente proiettato nella sfera umana, perché è chiaro che nessun credente può sostenere che la divinità tragga giovamento da queste espressioni di benedizione. Il significato è quello di sacralizzare ogni azione che si compie e di considerare la realtà che possediamo e godiamo con un rapporto mediato. L'invito a rifiutare l'idolo così diventa sistematico e presente in ogni momento. Anche in questo caso i rabbini coglievano perfettamente il significato antiidolatra delle benedizioni, quando affermavano che l'uomo che non benedice si mette sullo stesso piano del Re Geroboamo; appunto quel re che per consolidare la scissione del regno di Israele da quello di Giuda aveva ripreso il culto del vitello d'oro (Talmud Babilonese Berachoth 35b).

Il discorso sulle benedizioni ci consente di introdurre un altro spunto, quello dell'idolatria nei riguardi della religione stessa. La tradizione stabilisce di benedire ogni volta che si esegue un atto rituale, con una formula che dice: sia benedetto il Signore che ci ha santificati con i suoi precetti e ci ha comandato di eseguire una determinata azione, specificando di volta in volta l'azione rituale che si sta per eseguire. È evidente in questo rito l'intenzione di dare importanza all'atto che si compie, di sacralizzare il momento rituale, di santificare ulteriormente quello che si sta facendo. Ma forse anche in questo caso la benedizione non sfugge dal ruolo di segnalazione precedentemente individuato, cioè serve ad impedire che si crei un rapporto troppo diretto ed immediato tra l'uomo e la sua azione, con il rischio che anche l'azione sacra diventi un oggetto devitalizzato, una ripetizione senza senso, e dunque idolo anch'essa.

Era quello che sosteneva uno dei maestri del hassidismo, il Rabbi di Kozk (citato anche da E. FROMM, *Voi sarete come dèi*, p. 36): «Il divieto di costruire idoli — egli diceva — implica anche il divieto di trasformare i precetti rituali in idoli. Non dobbiamo mai pensare che lo scopo principale di un precetto rituale sia la sua forma esteriore, e che il significato interno sia ad essa subordinato. Dobbiamo invece pensare l'opposto».

Con tutte queste premesse il problema della definizione e della individuazione dell'idolo nella società di oggi diventa più semplice. 450 anni fa un commentatore ebreo (l'autore della *Aqedàth Iztchak*) indicava come moderna idolatria la corsa al danaro e al profitto. Da allora certamente si è fatta molta strada in avanti se consideriamo la varietà del Pantheon di oggi. Pochi decenni fa F. Rosengweig in un commentotradizionale, rilevava l'assurdo della nostra società che da un lato dà per scontata l'idea monoteistica, mentre dall'altro corre appresso agli idoli della cultura e della civilizzazione, dell'idea di popolo e di stato, di nazione e di razza, di vita, di scienza ecc.

Oggi è Fromm che scrive (*op. cit.*, p. 35) che «una volta gli idoli erano animali, alberi, stelle, figure di uomini e di donne. (...) Oggi sono l'onore, la bandiera, lo stato, la madre, la famiglia, il successo, la produzione».

È ovvia la considerazione di quanto sia dissacrante e disumanizzante questa idolatria. «Sono realmente così diversi - si chiede Fromm - i sacrifici umani degli aztechi ai loro dèi e i sacrifici umani attuali in guerra, agli idoli del nazionalismo e dello stato sovrano?».

Sollevando questi problemi si rischierebbe quasi di cadere in temi scontati. Eppure la storia di questo ultimo secolo è la dimostrazione di quello a cui può portare la deviazione dell'idolatria moderna.

Quasi verrebbe da rimpiangere gli antichi modi di idolatria cananea al confronto con i culti di oggi. In definitiva l'uomo ha fatto un passo indietro anche nella scelta degli idoli, se dairiti sfrenati, ma in fondo sostenuti da gioia pagana, della prostituzione sacra agli idoli, è passato ai tristi e lugubri riti della distruzione e del massacro che caratterizzano il culto dello stato e della nazione.

In realtà è proprio una caratteristica della nostra epoca quella di cadere inconsapevolmente vittime della seduzione dell'idolo moderno.

È di grande efficacia psicologica questo racconto rabbinico: (Sam 10...). Rav Ashè, maestro babilonese del V secolo, vide una volta in sogno il re Menascè. Il re è famoso nella storia biblica, perché sotto il suo regno e per sua scelta deliberata, il paese toccò il fondo della degenerazione idolatra. Il rabbino vedendo il re gli chiede meravigliato come mai un uomo di tale levatura si sia potuto abbandonare a tante bassezze; e il re gli risponde che se il rabbino fosse vissuto ai suoi tempi avrebbe come lui sollevato con le mani i lembi della veste per correre più rapidamente dietro agli idoli.

Il senso del racconto è chiaro; il maestro esprime la meraviglia delle generazioni che, cresciute in epoche successive a quelle in cui un'idea ha esercitato grande fascino sugli uomini, non si rendono conto di come questo sia potuto accadere; la risposta del re indica con grande chiarezza la potenza seduttiva che in un determinato momento una idea sbagliata può esercitare.

Complementare a questo racconto una leggenda di nove secoli dopo, narrata nello Zohar (citata in *Meqor Haim*, di H. D. HALEVY, vol. 5, 1974), il testo base della mistica ebraica. Vi si racconta di un maestro che durante un viaggio in oriente trovò presso popoli antichi ed ebbe modo di leggere i manoscritti ormai dimenticati di un culto pagano e vi scoprì con meraviglia grandi parole di saggezza e di verità.

Il senso che questa leggenda nasconde in espressioni tra il nebuloso e il naif è che la realtà di una ideologia pagana è molto più articolata, matura e complessa di quanto si possa pensare con i pregiudizi del fanatico monoteista che ragiona con il senso di poi. Per questo motivo essa rappresenta un pericolo molto più subdolo e molto più serio di quanto si possa pensare, anche per intelletti colti e maturi.

La realtà di queste constatazioni è presto confermata da numerosi esempi. Basta pensare al caso dell'Italia che pochi decenni fa si è lasciata trascinare in un culto che dapprima opportunistico, poi è diventato consenso reale di massa per una ideologia, il fascismo, che oggi, spentesi molte tensioni, ci lascia meravigliati di come abbia potuto esercitare tanto fascino e trascinare tante masse, coinvolgendo anche una grande quantità di «intellettuali». Chissà se anche noi, che oggi criticiamo meravigliati, non ci saremmo fatti trascinare, come il re Menascè ai suoi tempi, nell'orbita del consenso e dell'idolatria. E se il discorso vale per il fascismo, ideologia in realtà ben povera di contenuti (anche questo è giudizio a posteriori) a maggiore ragione può valere per culti ed idee assai più serie e complesse.

In conclusione se in teoria possediamo tutti i presupposti per giudicare se una idea è o meno idolatra, in realtà non possiamo essere immuni dalla seduzione che può esercitare su di noi. Il primo problema è quindi quello di stare in guardia. Fortunatamente qualche volta è la stessa ideologia estranea che tende a mettere in chiaro che non ha niente a che vedere con quella ebraica e che la rifiuta in pieno. Così è successo ad esempio con le ideologie degenerate che si sono ispirate alla filosofia nietzchiana del super-uomo, che hanno tenuto a contrapporre la concezione dell'uomo nella civiltà greca a quella diffusa dal pensiero ebraico e cristiano. Ma quando l'antitesi è così chiara e il problema non è più quello di stare in guardia, resta sempre il problema fondamentale, che è quello di resistere alla seduzione del pensiero estraneo e non abbandonare il nostro.

Viviamo, come molte volte è successo nella nostra storia, in un momento di grandi cambiamenti, e siamo alla ricerca continua di una nuova e più precisa identità. Ma dobbiamo stare attenti. È interessante leggere a questo punto una leggenda talmudica, di incerta interpretazione, ma carica di possibili grandi contenuti: (T. RAB. Babà Bathrà, 73b) «Rabbà bar Hannà racconta: Una volta stavamo navigando quando vedemmo un pesce straordinario sul dorso del quale c'era della sabbia e sopra cresceva dell'erba. Pensammo che fosse terra ferma, scendemmo a cuocere del pane sopra, ma quando il pesce sentì caldo si rivoltò e se non si fosse avvicinata la nostra nave saremmo affogati».

L'interpretazione di questo brano, uno dei tantissimi oscuri che il Talmud ci ha tramandato, è congetturale. Una recente interpretazione (Etincelles, di Epstein, Neher, Sebban, p. 118) vede nel navigante un simbolo del popolo ebraico, alla perenne ricerca di una terra ospitale, che crede finalmente di avere trovato un luogo dove fermarsi e riprendere una vita normale; ma giunge sempre il momento in cui l'ospite rifiuta, rigetta l'ebreo che è approdato alla sua terra, e questi, gettato nuovamente a mare, deve riprendere a girare il mondo, e annegherebbe, se una nave, forse simbolo della fede ebraica o della sua tradizione non lo salvasse.

I simboli del racconto possono però essere interpretati in maniera differente. La ricerca della terraferma può essere considerata come il simbolo della ricerca di un punto di riferimento materiale a cui aggrapparsi, la ricerca di una idea concreta in cui credere, per sostenere e frenare il plus di insicurezza continuo che deriva dal vivere perennemente in uno stato simboleggiato dalla nave, che può sembrare precario, provvisorio. Ma il sostegno alla fine si rivela per quello che è in realtà, rigettando l'ospite e dimostrando che in definitiva non ci può

essere compatibilità tra l'accettazione di una scelta puramente materiale e le esigenze di una vita veramente libera.

Per chi vuole essere libero il solo vero appoggio è la condizione iniziale da cui si è partiti - la nave - e che si è rifiutata in vista di una falsa prospettiva di miglioramento; è quella l'unica soluzione anche se l'apparenza convenzionale può farla sembrare come temporanea e non valida per sempre.

Impostato in questi termini il mito esprime lo stato di ansia e di insicurezza a cui può portare la sfiducia nelle basi su cui si dovrebbe poggiare la vita del credente; il mito vuole dimostrare che la fuga da queste basi comporta necessariamente la totale immersione nella materia, una specie di distruzione.

È evidente che qui non è simboleggiata solo la condizione ebraica, ma quella di tutti gli uomini.

Riconoscere la nullità dell'appoggio materiale e quindi dell'idolo può rappresentare un valido obiettivo nel processo di maturazione delle coscienze; una scelta di interesse prima di tutto umano, validissima anche al di fuori di atteggiamenti religiosi o di fede. In nome di questa scelta credenti e non credenti trovano uno scopo comune per il quale lottare, sul quale costruire un discorso unitario. È il senso di quello che i maestri affermavano dichiarando che «chi rifiuta l'idolatria è come se accettasse per intero l'insegnamento divino».

Questa dunque è la prospettiva reale nella quale ci si può muovere. Il rifiuto dell'idolo è prima di tutto il rifiuto di un sistema chiuso, fermo, immobile, in ultima analisi il rifiuto della morte, per la vita. La contrapposizione è tra vita e distruzione.

Per dirla con le parole del Deuteronomio (30, 19): «Chiamo a testimonio oggi il cielo e la terra. Davanti a te ho posto la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: e tu sceglierai la vita, perché tu possa vivere con la tua discendenza».