

36

Gerusalemme: la città trovata, la città duale*

STEFANO LEVI DELLA TORRE

Iu: AA.VV., Gerusalemme patria di
tutti, Bologna 1955,
pp. 99 - 114

1. Gerusalemme è una città alta e bassa, accidentata. Vi troviamo le cose più alte e le cose più basse. È anche un condominio dello spirito (ebrei, cristiani, musulmani, credenti e non credenti); e nelle assemblee di condominio, anche quando siano composte da persone eccellenti, si agitano gli istinti più bassi, le diffidenze e le gelosie più grette sui millesimi di spazio e di diritto pertinenti a ciascuno. Questa follia da condominio è uno dei caratteri tragici di Gerusalemme, come scrive Amos Elon in *Gerusalemme città di specchi*.

L'etimologia del nome, consueta anche se congetturale, designerebbe Jerushalaim come «città della pace»: *shalom, shalom*. Gerusalemme però non è una città tranquilla; al contrario. Ma come ci sono persone che per modestia dicono: se capisco io, tutti possono capire, così è Gerusalemme circa la pace, quasi dicesse: se io, città conflittuale, raggiungo la pace, ciò significa che tutto il mondo può raggiungerla. Essa infatti condensa i più ardui problemi circa la pace. Rivalità di tutti i generi ne compongono il tessuto intimo, per cui un insegnamento alla pace può venire proprio dalla sua conflittualità febbrile. Essa è un modello per la pace, non già come dato, ma come via, la più accidentata, per raggiungerla attraverso il sovraccarico di interessi e simboli in lotta, che la affliggono ed esaltano: una dimostrazione a *maior ad minus*, dal più difficile al più facile itinerario della pace.

«È una terra che divora chi la abita», avevano detto gli inviati di Mosè, tornando dalla ricognizione nella terra promessa (Nm 13,32): terra dunque desiderata e temuta. Così Gerusalemme è una città

* Relazione sul significato di Gerusalemme per un ebreo della diaspora.

desiderata e temuta, perché come la *terra promessa*, anche la *città promessa* può divorare i suoi abitanti. Tanto che, secondo la tradizione rabbinica, la sua distruzione nel 70 E. V. sarebbe avvenuta soprattutto a causa dell'odio reciproco che la divorava dall'interno. Amos Elon dice che è un luogo dove è facile «impazzire» di furori politici o religiosi. Però Gerusalemme è anche un luogo che può essere a sua volta divorato dai suoi amanti, che la sommergono di interpretazioni e di simboli. Per cui la prima intenzione deve essere quella di lasciare parlare Gerusalemme. Ciascuno di noi si sente in dovere di spiegare a Gerusalemme che cosa essa sia, quale la sua vocazione, e anch'io in questa sede non potrò evitare di far questo. Lasciare parlare Gerusalemme vuol dire qualcosa di molto concreto: ascoltare i suoi abitanti, anche se diffusamente «pazzi»; ascoltare la sua collocazione geopolitica e anche simbolica, ma dal di dentro.

Due insegnamenti immediati ci vengono da Gerusalemme. Il primo è il fatto che essa esista ancora, che sia in un certo senso rinata. È un insegnamento del popolo ebraico, a se stesso e non solo: come continuare a esistere attraverso e malgrado le devastazioni. Il secondo insegnamento riguarda la sua capacità di affrontare il conflitto e magari risolverlo, almeno temporaneamente. Ascoltare Gerusalemme, soprattutto in questo momento in cui sta già dicendo, sta quasi per dire qualcosa di grande circa la pace.

Per quanto mi riguarda, parlerò di due caratteri di Gerusalemme. Il primo è che essa è una città non originaria. È una città *trovata*: quando diventa capitale di Davide, essa già esiste da secoli. Il secondo carattere è che si tratta di una città *duale*. Attinger ricordava qui, nella sua prima relazione, la desinenza duale del nome *Jerushalaim* (duale come *enaim*, occhi; *oznaim*, orecchie), ma questa dualità, come vedremo, non riguarda solo il nome.

7. **עִירָא תְּרַבְרָא**

2. Città *trovata*, ossia preesistente; come preesistente era la *terra promessa*, cioè non vergine, non deserta, ma già abitata e coltivata da sette popoli, come è detto: «Giungemmo nella terra dove tu ci mandasti, che è davvero una terra stillante latte e miele: ecco i suoi frutti. Però il popolo che abita quella terra è potente, e le città molto forti e grandi...» (Nm 13,30-31). E anche Gerusalemme è a tal punto preesistente, da esserlo persino sul piano religioso: preesistente alla vocazione monoteistica di Abramo. Il quale, presso Shalem, incontrò Malchi-Zedeq (o Melchisedeq), il re di giustizia, che già rivelava il sacerdozio del Dio Unico: «E Malchi-Zedeq, re di Shalem, portò pane e vino; egli era sacerdote di Iddio Altissimo (*Eljjon*), e lo benedisse dicendo: benedetto Abram da Dio Altissimo, creatore dei cieli e della terra» (Gen 14,18-20). E dunque Abramo aveva qualcosa da imparare da un precedente in Shalem.

In secondo luogo, Davide non edifica *ex novo*, ma conquista la città già costruita, come è narrato in 2Sam 5. E allora domandiamoci in che senso il Salmo 87, che è stato qui commentato da Ada Janes, dice di Gerusalemme: «In te ogni mia sorgente»? In che senso la *sorgente* in qualcosa che non è originario? Che cosa è il *nuovo* nell'opera umana?

In Gerusalemme è il nuovo perché città rinnovata, rinnovabile, non perché sia originaria. Il nuovo, per quanto ho inteso del pensiero ebraico, è la capacità di riconvertire, è la *teshuvà* che significa «svolta» e «risposta»: rinnovarsi rispondendo al messaggio divino, luogo - questo sì - dell'origine. Il *nuovo* umano è ritrovare le tracce dell'originario in qualcosa di preesistente (in termini religiosi: ritrovare i segni del Creatore e della creazione nella creatura). Così, in Gerusalemme «sono le fonti», il riaffacciarsi a ritroso delle origini; così è anche il commento, l'alveo principale della cultura ebraica, per il quale il nuovo scaturisce dal ritrovamento di ciò che preesiste, dal ritrovare cioè nel testo qualcosa che pure c'è, ma nascosto, e trarlo alla luce. Il preesistente, il testo della Scrittura, è luogo di un dialogo tra proposta divina e risposta umana, e il nuovo socca, per così dire, in questo rapporto, come la scintilla implicita tra il dito di Adamo e quello di Dio nella «Creazione dell'uomo» di Michelangelo (il paragone è di André Néher).

Questa accezione di *nuovo* ha un suo prolungamento nell'idea di «resto», secondo Isaia; «resto di Israele», come possibilità di ripresa e di ricostruzione. E Gerusalemme è sempre un *resto*, la possibilità non esaurita della ricostruzione dopo ogni catastrofe. *Nuovo* anche nel senso di *tiqqun*, «ricomposizione»: capacità e vocazione umane a ricomporre i frammenti del reale, a farli convergere verso un senso, una forma, una denominazione. *Tiqqun* è un *fare le cose nuove*, non in quanto originarie, poiché le cose originarie sono di pertinenza divina, ma in quanto rinnovate attraverso la ricomposizione, le loro connessioni pratiche e linguistiche. (Chi fa pittura, come a me capita, sa quanto sia realistica questa visione del nuovo come qualcosa che si rivela nel preesistente, in una forma materiale o psichica che già c'è. Anzi, si potrebbe dire che il rivelare ciò che già c'è, il rivelare le possibilità implicite nel pre-esistente, è l'atto fondamentale di ogni arte, come anche della profezia.)

Gerusalemme è dunque la città ritrovata, ricomposta, la città del *tiqqun*: «Gerusalemme riedificata a città in cui tutto è ricomposto» (Sal 122,3). Città ritrovata, cioè *rivelata* (al pari delle Scritture) come «quel luogo che il Signore, Iddio vostro, ha scelto... per mettervi il suo Nome» (Dt 12,5).

Qual è, al contrario, la città totalmente nuova, il paradigma di una creazione umana (quasi) *ex nihilo*? È la torre di Babele, in

Gen 11. Gerusalemme e la torre di Babele sono in antitesi. (Qui parlo della torre, non di Babilonia, contrapposta a Gerusalemme nell'Apocalisse di Giovanni.) L'una è la città sempre riedificata, l'altra è l'edificio per sempre fallito.

Qual è infatti la forma della torre? Leggiamo il passo:

«Era in tutta la terra una lingua unica e le stesse parole. E avvenne che movendo da oriente trovarono una pianura nel paese di Shin'ar e là si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: Orsù fabbrichiamo dei mattoni e facciamoli cuocere. E i mattoni furono per loro come pietre e l'asfalto fu per loro come calce. Dissero: Su, edificiamoci una città e una torre e la sua cima sia nei cieli e facciamoci un nome affinché non ci disperdiamo sulla faccia di tutta la terra» (Gen 11,1-14).

Dunque la torre si leva dalla pianura fino al cielo. Non è come il Sinai, monte poco elevato, di cui i maestri sottolineano la modestia. La torre è una montagna immodesta e artificiale (artificiale anche nei suoi elementi: i mattoni cotti al posto di pietre).¹ È una costruzione che si pone in contrasto sia con la bassura pianeggiante della terra sia con l'altezza del cielo; a differenza di Gerusalemme, che è fatta di pietre, e sorge su due monti di poca altezza, il Monte Sion e il Monte Moria. Gerusalemme si adagia, sottolinea e non contrasta la forma della terra, e si leva in alto senza eccesso; e dunque non sfida, ma commenta la forma della terra che le preesiste, mentre la torre fa il contrario. Babele è un monte unico, un'unica torre; Gerusalemme, due monti: la prima è monistica, la seconda duale. La prima vuole sostituire il cielo e la terra («affinché non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra», come a dire: la torre sarà il nostro mondo e il nostro cielo). Gerusalemme invece si pone in rapporto col cielo e con la terra.

Gerusalemme è amata nelle sue porte:

«Ama il Signore
le porte di Sion
tra tutte le dimore di Giacobbe» (Sal 87,2).

Mentre in Gen 11, dove si tratta della torre, leggiamo: «In tutta la terra era una lingua unica e uniche parole»: in ebraico, *devarim*

¹ Il termine *fitilite* cioè «fatto di terracotta», deriva dal latino *fitilis*, che ha la stessa radice di *ficco*, da cui «fittizio» e «finzione». Cf. Carlo GINZBURG, «Mito», in *I Greci*, Einaudi, Torino 1995.

achadim. Ma un commento dice: non leggere *achadim*, «uniche», ma *achudim*, «chiusure»: parole chiuse. Quest'unica lingua era una chiusura degli esseri umani.

Dunque, da un lato ci sono le *porte*, le aperture di Gerusalemme; dall'altro le chiusure della torre di Babele, il chiudersi nella torre, che Iddio aprirà, separando i linguaggi. L'intenzione progettuale dei costruttori della torre è infatti l'arroccarsi per non essere dispersi: è un rifiuto di accettare la condizione di «creature», la loro vocazione «a riempire la terra» attraverso la dispersione e la differenziazione.

Da un lato il chiudersi nella torre, il preservarsi nella fissità; dall'altro le *porte* di Gerusalemme, che alludono invece a un movimento di andata e venuta. Non è solo il passaggio tranquillo attraverso le soglie, o persino attraverso l'intero perimetro della città, come è detto «Gerusalemme sarà priva di mura... Io stesso, dice il Signore, le sarò un muro di fuoco all'intorno e sarò una gloria in mezzo a lei» (Zc 2,8-9); ma è anche e soprattutto il dramma dell'*andata e della irridità*, del salire e dello scendere, dell'insediamento e dell'esilio, alternanza tra dispersione e ricomposizione. O, al contrario, sarà il movimento d'entrata degli invasori (i babilonesi, i romani, i crociati...) e l'uscita dell'insegnamento, «Perché da Sion uscirà Torah, e parola del Signore da Gerusalemme» (Is 2,3).

«Facciamoci un nome (un contrassegno) affinché non siamo dispersi»: per la generazione della torre, l'*unità* è a priori, un dato da preservare, in competizione con l'*unicità* divina. Si direbbe una riedizione del «peccato originale». Consideriamo le somiglianze testuali: Eva e Adamo hanno mangiato il frutto: «E disse il Signore Iddio: Ecco, l'Adam è diventato come uno di noi quanto a conoscenza del bene e del male. Ora facciamo sì che non stenda la sua mano e colga anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre. E il Signore Iddio cacciò l'Adam dal giardino di Eden» (Gen 3,22-23). Nell'episodio della torre analogamente leggiamo: «E il Signore disse: Ecco, sono un popolo uno e una lingua unica, e ciò al principio dell'opera loro. Che cosa impedirà di portare a termine quello che si proporranno di fare? ... E il Signore li disperse di là sulla faccia della terra» (Gen 11,5-8).

L'uno e l'altro episodio parlano di un divinizzarsi dell'umano: Eva e Adamo si fanno (quasi) pari a Dio nella conoscenza; la generazione della torre si fa (quasi) pari a Dio in unicità e potenza. L'uno e l'altro episodio si risolvono in un esilio: Adamo ed Eva sono cacciati dall'Eden; il popolo dall'unica lingua è disperso per il mondo.

Ma che cosa è questo divinizzarsi dell'umano? È un rifiuto della propria condizione «creaturale», un rifiuto dello sviluppo della crea-

zione. «Voi sarete come Iddio» aveva suggerito il serpente (Gen 3,5), e questa tentazione a ricadere sul divino è come un implorere della creazione, un suo ritorcersi su se stessa; è la negazione del differenziarsi della creatura dal Creatore. Lo sviluppo della creazione sta proprio in questo differenziarsi, e nel differenziarsi delle creature fra loro, nel loro diffondersi sulla faccia della terra.

«Voi sarete come Iddio» che è l'Uno: qui è il principio dell'idolatria, l'impadronirsi dell'unicità, che è divina, da parte della creatura. Il contrappasso a questa tentazione è la dispersione, la moltiplicazione e l'esilio degli esseri umani.

La tentazione dell'Uno, dell'«essere come Iddio», fa della torre di Babele un «ricorso» della trasgressione di Eva e di Adamo. Ma tale tentazione non è metafisica; ci è familiare e quotidiana: è la tentazione dell'identità compatta e coerente, della «purezza» etnica, o religiosa, o razziale, o ideologica; purezza fatta di *safà ekhàt*, di «un'unica lingua», e di *devarim achudim*, di «parole e avvenimenti chiusi»: è la tentazione all'identità completa in se stessa, monadica, totalitaria. E la Torah insiste in diverse forme su questa nostra immanente propensione per le torri di Babele.

Anche recentemente abbiamo visto l'impero sovietico compatto (un'unica lingua ideologica, parole chiuse) esplodere e disperdersi in una miriade di popoli e linguaggi. Eppure ogni frammento ha ricominciato a costruire torri di Babele nazionalistiche, chiuse, xenofobe, sanguinose.

Impedire il movimento, ripararsi dagli eventi nel campo chiuso di un'identità collettiva significa rifiuto al dispiegarsi della «creazione»: questa è la torre.

Al contrario, la tragedia di Gerusalemme è il movimento. Movimento nel tempo, tra distruzione e ricostruzione, oscillazione duale tra dispersione e raccolta. Gerusalemme da un lato riunisce i dispersi, dall'altro disperde ciò che sta insieme. Questo è il movimento storico, ma anche simbolico di Gerusalemme. Così essa è la rappresentazione, in forma di città, della vicenda della «creatura»: città ritrovata e ricostruita, coinvolta nel fare e nel disfare, che è la condizione dei viventi. Mentre nella torre la creatura rinnega la sua condizione, per affermare un'unità (umanità una, lingua una, uniche parole), la quale non le compete perché divina.

La prima lettera della Torah è la *bet* di *bereshit*, «in principio» («In principio creò Iddio i cieli e la terra»): la Torah comincia non dalla prima lettera, la *alef*, ma dalla seconda, a significare (secondo una delle molte interpretazioni) non un inizio assoluto, ma l'inizio della (o di una) creazione: la *bet*, il due, immette nel mondo duale delle creature.

L'inizio della storia della creazione ha questa impronta originaria della *bet*, della dualità. E il due infatti è il numero cruciale: due sono le tavole della legge; due i testi talmudici (quello di Gerusalemme e quello di Babilonia); due, nella visione cristiana, i Testamenti...

Nell'antitesi tra Gerusalemme e la torre di Babele, questa è la tentazione dell'Uno, quella è invece il dramma creaturale della dualità. Veniamo così al secondo argomento: Gerusalemme come città duale.

II. CITTÀ DUALE

3. Abbiamo già visto che *Jerushalaim* ha desinenza *duale* e poggia su *due* monti. Ora proseguiamo su questa traccia.

Quando Davide conquista la città, è detto: «In Hebron regnò (Davide) sopra Giuda sette anni e sei mesi, e in Gerusalemme 33 anni sopra tutto Israele e Giuda» (2Sam 5,5). Dunque Hebron è una capitale incompleta perché Davide vi regna su una cosa sola cioè Giuda; in Gerusalemme invece, capitale definitiva, regna su due parti, Giuda e Israele. E vi compie due azioni successive, prima la conquista poi l'installazione dell'arca santa (2Sam 6). Così Gerusalemme sarà il centro politico e il centro religioso:

- la città di Davide e la città di Dio;
- la città del potere e la città del profeta che denuncia il potere;
- la città distrutta e la città ricostruita;
- l'afflitta e la consolata;
- l'adultera e la fedele;
- la sterile e la feconda;
- la città terrestre e la città celeste;
- la città nuova e la città vecchia;
- la città laica e la città osservante;
- la città ebraica e la città araba.

È anche la città del *no* e del *si*. E a questo proposito, farei un'obiezione alla *lectio* del pastore Antonio Adamo, nella quale, se ho inteso, non si faceva riferimento a questo carattere duale e oscillatorio della città, ma si contrapponeva il *no* di Gerusalemme al *si* di Dio. Come se la città *del si* dovessimo andare a cercarla separatamente, in cielo, nella Gerusalemme celeste; come se non di Gerusalemme si trattasse, ma, caso mai, di due torri di Babele, ciascuna con un'«unica lingua e uniche parole», l'una negativa, l'altra positiva. Gerusalemme è invece città della compresenza, o dell'alternanza nel tempo, di questo *si* e di questo *no*: c'è una parte del popolo che dice *si* e un'altra parte che dice *no*.

Insisto sul paradigma della *dualità*, che è cosa diversa dal *molti*. Il due è un numero veramente drammatico, ed esprime il più diffi-

cile conflitto, la sfida più aspra alla ricomposizione. L'essere a tu per tu, faccia a faccia, il dire «noi e loro», designa un campo di tensioni maggiore che non il rapporto tra «molti». La dualità è la figura tragica del racconto biblico: Caino e Abele, Ismaele e Isacco, Sara e Agar, Giacobbe ed Esaù, Lia e Rachele, Giuseppe e i suoi fratelli, Israele e i popoli. Il loro conflitto e il loro accordo avvengono nella massima tensione.

Il problema lo incontriamo subito, nei giorni della creazione: «E Iddio fece due grandi luminari, quello grande per governare il giorno, quello piccolo per governare la notte e le stelle» (Gen 1,16). Come mai prima sono grandi e poi uno è grande e l'altro piccolo? Il midrash coglie un mutamento traumatico tra la prima e la seconda parte del versetto. L'uguaglianza dei due grandi luminari provoca un conflitto dal quale la luna, che ha sollevato la contesa, esce diminuita. La gerarchia che ne nasce attenua la tensione duale, separa gli ambiti e le competenze, pacificando il cielo. E similmente per l'uomo e per la donna. Prima è detto «maschio e femmina li creò» (Gen 1,27); poi ricompare il maschio da solo, ma «non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18) e la donna è tratta dal costato di Adamo. In questa seconda versione la donna non contende più con l'uomo sulla parità nella «primogenitura», la gerarchia stempera la dualità, e tuttavia essa è *kenegdò*, «di contro a lui», suo «aiuto» e contrasto insieme. (Il caso, comunque, è tutt'altro che risolto.) E quando Mosè si trova davanti al rovetto ardente (Es 3), e la voce divina gli affida il compito di liberare il suo popolo dalla schiavitù in Egitto, egli si schermisce, e la stessa voce divina conviene che non è bene che sia solo, che l'opera deve essere sdoppiata, e gli affianca Aronne. Non ci possono essere un Mosè e un Aronne in una persona sola.

4. La dualità, che è paradigma del «creato», ha una peculiare rappresentazione nella storia reale e nella storia simbolica di Israele: è simultaneità o alternanza tra due poli, che è altra cosa dallo schema binario sì-no in cui l'uno esclude l'altro, lo annulla in base al principio di non contraddizione, e, in definitiva, ripropone l'uno. Questa dualità non è un *aut-aut* ma un *et-et*: compresenza e tensione tra due poli. Nell'atto stesso in cui vengono date le tavole della legge sul Sinai, in quello stesso tempo e in quello stesso luogo sorge il vitello d'oro: è una dualità. È forse Israele soltanto favole della legge e non anche vitello d'oro? Oppure, come dicono gli antisemiti, è soltanto vitello d'oro, e non più tavole della legge? Israele è l'uno e l'altro in conflitto.

Anche storicamente, il *due* è nell'oscillazione tra diaspora e terra d'Israele, tra insediamento ed esilio, tra territorialità e disper-

sione. È Israele solo quando è insediato, o anche quando non lo è? È tutt'e due, in conformità ai fatti e anche alla promessa divina: sarà con te nell'esilio, dice il Signore. La natura stessa del canone biblico esprime questo carattere duale: esso è composto di documenti che provengono tanto dalla terra quanto dall'esilio. Non solo nel suo racconto, ma anche nella composizione storica delle sue fonti, il testo biblico rappresenta la polarità e l'oscillazione tra queste due condizioni, politiche ed esistenziali, di ogni essere umano, quella di essere radicato e insieme sradicato, autotono e straniero nel mondo. Questa oscillazione è magnificamente condensata nelle tre grandi feste annuali: *Pesach* (Pasqua), *Shavuot* (Pentecoste), *Sukkot* (Capanne). *Pesach*, in primavera, è la festa delle primizie, e in quanto tale allude a una situazione di sedentarietà agraria, ma, d'altra parte, *Pesach* è commemorazione (e immanenza) dell'esodo, della fuoriuscita e dello spostamento. Per cui nel *Pesach* è contenuta, in doppio strato, la polarità tra insediamento e spostamento. *Shavuot*, in estate, è invece la festa delle grandi messi mature e del raccolto; anch'essa indica la sedentarietà agraria; ma, al tempo stesso, celebra un altro «raccolto»: il dono della Torah sul Sinai, nell'extra-territorialità del deserto, luogo precario di migrazione. *Sukkot* è la festa del raccolto autunnale, e anche qui il sostrato agrario parla di insediamento e coltivazione; ma, in quanto festa delle «capanne», commemora la precarietà della dimora, il migrare come alternativa immanente allo stare. Così vediamo nelle tre grandi ricorrenze la tensione duale tra diaspora e terra, tensione che è l'anima stessa di Israele.

5. C'è un passo, nella *Mekiltà di Rabbi Ishmael*, a commento dei dieci comandamenti, che dice: «La parola *zakkor* («ricorda») e la parola *shamor* («osserva») il giorno di *Shabbat* furono pronunciate ambedue in un'unica espressione. È questo un modo di esprimersi che è impossibile all'essere umano, come è scritto: *Una sola parola ha detto Iddio, due ne ho udite* (Sal 62,12).² La parola unica di Dio si rifrange nel due, all'ascolto umano.

Il due è la prima scissione, il primo distacco e il primo dramma. È l'inizio di ogni collaborazione e di ogni conflitto. Il *molti* – ho già detto – è un'altra cosa: tra «i molti» ci si può più facilmente accomodare. Ma chi si trova nella condizione del due – io/l'altro – si trova nello stato di equilibrio più instabile: è indotto ad assimilare l'altro o

² *Il dono della Torah. Commento al Decalogo di Es 20 nella Mekiltà di R. Ishmael*, Città Nuova, Roma 1982, 85.

ad annullarlo, precipitando per una via o per l'altra verso l'uno, o verso il tre, in cui si annida uno dei travestimenti dell'uno, di una triangolarità che ricostituisce la figura unica; o verso il sistema binario (io o l'altro) che è sempre un travestimento dell'uno (più arduo è reggere la formula «io e l'altro»), oppure verso il *molti* dove il due viene stemperato e infranto in miriadi; oppure nel *molti come relativismo*: a ognuno la sua opinione, la sua terra, la sua cultura, la sua razza, i suoi sistemi di valori purché non interferiscano tra loro, in cui di nuovo ognuno è uno. Oppure l'uno si ripresenta come sentimento organico della massa omologata, che si riconosce in un unico segno, o simbolo, o capo carismatico, o in un unico linguaggio e identità come nella torre di Babele. La Torah, al contrario, indica il due come problema-chiave da affrontare; il due è il nostro contrasegno creaturale, la croce di ogni vivente, e la croce è appunto fatta di due travi.

Continua la *Mekiltà di Rabbi Ishmael*: «Ricorda e osserva il giorno di *Shabbat*, ricordato prima che giunga, quando non sarai ancora nella sua santità, e osservalo dopo che sia passato, quando non c'è più la sua santità. Da cui viene il precetto: *si deve sempre aggiungere qualcosa di profano a ciò che è santo*»³.

Non è forse questa un'ulteriore apologia della dualità? Occorre che il santo abbia in se stesso qualcosa di profano, che attinga in esso; e, viceversa, occorre che il profano abbia in se stesso l'innescio del santo. La separazione netta tra questi due momenti — l'uno puramente santo, l'altro puramente profano — appartiene alla logica dell'aut-aut, alla tentazione dell'uno. E, in effetti, le figure emblematiche dell'ebraismo non sono pure ma spurie. Abramo era sposo di Sarai, ma anche suo «fratello» incestuoso e quasi lenone (Gen 12,10-20); Giacobbe era anche un po' Esaù, si traveste e si presenta a Isacco come Esaù (caso mai è Esaù ad essere *univocamente* se stesso, a non riuscire ad essere anche un po' Giacobbe), e Mosè, quasi per un eccesso di *qedushà*, di santità, non è sufficiente da solo a compiere la sua missione, per cui deve sdoppiarsi in Aronne per parlare al profano, al popolo. Ma è poi Aronne a rivestire la dignità del sommo sacerdote (Es 28,40-43). Tuttavia, anche la dignità sacerdotale ha qualcosa di duale. Nel tempio di Gerusalemme era prescritta una specie di sospensione di alcuni principi della *Halakhà* (precetti). È fatto divieto, nella *Halakhà*, di mescolare il lino con la lana, ma

l'abito del sacerdote era fatto di lino e lana; è prescritto che di *Shabbat* non si facciano lavori, ma nel tempio di sabato erano prescritti sacrifici; è prescritto che il sangue debba essere disperso nella terra, però nel sacrificio non tutto il sangue veniva disperso, ma in parte accumulato sull'altare; è prescritto di non farsi alcuna immagine, eppure due cherubini scolpiti sovrastavano l'arca santa in cui quel divieto era contenuto (Es 24,17-22).

Sicché i sacerdoti, come «funzionari della *qedushà* (santità)» non si dedicavano *unicamente* alla *qedushà*, ma alla polarità tra questa e il profano; mentre alla vita profana, cioè fuori dal tempio, era prescritto di attenersi, invece, alle regole della *qedushà*. Dunque, nel corso stesso del tempio, vediamo non la pretesa dell'uno, della pura *qedushà*, bensì la conciliazione della dualità sacro/profano.

E perché i cherubini che sovrastano l'arca santa sono due? Perché le stanghe che portano l'arca sono due (al di là dell'ovvio motivo tecnico)? Di nuovo: «Una parola Egli ha detto, due ne ho udite»: le stanghe sono il modo duale, umano, di portare il carico della parola divina. E perché le tavole della legge sono due? Rabbi Chaninà ben Gamliel proponeva questa interpretazione:⁴ cinque comandamenti erano scritti su una tavola e cinque sull'altra, affacciati a indicare una corrispondenza tra il primo e il sesto, tra il secondo e il settimo, e così via. Il primo dice: «Io sono il Signore Iddio tuo...», e il sesto, nella tavola di fronte, dice: «Non uccidere». Qual è la corrispondenza? Poiché l'essere umano è «a immagine» di Dio, uccidere significa annullare qualcosa di divino, negare l'«Io sono il Signore Dio tuo». Poi è scritto «Non avrai altri dèi di fronte a me», e sull'altra tavola: «Non commettere adulterio»: l'adulterio tra esseri umani corrisponde all'adulterio «teologico», che consiste nell'adorare un'altra divinità al cospetto dell'Unico. E così di seguito. Dunque, secondo Rabbi Chaninà, le tavole erano due per indicare una corrispondenza omologica tra i rapporti interumani e i rapporti tra l'umano e il divino. Gli avvenimenti *shelmita*, «nel basso», hanno corrispondenza con gli avvenimenti *shelmita*, «nell'alto»; così come c'è corrispondenza tra una Gerusalemme terrestre e una Gerusalemme celeste. Altri maestri dicevano: ho, le tavole erano due per semplice dualità e raddoppio: dieci parole erano su una tavola e le stesse dieci erano sull'altra. E perché questa ripetizione «gemellare» delle tavole? Perché nel *Cantico dei Cantici* è detto: «I tuoi seni sono

³ Il dono della Torah, 86.

⁴ Il dono della Torah, 99-101.

come due gemelli di gazzella che pascolano tra i gigli» (Ct 4,5). I seni della Shulamita, la donna del Cantico, sono come le due tavole che deliziano e allattano Israele, come i due liberatori Mosè e Aronne, che hanno nutrito il popolo nel deserto, come le due stanghe dell'arca santa, che trasparivano come due seni, premendo il velo, la *parokhet*, che celava il più intimo recesso del tabernacolo, dove l'arca era custodita. La *parokhet* (il velo del tempio che, secondo il Vangelo, si squarcerà alla morte di Gesù) era posta in modo che le due stanghe dell'arca portatile trasparissero, formando due tensioni lievi, simili a seni sotto una veste: così la *parokhet* velava e al tempo stesso rivelava la presenza dell'arca. È il pudore della Rivelazione, che si mostra restando mistero.

Questa dualità dei seni, delle tavole che deliziano e nutrono, delle stanghe che portano, condensa in forma simbolica il modo duale con cui la creatura recepisce l'unicità divina («Una parola egli ha detto, due ne ho udite»).

6. Di fronte a noi due mondi: «questo mondo» (*olam hazé*) e il «mondo a venire» (*olam haba*). «Questo mondo» è il mondo della promessa, che rimane tale, e non decade e non si adempie; ma è una promessa reciproca tra creatura e Creatore, per cui è sostanza dell'alleanza (*berit*). Il «mondo a venire» è quello messianico, della promessa che si realizza pienamente. Ridurre a uno questi due mondi ha sempre avuto gravi conseguenze politiche: le utopie realizzate, teocratiche o «ideocratiche», hanno prodotto le più feroci aberrazioni.

Lo sdoppiamento tra due mondi è implicito nelle dieci parole del Sinai: *lo tizrach*, «non ucciderai», è un comandamento per questo mondo, e insieme profezia, una promessa che verrà un tempo in cui non ci sarà più l'uccisione («...faranno delle loro spade vomeri, e delle loro lance falci»: Is 2,3). Il mondo a venire influisce su questo mondo, poiché vi induce tensione, una speranza e un'azione conseguente; e questo mondo influisce su quello a venire in quanto ne è condizione e premessa. Il prima e il dopo si influenzano l'un l'altro, come fanno anche l'alto e il basso, il divino e l'umano. Così è anche per la Gerusalemme celeste e quella terrestre.

Ma, riguardo al rapporto tra alto e basso, ora vorrei rivolgere a voi una domanda, che mi è venuta ascoltando ieri la recitazione del «Padre nostro». Vi si dice: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra, e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (la versione italiana mi sembra abbastanza fedele sia al testo latino sia al testo greco, in Mt 6). Già altre volte mi sono stupito di quel come (*sicut... et*). È detto: «Come in cielo così in terra»:

il come indica qui che il cielo è modello della terra, quello che avviene in cielo, così avvenga in terra. Ma poi è detto: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi (*sicut et nos*) li rimettiamo ai nostri debitori»: qui il come è in direzione inversa; Iddio viene invitato a conformarsi al comportamento umano. Non si invoca la sua misericordia libera, ma piuttosto la sua giustizia, *vincolata* al nostro grado di misericordia verso i debitori. Dio è invitato ad agire secondo la nostra misura. Ora, tra questi due come, il primo scende dal cielo alla terra (come in cielo così in terra), il secondo sale dalla terra al cielo (condona come noi condoniamo). Questo moto reciproco non ha forse qualcosa di «ebraico»? L'alto e il basso hanno ciascuno qualcosa da dire, come nella disputa tra Abramo e Dio circa la sorte di Sodoma (Gen 18,22-23), o Giobbe, che, per altro, non era ebreo; o Mosè che, al Signore irato per il vitello d'oro, dice: «Calma l'ardore della tua collera e pentiti del male che hai minacciato al tuo popolo... E il Signore si pentì del male che aveva detto di fare al suo popolo» (Es 32,12-14). Così Mosè corregge Dio, il basso fa da modello all'alto: perdona, dice Mosè, come noi perdoniamo...

Questo rapporto non univoco tra l'alto e il basso lo incontriamo nell'idea ebraica della Gerusalemme celeste e terrestre, un'idea, mi sembra, più mobile e rotante tra i due poli, alto e basso, di quanto non sia nel *De civitate Dei* di sant'Agostino e poi nella tradizione cristiana, tutta propensa per l'alto. Nella tradizione ebraica abbiamo invece un doppio movimento. «La Gerusalemme celeste fu creata prima che Iddio creasse il mondo, quando in lui si dischiuse l'idea del paradiso» (*Tanchumà* 34): qui il modello è in cielo. Ma è anche detto che la Gerusalemme celeste è un riflesso di quella terrestre: «C'è una Gerusalemme in alto che corrisponde alla Gerusalemme in basso. Per puro amore della Gerusalemme terrestre, Dio se ne è fatta una in alto» (*Midrash Tanchumà, Pequè*): come in terra così in cielo.

Dunque, tra i due versetti del «Padre nostro», e la reciprocità tra la città celeste e la città terrestre, non intercorre forse una consonanza ebraico-cristiana? A meno che, quanto al «Padre nostro» non si tratti di una svista, che però perdura inavvertita da troppi secoli.

7. Gerusalemme è duale nel tempo, secondo il ritmo di Qohelet (3,4-8):

«C'è un tempo per piangere e un tempo per ridere;
c'è un tempo per gettare sassi e un tempo per raccoglierti;
c'è un tempo per amare e un tempo per odiare;
c'è un tempo per la guerra e un tempo per la pace».

Dove i riferimenti all'attualità non sono affatto casuali; e dove, nell'alternanza dei tempi, un fatto non esclude l'altro.

Ma la rappresentazione più sublime della dualità e del suo sviluppo nel tempo è il Cantico dei cantici: dualità della coppia, alternanza tra l'avvicinarsi e l'allontanarsi degli amanti, tra il piacere e il dolore. Il Cantico è un moto perpetuo, senza inizio e senza fine. Le sue prime parole sono d'un amore già nel pieno del suo corso, le sue ultime un commiato che prelude a un nuovo incontro. Il moto perpetuo del Cantico è anche quello della promessa: i due amanti sono promessi per sempre l'una all'altro, come Israele al suo Dio e come Gerusalemme a Israele. Ora, il Cantico è stato oggetto di un'antica discussione, se lo si dovesse includere nel Canone oppure no, dato il suo limpido carattere erotico e dato che Dio non vi compare. Si racconta che fu Rabbi Aqibà a pretendere l'inclusione, poiché lo riteneva la sintesi stessa della Torah. Quest'apologia della dualità è dunque il cuore dell'insegnamento.

8. Leggiamo il Salmo 122 (vv. 3-4):

«Gerusalemme riedificata a città
in cui tutto è ben unito insieme,
verso la quale salgono le tribù,
le tribù del Signore
per la legge data a Israele
a celebrare il Nome del Signore».

oppure Isaia 2,2 che è del tutto simile:

«Sarà saldo il monte della casa del Signore...
e andranno popoli numerosi, e diranno:
andiamo, saliamo al monte del Signore,
verso la casa del Dio di Giacobbe,
e ci insegnerà le sue vie».

In entrambi i passi, il tema è la virtù unitiva di Gerusalemme. Riprendiamo il confronto iniziale: verso Gerusalemme convergono tutti i popoli, dalla torre di Babele si disperdono tutti i popoli. La torre è l'unità *a priori*, che vuole *prevenire* la dispersione e invece la produce; Gerusalemme è l'unità *a posteriori* di ciò che prima era disperso: «città riedificata, dove tutto è ben unito insieme».

Ma che cosa è questa unità? È rendere *uno* ciò che è diversificato? L'interpretazione su cui ho insistito è che il *riminire* sia piuttosto un ricomporre, non una *reductio ad unum*, ma una dualità non

più antagonistica. Nel nome di Gerusalemme Ismaele e Israele non si contenderanno più l'eredità di Abramo, ma si riconosceranno in essa. La promessa è che il conflitto finirà in benedizione, come nella lotta notturna di Giacobbe con l'angelo: «E quell'uomo gli disse, lasciami andare che già spunta l'aurora. E Giacobbe rispose, non ti lascerò finché tu non mi abbia benedetto... e là, lo benedisse» (Gen 32,27-30). Questo mi pare il senso più intimo della promessa. La quale non dice: la torre di Babele non ve la lascio fare ora, ma un giorno sì; dice invece che l'unità sarà la capacità di reggere il *due*, faccia a faccia; sarà la sostenibilità della fratellanza e della condizione umana.

E allora vorrei obiettare a una tesi esposta da Daniel Attinger nella sua relazione su san Paolo. C'erano due Chiese, quella *ex gentibus*, del ceppo greco-romano, e quella *ex circumcissione*, di Gerusalemme: una Chiesa duale. Essa è rappresentata nel mosaico dell'abside di Santa Pudenziana a Roma, della fine del IV secolo (ne ha scritto qui Andreina Contessa Fontana): Gesù al centro, le due Chiese ai lati. La storia ha dimostrato che la cristianità non ha retto questa dualità e compresenza originarie. La Chiesa *ex gentibus* ha emarginato la Chiesa *ex circumcissione*, e la vocazione all'*uno* ha prevalso. Ma, se ho inteso bene, la rettifica proposta da Attinger mi è parsa consistesse nello spostare il centro totalizzante e unificante dal ceppo greco-romano al ceppo ebraico del cristianesimo. Come se non più Roma ma Gerusalemme dovesse diventare così immensa, grazie al cristianesimo, da includere il tutto. Ma ciò non fa che riproporre, solo spostandone l'asse, l'ideologia dell'*uno*; non modifica niente circa il paradigma dell'uno e del due. Mi è parso pur sempre un rifiuto di affrontare il problema dell'«unità» come dualità sostenibile.

9. «Giustizia e pace si baceranno»: era questo il titolo, tratto dal Salmo 85, che mi era stato assegnato gentilmente, per lasciarmi il massimo di libertà. Di libertà me ne sono presa troppa, poiché non vi ho fatto riferimento. Lo faccio ora in chiusura. Leggiamo il passo:

«La bontà e la verità si incontreranno,
la giustizia e la pace si baceranno» (Sal 85,11).

Qui sottolineo soltanto l'aspetto formale: una ripetuta dualità, coppie di elementi: bontà e verità, giustizia e pace, verità e giustizia. È poi frequente, nella metrica biblica, questa solenne combinazione di versi che si ripetono quasi uguali a due a due, come a rappresen-

tare letterariamente il tema della dualità. Qui abbiamo elementi in parallelo, che si incontrano, si baciano; ed elementi che vanno dall'alto al basso (la giustizia) e dal basso all'alto (la verità).

Anche in questi versi di promessa e profezia leggiamo l'apologia del duale, e il movimento reciproco degli elementi: quel movimento che è la dualità di *questa* Gerusalemme, e di quella *a venire*.

12 Il Centro ecumenico europeo per la pace*

FRANCO PASSUELLO

«Pace nella giustizia»: è un'intenzione che suona oggi come un'invocazione quasi disperata. In molte parti del mondo siamo ridotti a invocare almeno una tregua pur che sia; purché uccisioni, torture, distruzioni, mutilazioni che esseri umani infliggono ad altri esseri umani cessino subito. Quel che più è tragico è che sempre più spesso si torna ad uccidere, umiliare, violentare in nome delle proprie fedi religiose. E in molte situazioni genti cristiane sono coinvolte in questa follia.

«Pace nella giustizia»: questa dizione, accompagnata dall'altra «salvaguardia del creato», è stata, come tutti sapete, il titolo della prima Assemblea ecumenica europea, l'assemblea di tutte le Chiese cristiane d'Europa, tenuta a Basilea nel 1989, dopo la Pentecoste.

1989: lo stesso anno della caduta del Muro tra est e ovest; l'anno che ha fatto fiorire tante speranze che oggi ci appaiono appannate e deluse. Basilea 1989: sembra passato un secolo e sono cinque anni; il mondo è profondamente cambiato da allora. L'assemblea si conclude con l'impegno di un cammino di riconciliazione e di testimonianza che si sarebbe dovuto verificare ogni cinque anni. E invece, dopo molte incertezze, la seconda assemblea è stata convocata per il maggio 1997. Nel frattempo altre tappe scaturite da quel cammino (Seoul, Canbera) hanno avuto l'andamento che conosciamo.

Se oggi, grazie all'impulso del cardinal Martini e all'iniziativa tenace delle ACLI di Milano (e in modo tutto particolare di don Gianfranco Bottoni), intitoliamo questo salone alla «Pace nella giustizia» ricollegandoci al cammino iniziato a Basilea e inauguriamo qui all'Alpe di Motta un «Centro ecumenico europeo per la pace», è pro-

* Intervento per l'inaugurazione del salone «Pace nella giustizia» del Centro ecumenico europeo per la pace presso la Casa alpina di Motta, a Motta di Campodolcino.