

POVERTÀ E REGNO DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO*

RICCARDO DI SEGNI*

«In tutta la terra non c'era pane e la fame era molta. La terra d'Egitto e la terra di Canaan ne erano stanche» (Gn 47, 13).

Il nostro discorso può cominciare con alcune riflessioni su un episodio poco noto del libro della Genesi. Al capitolo 47 si racconta quello che successe in Egitto durante i sette anni di carestia che erano stati predetti al Faraone da Giuseppe, che aveva risolto il problema dell'interpretazione dei sogni delle spighe e delle vacche.

Qualche persona di spirito ha detto che il personaggio di Giuseppe anticipa quelle di due figure di ebrei di importanza fondamentale nella nostra epoca: Sigmund Freud e Karl Marx. Freud, perché, come lo psicanalista viennese, Giuseppe brillava nella interpretazione dei sogni; Marx, perché in risposta al problema della carestia aveva creato una specie di collettivizzazione, quasi uno stato socialista.

Sui sogni si può essere d'accordo, anche se il sistema di Giuseppe, è ben altra cosa; sulla collettivizzazione, che è quanto appunto viene narrato al capitolo 47, invece no. La Genesi racconta che durante gli anni di abbondanza Giuseppe aveva raccolto e immagazzinato il prodotto agricolo eccedente. Arrivati gli anni di carestia, la terra non produsse più niente e l'Egitto fu spinto alla disperazione. Giuseppe allora aprì i depositi e cominciò a vendere il grano. Ma la carestia continuava, e gli egiziani non ebbero più soldi per continuare a comprare il grano. Giuseppe allora vendette il grano in cambio del bestiame di proprietà del popolo. Passò un altro anno e non ci fu più neppure il bestiame. Gli egiziani allora decisero di vendere in cambio del grano le loro persone e le loro terre al Faraone. Si realizzò a questo punto una radicale modificazione; il popolo egiziano venne trasferito in blocco da un capo all'altro del paese per troncane il legame originario con le terre di provenienza e la terra diventò proprietà del Faraone; da quel momento un quinto del prodotto agricolo doveva essere vernato nelle casse del sovrano, mentre il rimanente fu lasciato al produttore.

In tutta questa rivoluzione un solo elemento rimase invariato: la posizione dei sacerdoti. Questi possedevano la terra, ma la carestia non li costrinse a cederla perché il Faraone rispettò l'antica legge di mantenere a sue spese i sacerdoti anche in tempo di carestia.

Il *primo commento* da fare a questo racconto è che il tipo di ordinamento sociale che si realizza con questa riforma non ha niente a che vedere con forme antiche o moderne di socialismo o comunismo. Qui si realizza una concentrazione massima di proprietà in mano al Faraone, leggi una strettissima classe dominante, mentre il produttore reale non è padrone dei mezzi di produzione della ricchezza. Qui la grande maggioranza della popolazione non ha né la proprietà né la libertà. Una società di questo tipo si direbbe quasi feudale.

L'altro commento da fare riguarda il significato che può avere questo episodio nella

* Segretariato Attività Ecumeniche (a cura di), *L'ANNUNCIO DEL REGNO AI POVERI*, Atti della XV Sessione di Formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento), 30 luglio - 7 agosto 1977, elle di ci, Leumann (Torino), 31-45.

* RICCARDO DI SEGNI - Rabbino - Docente al Collegio rabbinico - Medico - Roma, *Ibidem*, 11.

Bibbia. I rabbini, che consideravano e chiamavano la Bibbia un insegnamento, si chiesero quale insegnamento dovesse derivare dalla storia e se e in quale misura la società di Giuseppe dovesse essere un modello a cui ispirarsi. La risposta data ci introduce a comprendere il modello ebraico di impostazione del problema della povertà. La chiave di interpretazione del capitolo 47 è proprio quanto è detto a proposito dei sacerdoti, che rimanevano immobili, attaccati ai loro possedimenti, in mezzo a tanta rivoluzione. È stato notato il profondo contrasto esistente tra quella disposizione e la legge in Numeri (18, 23 e 24), dove dei sacerdoti e dei leviti è detto: «In mezzo ai figli di Israele non potranno avere possedimenti; perché ho dato come possedimento ai Leviti la decima dei figli di Israele che essi offriranno al Signore», e del passo del Deuteronomio (10, 8 e 9) dove si dice: «In quel tempo il Signore separò la tribù di Levi per portare l'arca del patto del Signore, perché stesse davanti al Signore a servirlo e a benedire in nome Suo fino a oggi: per questo il Levita non ha possedimenti ed eredità come i suoi fratelli; il Signore è la sua eredità». Dunque l'Egitto di Giuseppe non è l'esempio da imitare; rappresenta anzi l'immagine negativa del tipo di società che la Bibbia vorrebbe realizzare. Il contrasto tra i due sistemi non si ferma alla posizione di privilegio dei sacerdoti; riguarda altre due questioni di principio fondamentali. In Gn 47 la terra viene venduta e diventa proprietà perenne del Faraone. Nel Levitico (25, 23) si stabilisce la legge che regola il possedimento fondiario: «La terra non sia venduta definitivamente, perché la terra è mia, perché voi siete forestieri e residenti provvisori presso di me». La terra quindi non è del Faraone e di nessun altro uomo.

L'altro principio riguarda il concetto di schiavitù; in Gn 47 un intero popolo diventa schiavo del potere; in contrasto il Levitico (25, 42 e 55) sancisce: «Perché sono miei servi che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, e non dovranno essere venduti come schiavi; perché i figli d'Israele sono miei schiavi, schiavi miei - e i rabbini qui sottolineano: miei e di nessun altro - che io ho fatto uscire dalla terra di Egitto». (Sul commento al cap. 47, cf N. LEIBOWITZ, *Commento sul libro del Genesi*, Beresthits, Gerusalemme 1973, pp. 372ss).

Questo intervento sul problema della povertà nell'ebraismo parte dall'analisi di un fenomeno di povertà collettiva per motivi precisi. Nel pensiero ebraico il fenomeno della povertà non è considerato come un problema di singoli individui, ma una realtà che coinvolge l'intera società. L'analisi che fa l'ebraismo non considera il caso privato distaccato, ma interviene globalmente nelle strutture su cui la società si fonda e che permettono l'esistenza del povero. E se la responsabilità è collettiva e del sistema, bisogna porvi rimedio organizzando la società in modo che il problema non si possa presentare.

Questo è quanto fa la Bibbia, stabilendo sia principi generali, che leggi di organizzazione generale della proprietà, che coinvolgono la società nel suo insieme, e insieme una precisa disciplina volta a sostenere e umanizzare le condizioni degli strati più indifesi.

Tra i principi generali ci sono quelli sopra accennati della dignità e della libertà dell'uomo dall'asservimento ad altri uomini; quello del possesso condizionato e temporaneo della terra; quello del ruolo di coloro che sono posti a guida morale, che con il proprio esempio devono segnalare un ulteriore distacco dagli interessi materiali.

Il primo punto, quello della *schiavitù*, indica l'istanza fondamentale di uguaglianza e l'incompatibilità con le basi dell'idea ebraica di una logica di sfruttamento. Evidentemente non è povero solo chi ha pochi soldi, ma molto di più lo è chi non è padrone, della propria persona e della propria esistenza, perché la logica del sistema lo condanna alla necessità e quindi all'asservimento. Per fare un esempio, marginale, ma indicativo, il Talmud (*Baba Mesi c a 10 a*) e la successiva legge rabbinica (cf Maimonide, *Sekhirut* 9,4) sostengono che è permesso al lavoratore stipendiato di interrompere il

lavoro per il quale è stato assunto e andarsene anche a metà della giornata, deducendo questo principio dal verso che dice: «Voi siete miei schiavi», e quindi non schiavi di altri schiavi.

Quanto al concetto di *proprietà temporanea*, è da sottolineare come sia presente anche nei momenti più comuni della vita religiosa. Basti pensare ai riti delle benedizioni: l'ebreo deve recitare una benedizione prima di godere di qualsiasi bene. Questo comporta una educazione sistematica al concetto che la proprietà non è un diritto assoluto e incontrollabile ma un bene il cui godimento è lecito almeno dopo che si è riconosciuto che non si è mai padroni e creatori di ciò di cui si dispone. Un discorso analogo è ribadito nel rituale del Sabato, dove il blocco periodico imposto a ogni attività di trasformazione intelligente della realtà insegna, tra l'altro, che la produzione dei beni e la creazione della ricchezza sono azioni che non devono diventare lo scopo unico dell'esistenza, né devono essere sfrenare e incontrollabili, e tanto meno diventare uno strumento di disumanizzazione: e questo sia per quanto riguarda il rapporto personale di ogni uomo con la sua opera, sia per l'uso di questa a danno di altri uomini.

Merita di essere ricordata qui una interpretazione rabbinica di un mito biblico collegato con il Sabato: quello della manna (Es 16). La manna era il cibo che nutriva gli ebrei nel deserto. Ogni giorno la gente usciva a raccoglierla. La quantità che poteva essere raccolta era quella necessaria alla alimentazione quotidiana. Se se ne raccoglieva di più la manna che avanzava imputridiva. Di Sabato, però era proibito uscire per la raccolta. Il giorno prima se ne prendeva una doppia razione; una per il Venerdì, l'altra per il Sabato. Naturalmente la porzione raccolta in eccesso, allo scopo di santificare il Sabato, non si rovinava e si manteneva sino all'indomani.

Molti maestri hanno visto in questo mito un insegnamento sull'accumulazione della proprietà; la fatica dell'uomo deve servire a soddisfare i suoi bisogni di sopravvivenza ma non deve diventare un valore a sé stante e trasformarsi in una corsa alienante alla accumulazione dei beni. La manna che avanza e che imputridisce è simbolo del capitale eccedente. L'unica eccezione consentita, che in sostanza conferma la regola, è la parziale accumulazione volta alla santificazione della giornata festiva.

I principi generali trovano espressione pratica in una normativa dettagliata. Non è possibile nel pensiero ebraico formulare concetti astratti che non trovano applicazione in una società. La legislazione riguarda l'atteggiamento del singolo e quello della collettività.

Per quanto riguarda il primo punto, la Bibbia, e il Pentateuco in particolare, tutelano dettagliatamente i diritti delle categorie più indifese. Citiamo qualche legge: ai poveri deve essere lasciata una parte del campo quando si raccoglie il prodotto; durante la raccolta è proibito tornare indietro a prendere le spighe cadute o i covoni dimenticati (Lv 19, 9-10). I poveri sono i destinatari di una tassa di un decimo dei prodotti due volte ogni sette anni (Dt 14, 28). Quando si chiede un prestito il creditore deve restituire entro la sera l'abito del povero preso come pegno, anche se i soldi non sono stati restituiti (Es 22, 25).

Il datore di lavoro ha l'obbligo di pagare i suoi dipendenti alla fine di ogni giornata lavorativa (Lv 19, 13).

Questi pochi esempi evidenziano un principio che caratterizza la posizione ebraica nel problema: l'assistenza ai bisognosi non deve dipendere da un atto spontaneo e volontario ma è un obbligo al quale nessuno si può sottrarre. È da sottolineare come in queste leggi si vada molto al di là di una logica di giustizia astratta.

Il problema è affrontato ancora più radicalmente in due leggi fondamentali di organizzazione della società: l'anno sabbatico e il giubileo (Lv 25; Dt 15).

Il primo istituto prevedeva la proibizione di lavorare la terra per un intero anno, ogni

sette, e la contemporanea cancellazione di tutti i debiti contratti nei sei anni precedenti. Il giubileo prescriveva una trasformazione ancora più radicale; storicamente si basava sulla divisione della terra all'arrivo degli ebrei in Palestina ai tempi di Giosuè. Secondo il racconto biblico la terra fu divisa con rigorosa equità a tutte le tribù, dando la propria parte a ogni famiglia «molto alle numerose, poco alle piccole» (Nm 26, 54).

La divisione garantiva, inizialmente, a tutta la popolazione, una uguale distribuzione della ricchezza e dei mezzi di sopravvivenza. Nel corso degli anni erano possibili, naturalmente, delle modificazioni sostanziali di questo stato di cose, per cui una parte della popolazione poteva impoverire e perdere il possesso della terra. La legge del giubileo interveniva proprio per ripristinare l'antico stato di cose e l'equa distribuzione. Tutto ricominciava dall'inizio; ogni famiglia recuperava le originarie proprietà e ogni atto di compravendita veniva annullato. In questo modo si stabiliva un formidabile mezzo di controllo sulla proprietà che non doveva mai superare limiti tollerabili; ognuno in pratica manteneva il suo diritto a un piccolo appezzamento di terra («Ciascuno sotto la sua vigna e il suo fico», 1Re 5, 5; Mic 4, 4) con cui guadagnarsi da vivere con il proprio lavoro. La concentrazione della proprietà fondiaria in mano di pochi, la formazione del latifondo, la nascita di una classe di diseredati in posizione istituzionalmente inferiore dovevano così essere evitati.

Psicologicamente, e soprattutto praticamente, si affermava il principio per cui il mezzo di produzione del bene, in particolare la terra, non è dell'uomo, ma di Dio; principio da sempre così radicato nella comunità ebraica che in seno ad essa non ha mai creato scandalo, per chi viveva secondo i dettami della legge tradizionale, il sentirlo ribadire. Il giubileo, l'anno sabbatico e il sabato dimostrano come per l'ebraismo la sacralizzazione del tempo deriva dalla attuazione di scelte particolari in favore di un ordine sociale corretto, mai un valore a sé stante artificialmente costruito.

Proprio la legge del giubileo ci introduce al punto più vivo del problema della povertà. Molti storici sono in dubbio se mai la legge sia stata applicata nell'antico Israele, e se invece sia l'utopia di qualche tardo maestro ispirato. Persino nella tradizione rabbinica, comunque, si sottolinea il fatto che già nell'ottavo secolo prima dell'era volgare non era più possibile osservarla, perché l'istituto presupponeva che l'intero popolo risiedesse nella terra e già in quel tempo una parte delle tribù erano state esiliate dagli Assiri.

Questo significa, in pratica, che il principale strumento legale contro la povertà previsto nell'ebraismo biblico o non è mai esistito, o, nella migliore delle ipotesi, ha avuto una vita piuttosto breve. La comunità di Israele avrebbe creato le leggi per sconfiggere la povertà, ma queste, per motivi storici (la progressiva perdita della indipendenza politica, la dispersione del popolo in piccoli nuclei frazionati per il mondo) non sarebbero state applicate. Quindi si pone la domanda sulla *natura reale della risposta di Israele* al problema della povertà.

Prima di rispondere dobbiamo soffermarci brevemente sull'interpretazione che il pensiero ebraico ha dato a questa situazione.

La letteratura profetica, e quella rabbinica successivamente, hanno messo in evidenza come il male che colpisce l'intera collettività sia una conseguenza del male che nell'ambito della collettività è stato commesso a danno delle classi più indifese. Si veda, ad esempio, la interpretazione che Ezechiele dà alla storia di Sodoma (Ez 16, 48ss), dove c'è un capovolgimento di alcuni schemi tradizionali - basati sul tema della colpa sessuale - verso una lettura in senso sociale della storia: Sodoma è stata distrutta perché nel benessere non ha assistito i poveri, e per lo stesso motivo Israele verrà colpita. La rovina collettiva comporta tra l'altro un impoverimento generale e prolungato nel tempo; quindi la colpa verso il povero è un'azione che si ritorce con violenza moltiplicata, contro chi l'ha fatta o contro chi vi ha assistito impassibile.

«La peste si scatena sul mondo se non è stata prelevata la decima per i poveri, o se non è

stata loro lasciata la parte del raccolto che gli spetta»; così dice il trattato della *Mishnàh* di *Avot* (5-9) nello spirito dell'insegnamento dei profeti; «La spada si abbatte sul mondo – prosegue il testo - per il ritardo della giustizia». In altri termini: la società che pratica e consente l'ingiustizia e la violenza verso i poveri contiene in sé i germi della sua distruzione.

È la verifica storica e reale dell'avvertimento biblico sul fatto che il peccato comporta una punizione moltiplicata (Gn 4, 24) e sulla terribile prolificità della violenza. Questo anche nel senso che una società che pratica l'ingiustizia e non si corregge in tempo può perdere la possibilità di riabilitarsi, se non dopo lunghe sofferenze e privazioni collettive.

Vediamo ora come storicamente Israele ha affrontato il tema della povertà, in armonia con lo spirito biblico e sotto il condizionamento degli eventi storici. La direttiva principale è stata quella, congeniale alla natura della cultura ebraica, dello *sviluppo* e del *potenziamento della legislazione biblica*.

Questo sviluppo ha tenuto conto delle mutate strutture economiche della società ebraica, che a un certo punto ha perso il legame diretto con la terra e l'economia agricola. In questo senso la creazione principale è il concetto di *Zedaqah*. *Zedaqah* è parola già presente nell'ebraico biblico, con un significato che subisce storicamente delle evoluzioni (v. a questo proposito E. TOAFF, *Evoluzione del concetto ebraico di Zedaqah*, *Annuario di Studi Ebraici*, 1968-69); la radice è la stessa - *zdq* - del termine che indica la giustizia. Potremmo tradurla come «atto giusto». Praticamente nella legge rabbinica è l'azione di soccorso al povero; è un atto obbligatorio che coinvolge sia il singolo (anche il più povero è tenuto a farla) sia la comunità, che deve disporre una precisa organizzazione per farlo.

La legge dettagliatamente indica come deve essere realizzata questa azione; ci sono diversi gradi e valori. Al gradino più basso, e di minor valore, c'è l'elemosina che viene fatta al povero, e nella quale il povero conosce chi gliela fa e il ricco sa chi è il destinatario. A notevole distanza di gradi c'è la forma migliore di *Zedaqah*; ed è l'azione con cui si procura, a chi ne ha bisogno, un lavoro per potersi guadagnare da vivere senza dipendere da altri. Se questo non è possibile si deve istituire una cassa comunale, al cui mantenimento tutti sono tenuti con una tassa proporzionale al reddito che elargisce settimanalmente a tutti i bisognosi un sussidio per fare fronte alle necessità più impellenti di mantenimento. Si comprende come, intesa in questi termini, la *Zedaqah* non debba essere intesa semplicemente come atto di carità o ancora più superficialmente come elemosina. Certo la *Zedaqah* è un'azione oggettivamente caritatevole che richiede anche formalmente una attitudine di amore verso il prossimo che deve essere aiutato. Ma sostanzialmente si distingue dall'atto di carità in quanto rappresenta un sistema vero e proprio di organizzazione sociale, una legge coercitiva invece di uno slancio spontaneo di affetto. Sarebbe come dire che l'organizzazione dello stato moderno contro la disoccupazione e i sistemi di assicurazione sociale contro la povertà, magari la cassa integrazione ecc., sono atti di carità e di elemosina.

In questo punto la legge rabbinica si distingue, da molti secoli, qualitativamente, intendendo il problema della povertà nelle comunità disperse come una questione da risolvere con una precisa organizzazione e non con slanci spontaneistici. Era la contrapposizione che Rabban Jochannan ben Zakkai segnalava ai suoi allievi (*Babà Bathra* 10,b) quando li stimolava a interpretare il verso di Prv 14, 34: «La *Zedaqah* innalza il popolo, mentre l'amore (*hesed*, anche beneficenza) delle nazioni è una colpa».

L'ebraismo aveva ben compreso che il problema della povertà è un problema che

investe tutte le strutture della società, e che non può essere risolto predicando solo moti individuali di soccorso che lasciano in definitiva le cose come sono (cf Etincelles di Epstein, Neher, Sebbon, Parigi 1970, pp. 27ss). Su questo punto torneremo più avanti.

Un altro punto che deve essere ricordato come risposta al problema della povertà è *l'indirizzo a tutela dei principi della legge, anche contro la legge stessa*. Si è prima accennato alla legge dell'anno sabbatico, che comportava la cancellazione di tutti i debiti contratti nei sei anni precedenti. Ai tempi di Hillel (maestro di una generazione precedente a Gesù, che spesso si ispirò ai suoi insegnamenti), la Legge dell'anno sabbatico era ancora in vigore. La situazione economica e lo spirito dei tempi erano cambiati, per cui accadeva che i ricchi non prestavano più ai poveri per timore che la legge dell'anno sabbatico cancellasse i debiti e facesse loro perdere la somma data. Ne era derivata per i poveri una situazione insostenibile. Hillel operò allora una radicale riforma: dette ai tribunali la facoltà di riscuotere il debito, anche dopo l'anno sabbatico. La legge formalmente restava in piedi, ma praticamente era stata aggirata. Questo perché una disposizione inizialmente di protezione sociale si era rivelata inadeguata e controproducente in un altro momento storico.

L'episodio di Hillel mostra quale sia l'atteggiamento culturale della tradizione ebraica nei riguardi delle sue stesse leggi, che ne sono l'anima e la struttura portante, quando sono in gioco prominenti interessi di protezione sociale.

Una terza risposta che deve essere segnalata è *l'esperienza di alcuni gruppi*, numericamente minoritari, che hanno tentato la strada di esperienze di *vita collettiva* su basi sostanzialmente nuove di rifiuto della proprietà privata. Giuseppe Flavio racconta nella *Guerra Giudaica* la vita degli Esseni (II, 8, 3 e 6, traduzione di G. Vitucci): «Non curano la ricchezza ed è mirabile il modo come attuano la comunità dei beni, giacché è impossibile trovare presso di loro uno che posseda più degli altri; la regola è che chi entra metta il suo patrimonio a disposizione della comunità, sì che in mezzo a loro non si vede né lo squallore né la miseria, né il fasto della ricchezza, ed essendo gli averi di ciascuno uniti insieme tutti hanno un unico patrimonio come tanti fratelli».

«Ogni cosa essi fanno secondo gli ordini dei superiori, salvo due, in cui sono liberi di regolarsi da sé: l'assistenza e l'elemosina».

La scelta di rifiuto della ricchezza e della proprietà del singolo, che caratterizza la regola di questa setta ebraica rappresenta una delle possibili soluzioni che, in coerenza con il messaggio biblico, l'ebraismo propone. Il Qibbuz nello stato di Israele di oggi ha il suo precedente, beninteso con tutte le differenze che possono derivare per una distanza di venti secoli, negli esperimenti di comunismo dei beni degli Esseni della Palestina.

Un legame ancora più stretto con questa regola di vita è stato segnalato in numerosi insegnamenti evangelici che predicano il rifiuto delle ricchezze (Mc 10, 17-22, Le 14, 33); ma soprattutto ispirata alla regola essenica è la condotta della prima comunità cristiana, come descritta in At 4, 32-35, nel brano famoso in cui si racconta che «nessuno riteneva essere di sua proprietà ciò che possedeva prima, ma tutto era in comune». Considerando l'influsso che ha avuto l'esperienza dei primi cristiani nella storia religiosa, in particolare degli ordini monastici, dobbiamo pensare che queste scelte si erano ispirate a una formula nata in ambiente ebraico in coerenza con le impostazioni tradizionali del suo messaggio (cf J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Firenze 1976, p. 99).

Abbiamo visto come praticamente l'ebraismo abbia affrontato il problema della povertà, anche se sprovvisto di mezzi politici per potere prendere la questione dalle

sue radici. Alla luce di queste scelte dobbiamo porci una domanda fondamentale alla quale ai nostri giorni non ci si può sottrarre in ambiente religioso: qual è l'atteggiamento ideologico dell'ebraismo nei riguardi della povertà? È giusto che ci siano «ricchi» e «poveri»?

Oggi le religioni vengono accusate di sostenere il principio ideologico «del carattere provvidenziale e deterministico della divisione fra ricchi e poveri» (questa e citazioni successive da A. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976, pp. 196ss):

«Tale carattere risulta dai testi sacri, nell'interpretazione che a essi fu costantemente applicata dalle teologie egemoni»; «La condizione del povero è permanente e non modificabile in senso storico... e la divisione in ceti ha un'origine divina perché "il ricco e il povero si incontrano, è Dio che ha creato l'uno e l'altro" (Prv)»; «Si originano così gli acquietanti accomodamenti ideologici e storici che hanno per fine il riscatto dalla colposità emergente e la rifondazione della situazione economica esistente, che viene giustificata e liberata dalla negatività».

Effettivamente il testo biblico può essere distorto a piacere e se ne possono trarre gli insegnamenti che fanno più comodo. Con la Bibbia si è riusciti a giustificare la schiavitù dei negri negli Stati Uniti, e non fa meraviglia che la si possa usare per istituzionalizzare teologicamente un mondo diviso in classi.

Prendiamo ad esempio il verso di Dt 15, 11 dove si dice che «il povero non cesserà da mezzo alla terra». Ovadjà Sforzo, interprete ebreo dell'Italia rinascimentale, leggeva questo verso nel senso che «Dio sa che i poveri non cesseranno», perché «voi continuerete a peccare»; cioè la povertà è una produzione umana, frutto del peccato, e non certo una istituzione divina.

Ma è noto l'uso che è stato fatto del verso per sostenere che la povertà è un dato di fatto ineluttabile, creato coerentemente a un disegno provvidenziale. Non che queste analisi manchino in mezzo agli ebrei: basti pensare al brano paradigmatico che sull'argomento scrisse Samuel David Luzzatto, tra i migliori rabbini italiani del secolo scorso: «L'ineguaglianza delle fortune, è fonte di felicità e di vincoli dolcissimi di vicende affetto... il ricco e il povero sono voluti dalla Provvidenza, sono entrambi opera di Dio... Ami il ricco il povero, il cui braccio gli è fabbro di quelle agiatezze che le sue meno nerborute o meno esercitate mani non gli saprebbero procurare; ed il povero ami il ricco che gli rende fruttuosa la sua attività»

Questo brano è citato da Dante Lattes (in *Aspetti e problemi dell'Ebraismo*, Torino 1970, p. 203; il libro è stato più volte consultato nella preparazione di questo articolo), che non nasconde la sua protesta per quello che chiama «stranissimo sofisma, contrario, oltretutto alla dottrina ebraica»; per Lattes sarebbe come dire che «ci sono nel mondo i malati per poter dare ai medici l'occasione di dimostrare la loro umanità e la loro scienza... e ci sono le malattie per offrire ai poveri infermi il modo di dimostrare la loro gratitudine a chi li ha salvati dalla morte». Il brano di Luzzatto è una conferma dell'influsso delle ideologie dominanti sul pensiero religioso; per quanto riguarda la ricezione ebraica di certe idee, innegabile, ma limitata, e comunque sempre oggetto di discussione nell'ambito della comunità, va detto che l'effetto pratico di questa ideologia in mezzo agli ebrei si è fatto sentire in realtà ben poco (nel senso che mai ha comportato da parte ebraica la nascita di una dottrina economica a danno dei più indifesi all'interno o all'esterno della comunità); e questo perché, come sopra si è detto, da molti secoli le scelte economiche sono state praticamente imposte dall'esterno sulla minoranza ebraica dispersa e frammentata. Invece quando l'ebreo ha riacquisito nella società un ruolo differente, la sua analisi delle contraddizioni e le sue proposte

di intervento hanno portato a un radicale mutamento della prospettiva.

La storia di questi ultimi 150 anni è ricca di esempi di questo tipo.

Un dialogo di 18 secoli fa è indicativo della reale coscienza ebraica del problema. Turnus Rufus rappresentava il governo romano all'epoca della grande rivolta degli ebrei di Palestina nel 135 dell'e.v. L'opposizione tra Roma e Gerusalemme non riguardava certo una pura questione di indipendenza politica, ma coinvolgeva due visioni del mondo contrapposte. Turnus Rufus si faceva portavoce dell'incomprensione di Roma nei riguardi delle idee ebraiche. A Rabbì Aqivà, maestro e guida spirituale della ribellione antiromana, chiedeva: «Se, come dite, Dio ama i poveri, perché non li nutre?». La risposta di Rabbì Aqivà fu: «perché ci si salvi, noi, per mezzo loro dal decreto della Geenna (dell'Inferno)». Turnus Rufus non è soddisfatto della risposta; per lui l'idea contrasta con una rigorosa concezione di un mondo predeterminato. Replica con una parabola: «C'è un re che deve punire un servo; lo condanna alla fame in carcere. Se tu aiuti il servo e lo nutri, è naturale che tu incorra nelle ire del re. Il re ovviamente è Dio e il servo condannato alla fame il povero. La risposta di Rabbì Aqivà è una parabola alternativa: c'è un re che deve punire il figlio e lo mette in carcere proibendo di fargli arrivare il cibo. Se tu aiuti il figlio e gli dai da mangiare, il re, che è anche un padre, non solo non ti punisce ma ti premia».

Fin qui il colloquio tra i due (*Babà Patra* 10, c). Gli insegnamenti che derivano sono almeno due, e di grande importanza. Il primo è il discorso del ruolo dell'uomo nella lotta alla povertà. La soluzione di questo problema non deve piovere dal cielo, è tutta dell'uomo. Noi riceviamo gli alimenti, e, se questi non arrivano a qualcuno, possiamo noi ridistribuire equamente quanto è ingiustamente ripartito. L'ebraismo rifiuta l'alibi dell'amore divino per i poveri, per scusare il mancato intervento dell'uomo. Anzi, l'amore divino in questo caso comporta una minaccia di sanzione, nei riguardi di chi non ha condiviso questo amore rifiutando l'intervento.

Qui si inserisce il discorso dell'inferno: qualche autore moderno (v. Etincelles, *o.c.*, p. 23) sostiene, e non senza motivo, che l'inferno di cui si parla è prima di tutto l'inferno di questa vita che noi stessi abbiamo creato, stabilendo o mantenendo le basi di una Società ingiusta che consente l'esistenza del povero.

Il secondo insegnamento riguarda la condizione del povero. Se esiste, per Rabbì Aqivà, una responsabilità divina nella povertà, questa deve essere intesa in ogni modo come un uso *punitivo* di questa condizione, una punizione come le altre che Dio può mandare sulla terra, certo non la componente positiva di una meravigliosa creazione sociale. In altri termini la povertà non è per Rabbì Aqivà una condizione felice, ma una situazione negativa, un ruolo di sofferenza, una punizione che ripugna allo stesso Creatore. In questo senso gran parte dell'insegnamento ebraico segue le opinioni del maestro.

Si impone qui un chiarimento, da fare sul significato e sul valore dei termini di «ricco» e «povero». Il problema se lo ponevano anche alcuni maestri della Mishnà; alla domanda: Chi è ricco? venivano date risposte differenti: Rabbì Tarfon diceva: «È ricco chi possiede cento vigne, cento campi, e cento servi che li lavorano»; R. Meir: «È ricco colui che trova nella sua ricchezza la pace dello spirito»; Ben Zomà, nello stesso spirito affermava: «È ricco colui che ha una moglie capace di belle azioni».

La divergenza insegna che si può essere ricchi in vario modo, o materialmente o nella pace dello spirito o della famiglia. Ma la discussione reintroduce a una valutazione in sostanza positiva della ricchezza; meglio di ogni altro al capitolo 6, 8 di *Avot*; a nome di R. Simon bar Johai si afferma: «La bellezza, la forza, la ricchezza, la gloria, la sapienza, la vecchiaia e i figli sono un decoro per i giusti e un decoro per il mondo».

Coerente con queste affermazioni, di converso, il Talmud (*Eruvin* 41, b) dichiara: «Ci sono

tre cose che allontanano l'uomo da se stesso e *dal suo Creatore*: gli idolatri, lo spirito cattivo, e le *sofferenze della miseria*». Il testo prosegue: «Ci sono tre cose che allontanano l'inferno dall'uomo (perché già lo sta vivendo): le sofferenze della miseria, le malattie intestinali, e il giogo del potere (per altri i debiti da pagare) e c'è anche chi aggiunge la moglie cattiva».

Queste affermazioni apparentemente contrastano con la condanna della ricchezza e l'esaltazione della povertà che potremmo ritenere proprie di una tradizione religiosa come l'ebraismo; proprio nello stesso trattato di *Avot* troviamo scritto: «Questo è il sistema di vita degno della Torà: mangia pane con solo sale, bevi acqua con misura, dormi sulla nuda terra, vivi una vita di stenti e non risparmiare alcuna fatica nello studio. Se tu farai così sarai sereno e felice» (6, 4).

La contraddizione può essere così risolta: l'ebraismo è una norma di vita, una legge, e, come tale, nell'opinione storicamente prevalente, non può essere imposto ai suoi fedeli in un modo che essi non lo possano mettere in pratica. Per questo la vocazione ascetica non può essere imposta alla collettività, perché non potrebbe seguirla onestamente. Rimane tuttavia un ideale valido, una strada maestra per quei singoli che sono in grado di percorrerla. Ma le sofferenze della astinenza e della miseria non possono imporsi in un'intera nazione.

Resta pertanto la valutazione positiva del benessere, che arriva fino a farne un corollario decoroso dell'uomo che adempie alla legge; mentre la povertà e l'indigenza, imposte a chi non ha la vocazione di sopportarle, sono viste come oggettive barriere che si frappongono fra l'uomo e la piena realizzazione della sua personalità, anche nei riguardi dei suoi doveri verso Dio. L'ideale della comunità è quello di una società dove tutti abbiano onestamente di che vivere, non quello di una comunità di poveri nel senso cioè di sofferenti per la mancanza di beni essenziali.

È quindi chiara la relatività dei termini di «povero» e «ricco»; inoltre non è la ricchezza di per sé l'oggetto delle critiche del messaggio biblico e rabbinico, ma l'atteggiamento psicologico che può accompagnarsi alla ricchezza, conducendo all'idolatria dell'uomo e della proprietà; ma soprattutto è intollerabile e inconcepibile la ricchezza che deriva dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

È questo discorso che deve essere estrapolato oggi, per cercare il senso attuale vero, libero dalle imposizioni di ideologie mistificanti dell'originario discorso biblico sulla povertà. Come dice Amos: «Poiché voi avete calpestato il povero, rapinandolo del suo fascio di grano, non abiterete nelle case che avete costruito con pietre squadrate, né berrete il vino delle vigne deliziose che avrete piantato» (5, 11).

Solo rifiutando la logica aberrante di profitto e di sfruttamento è possibile edificare il Regno di Dio su questa terra, la società giusta che osserva le leggi: «Sion sarà redenta con il diritto e coloro che vi abitano con la giustizia» (Is 1, 27).