

Comitato di direzione
Maria Cristina BARTOLOMEI (Univ. di Milano)
Nynfa BOSCO (Univ. di Torino - emerito)
Piero CODA (Univ. Lateranense - Roma)
Adriano FABRIS (Univ. di Pisa)
Giovanni FERRETTI (Univ. di Macerata)
Ugo PERONE (Univ. del Piemonte Orientale)
Salvatore NATOLI (Univ. Milano-Bicocca)
Giuseppe RAZZINO (Univ. di Salerno)
Armido RIZZI (Centro S. Apollinare - Fiesole)
Sergio ROSTAGNO (Fac. Valdese di Teologia - Roma)
Mario RUGGENINI (Univ. di Venezia)
Leonardo SAMONA (Univ. di Palermo)
Giuseppe ZARONE (Univ. di Salerno)

Segreteria di redazione
Elisabetta Barone (Salerno), Carla Danani (Macerata)

Redazione nordoccidentale
c/o Università di Torino, Dipartimento di Ermeneutica, v. Santo Ottavio 20,
10100 TORINO. Tel. 011/8125780-836420. Fax 011/8124543
Oreste Aime, Maria Cristina Bartolomei, Claudio Belloni, Piergiuseppe Bernardi, Nynfa Bosco, Paolo Diego Bubbio,
Piero Burzio, Francesco Camera, Claudio Ciancio, Roberto Cortese, Flavio Cuniberto, Daria Dibitonto, Massimo Epis,
Luisa Ferraris, Giovanni Ferretti, Enrico Guglielminetti, Graziano Lingua (*segretario*), Giovanni Maddalena,
Massimo Marottoli, Angela Michelis, Maurizio Pagano, Mauro Pedrazzoli, Ugo Perone, Marco Ravera (*coordinatore*),
Roberto Repole, Giuseppe Riconda, Sergio Rostagno, Giovanni Trabucco, Federico Vercellone, Marco Vergottini,
Francesca Volpe, Ugo M. Ugazio.

Redazione nordorientale
c/o Università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze, Palazzo Marcotà-Malcanton,
Dorsoduro 3484/D, 30123 VENEZIA. Tel. 041/2347211. Fax 041/2347296.
Matteo Bianchin, Barbara Bordato, Gian Luigi Brena, Enrico Cerasi, Barbara Chitussi, Lucio Cortella, Carla Danani,
Marco Da Ponte, Roberta Dreon, Rinaldo Fabris, Sebastiano Galanti Grollo, Matteo Giannasi, Giuseppe Goisis,
Daniele Goldoni, Irene La Scala, Aldo Magris, Francesco Mora, Salvatore Natoli, Mauro Nobile,
Gian Luigi Paltrinieri (*coordinatore*), Luigi Perissinotto, Anna Lisa Rossi (*segretaria*), Mario Ruggenini, Davide Spanio,
Silvano Zucal.

Redazione centro-settentrionale
c/o Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia, v. Zamboni 38,
40126 BOLOGNA. Tel. 051/229579-2656668-228662-234883
Paolo Boschini, Gianfranco Bertagni, Andrea Cavazzini, Adriano Fabris, Francesco Gaiffi, Marco Goldoni, Stefano Miniati,
Baldassare Pastore, Armido Rizzi (*coordinatore*), Stefano Sissa, Franco Toscani, Ilaria Vellani, Gianmaria Zamagni.

Redazione meridionale
c/o Università di Salerno, Dipartimento di Filosofia, via Ponte Don Melillo,
84084 Fisciano SALERNO. Tel. 089/962435-962467-962464. Fax 089/962442
Massimo Adinolfi, Elisabetta Barone (*coordinatrice*), Gian Paolo Cammarota,
Emilia D'Antuono, Giuseppina De Simone, Giuseppina Di Stasi, Paolo Gamberini s.j., Carlo Greco s.j., F. Saverio Festa,
Pasquale Giustiniani, Giuseppe Limone, Antonio Mastantuoni, Francesco Miano, Gabriele Perrotti, Francesco Piro,
Angela Putino †, Giuseppe Razzino, Giuliana Scalera McClintock, Sergio Sorrentino, Hagar Spano, Cloe Taddei Ferretti,
Angelo Maria Vitale (*segretario*), Giuseppe Zarone.

Redazione siciliana
c/o Università di Palermo, Istituto di Filosofia e Scienze dell'Uomo, Piazza I. Florio 24,
90100 PALERMO
Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Augusto Cavadi, Giuseppina D'Addelfio, Calogero Licata, Rosa Maria Lupo,
Massimo Naro, Giuseppe Nicolaci, Giorgio Palumbo (*coordinatore*), Pietro Palumbo, Guglielmo Russino, Leonardo Samonà.

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed.

Collaboratori
Han J. Adriaanse, Franco Arduso †, Pierre Bühler, Philippe Capelle Bernhard Casper, Filippo Costa, Severino Dianich,
Claude Geffré, Jean Greisch, Renato Laurenti †, Italo Mancini †, Roberto Mancini, Virgilio Melchiorre, Giorgio Penzo †,
Xavier Tilliette, Vincenzo Vitiello.

In copertina: Colombe. Mosaico del Mausoleo di Galla Placidia. Ravenna.

Indice

ADRIANO FABRIS - ARMIDO RIZZI, *Esodo* p. 429

Questioni

ARMIDO RIZZI, *L'esodo. Una riserva inesauribile di senso* » 433

Figure

TIZIANO BONAZZI, *La città sulla collina. Ancora il Sacro esperimento puritano in Massachusetts?* » 443
FRANCESCA BOSCHI - MARIA MARTINELLI, *Gli spirituals. Note sui canti spirituali degli schiavi neri d'America* » 460
FRANCO TOSCANI, *Messaggio dell'Esodo ed eredità della religione in Ernst Bloch* » 467
EMANUELE BORDELLO, *Paul Ricoeur: itinerari di libertà nella Bibbia* » 482
THOMAS CASADEI, *L'Esodo e gli archetipi della politica occidentale. Una lettura di Esodo e rivoluzione di Michael Walzer* » 497
GIANMARIA ZAMAGNI, *Esodo: della storia e della teologia (politica)* » 516

Interventi

EMMANUEL FALQUE, *Si dà carne senza corpo? Discussione con Michel Henry* ... » 527
MATTEO CAVALLERI, *Concetto, profondità, superficie. Georg Simmel, Theodor W. Adorno e la crisi della modernità* » 559
PAOLO CALONI, *Il mito e la memoria nella filosofia di Hans Blumenberg* » 570
ENRICO LUCCA, *Stéphane Mosès lettore del testo biblico* » 587

Profili

PIETRO PALUMBO, *Santino Caramella* » 595

Schede

A cura di Andrea Casole, Carla Danani, Giuseppina Di Stasi, Adriano Fabris, Andrea Fiamma, Enrico Guglielminetti, Vincenzo Rapone, Alfonso Salvatore, Hagar Spano, Salvatore Spera, Angelo Maria Vitale, Francesca Volpe » 617

Libri ricevuti

» 647

Esodo

La parte monografica di questo numero di «Filosofia e Teologia» è dedicata al tema e alle interpretazioni dell'Esodo. Vorremmo chiamare *sensus plenior* dell'Esodo, cioè suo senso integrale, l'arricchimento che questo libro riceve dalla successive riletture all'interno delle Scritture ebraiche, e che lo approfondisce e lo dilata pur muovendosi dentro l'orizzonte che esso ha aperto. Di queste Scritture l'Esodo è insieme parte e matrice. Nei confronti dell'Antico Testamento l'Esodo è parte, accanto a cui si trovano altre parti (il racconto delle origini, la storia della monarchia, i profeti, i libri sapienziali, svariati apocalittici), ma al tempo stesso è quella parte che ha generato o rigenerato le altre, ricevendone in cambio un supplemento di intelligenza, anche di intelligenza di se stesso.

L'interpretazione che qui viene proposta anzitutto da Arnaldo Rizzi è governata da questa convinzione: e lo è soprattutto su un punto: il carattere non esclusivo della elezione di Israele. È questo carattere che ha permesso di riferire il racconto esodico ora a Israele ora all'umanità intera. Dietro l'elezione di Israele, dietro l'alleanza con un popolo particolare, sta l'originaria alleanza di Dio con l'Adamo — figura simbolica dell'umanità —, la chiamata di questo all'Eden e, in esso, all'albero della vita attraverso l'obbedienza al comandamento divino. La grandezza religiosa di Israele è di essersi fatto portatore di questo messaggio di elezione universale: che il particolare dica l'universale è già la messa in opera — la principale — dell'elezione rappresentativa. Perciò l'Esodo deve essere letto simultaneamente su duplice scala: quella più ridotta, dove si parla di Israele, della sua elezione e della sua storia, e quella integrale, dove al centro è la relazione tra Dio e l'uomo, cioè ogni uomo e l'intera umanità.

Si comprende allora come le riletture dell'Esodo, che attraversano la storia religiosa — e in parte la storia laica — dell'Europa prima, e poi delle Americhe, non siano pure metaforizzazioni, che ne estendano il significato dentro uno spazio immaginario, operando una dilatazione irreali. In ognuna di esse viene colto un aspetto che ha effettivamente a che fare con la realtà del rap-

porto di Dio con l'uomo quale si profila nel racconto esodico. Così c'è una lettura ebraica extra-biblica che parla delle «quattro notti» (creazione, Abramo, Esodo, escatologia); una lettura del Nuovo Testamento, che con diverse accentuazioni e modalità vede in Gesù Cristo e nella chiesa il compimento dell'esodo; una lettura patristica, che prolungando e arricchendo quella neotestamentaria, compie una interpretazione «tipologica», individuando nell'iniziazione cristiana o nell'esperienza mistica quella realtà di cui il racconto esodico – e più in generale l'Antico Testamento – era stato l'immagine.

Il capitolo forse più interessante della fecondità ermeneutica dell'Esodo è quello che coincide con l'inizio della modernità: l'esodo dei Puritani in America, per costruirvi la vera città di Dio, lontano dalla decadenza religiosa dell'Europa (e uno specifico esito di questo tentativo viene appunto analizzato in questo fascicolo da Tiziano Bonazzi). Sempre in America nascerà quella commovente ripresa della liberazione avvenuta nell'Esodo che sono i negro spirituals, dove gli schiavi scoprono che quel Dio che era di fatto il Signore dei loro padroni è di diritto il loro Signore (e su ciò si sofferma il bel contributo di Francesca Boschi e Maria Martinelli).

Infine, nel Novecento, basti ricordare il sionismo in campo ebraico e la teologia della liberazione in campo cristiano: in ambedue questi spazi di rilettura la teologia dell'Esodo diventa esperienza di rinnovamento politico dalla parte dei poveri. Una tale impostazione dal taglio specificamente rivoluzionario, assai diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, è quella che nell'Esodo e nelle sue interpretazioni ha messo in luce, com'è noto, Michael Walzer. E a questa sua lettura Thomas Casadei dedica in questo numero di «Filosofia e Teologia» un ampio saggio. Così come, proseguendo sulla stessa linea, Stefano Zamagni si sofferma sulle letture che della questione sono offerte da Mario Liverani e Jan Assmann.

Auremmo voluto che, oltre a queste, anche altre 'attualizzazioni' del tema fossero rappresentate ampiamente nel nostro Quaderno; ma ragioni di diversa origine l'hanno impedito. Quindi i saggi che vi sono presenti sono una piccola parte di quelli che avrebbero meritato di esserlo. E tuttavia – riteniamo – essi possono comunque offrire un'adeguata conferma dell'impostazione generale che ha animato la nostra ricerca.

Riepilogando infatti, dopo il saggio di Arnaldo Rizzi, dal sapore programmatico, che vede nell'Esodo una «riserva inesauribile di senso» del pari conclusiva ed esistenziale, e lo scritto di Casadei, volto a mostrare in che modo l'esodo costituisca un «archetipo» delle vicende storiche umane, i testi che compiono il fascicolo sondano aspetti e momenti diversi del riferimento storico e culturale a questa tematica. Lo fa anzitutto Stefano Zamagni, discutendo le letture di Liverani e Assmann. Lo fa poi Tiziano Bonazzi, che prende in esame,

come abbiamo ricordato, un momento di particolare interesse dell'intreccio tra teologia e politica, nonché il modo in cui paradigmi religiosi (qual è appunto quello dell'esodo) acquistano nuova vita attraverso una particolare interpretazione: il «sacro esperimento» condotto, durante il Seicento, nel Massachusetts puritano. Franco Toscani mostra invece come il messaggio contenuto nel Libro dell'Esodo sia stato, nel Novecento, uno dei nuclei generatori della riflessione di Ernst Bloch, e come esso risulti presente, in quanto tale, nel corso della sua opera. In particolare il saggio fa vedere come in Bloch il tema dell'Esodo sia interpretato nei termini di un'inesauribile riserva di senso, capace di mettere in luce quell'eredità decisiva che la religione lascia anche alla cultura del nostro tempo.

Emanuele Bordello ricostruisce dal canto suo le tracce di una prospettiva esodica all'interno del pensiero di Paul Ricoeur. Il Libro dell'Esodo infatti, se viene inteso come storia della liberazione del popolo di Israele, apre un'opportunità unica per considerare nell'ottica di un'articolazione discorsiva e narrativa le azioni di quell'essere umano che la tradizione ebraico-cristiana vede chiamato a realizzare sempre nuovi orizzonti di possibilità e di libertà: quella prospettiva di eccedenza e di speranza che, come mostra il già citato saggio di Boschi e Martinelli, viene musicalmente espresso nei canti degli schiavi neri. Dallo stesso punto di vista, seppure un poco più alla lontana, si ricollega infine alla nostra tematica la stessa presentazione fatta da Enrico Lucca del pensiero di Stéphane Mosès. Perché anche in quest'ottica la ripresa di una tematica del senso, la conquista di esso attraverso una difficile pratica di liberazione, il proporsi di un'esperienza particolare che diventa paradigmatica per tutti gli esseri umani, permettono di comprendere quanto il tema dell'Esodo continui a essere presente, sia pure nell'implicito, all'interno della sensibilità e della riflessione contemporanee.

Adriano Fabris
Arnaldo Rizzi

esercita un effetto *liberante* sull'etica come sulla politica, mettendo in guardia da totalizzazioni premature e semplificazioni riduttive, ed inaugurando lo spazio di una «economia del dono»⁵⁶. Perciò la Scrittura è un testo *poetico* non nell'accezione puramente letteraria, ma nel senso di un testo capace di creare, capace di dischiudere a chi lo legge nuove possibilità d'essere⁵⁷. «Poetico qui significa creativo. Ed è al cuore della nostra immaginazione che lasciamo che l'evento avvenga prima che possiamo convertire il nostro cuore e rafforzare la nostra volontà»⁵⁸. Certo, la liberazione in questo senso non sarebbe più un atto eclatante di potenza, ma una possibilità quasi nascosta inserita tra le pieghe del quotidiano, come il granello di senape, come il lievito che fermenta. Sarebbe una liberazione tutta affidata al paradosso dello straordinario che germoglia nel cuore dell'ordinario⁵⁹. «Resta una parola poetica, disarmata, che non possiede altra forza se non la sua capacità di essere detta e ascoltata. Essa riposa su una sorta di scommessa: ci sono ancora persone per ascoltare questa parola?»⁶⁰ Seguire fino in fondo gli itinerari di libertà della Bibbia, per Ricoeur, significa in definitiva accettare il rischio di questa scommessa.

Emanuele Bordello

⁵⁶ Sulla nozione di «economia del dono» cf. F. GAFFI, *L'economia del dono nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Filosofia e Teologia» 1/1996.

⁵⁷ Sull'idea della «poetica della lettura» dei testi biblici come almeno parziale risposta all'antico progetto ricorriamo di una «poetica della libertà», cf. D. JEROLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 238; J. GRIECH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, III, *Vers un paradigme herméneutique*, Editions du Cerf, Paris 2004, p. 809. In direzione parzialmente analoga, anche se in un'ottica più (forse troppo) marcatamente teologica, cf. M. CHENSON, *La «poetica» nell'ermetica teologia di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1985.

⁵⁸ Paul Ricoeur, *La logica di Gesù*, cit., p. 52.

⁵⁹ Cf. *ivi*, p. 39.

⁶⁰ Ricoeur, *La critica e la convizione*, cit., p. 235.

L'Esodo e gli archetipi della politica occidentale Una lettura di Esodo e rivoluzione di Michael Walzer*

In Michael Walzer's Exodus and Revolution the «exodus» is a model, a story which makes possible the narration of other stories. The author invites us to «inhabit» the story, not to «abolish» it as apocalyptic and millenarian visions claim. From this point of view, the realization of a «better society» can be conceived as a project to accomplish through an active and intelligent political work, gradual improvements, regressions and advancements, between the anxiety for immediate results and the worry of not obtaining them, breaking principles regarded as inalienable.

1. L'esodo come paradigma politico

In *Exodus and Revolution* Michael Walzer intende trattare «un'idea assai diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, l'idea della liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione: la redenzione terrena, la libertà, la rivoluzione»¹. Centro tematico è l'idea del cambiamento in cui è riposta una profonda e ragionevole fiducia. È, quella offerta, una lettura *politica* dell'Esodo.

Ciò che colpisce l'attenzione di Walzer è la pervasività del testo biblico nella storia del pensiero politico. È importante nel discorso politico di Savonarola, che predicò ventidue sermoni sul libro dell'Esodo, nelle settimane appena precedenti la sua caduta e la sua esecuzione (nel 1498)². È citato ne-

* Riprendo in questa sede riflessioni svolte in studi pubblicati alla fine degli anni Novanta, in particolare in *Esodo, esodi: l'interpretazione politica di Michael Walzer*, in T. CANADEI (a cura di), *Esodo*, Santarcangelo di Romagna (RN), Fara editore, Santarcangelo di Romagna (RN) 1999, pp. 56-77. Ringrazio Maria Elena Salsi per avermi aiutato, grazie ad un'efficace e piacevole forma dialogica, a rinviare il senso di convinzioni e argomentazioni ormai consolidate.

¹ M. WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985, tr. it. *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 7.

² Cf. P. VENTURELLI, *Per una città umana. Savonarola ovvero Mosè a Firenze*, in T. CANADEI (a cura di), *Esodo*, «arcpelago» III, Fara editore, Santarcangelo di Romagna (RN) 1998, pp. 78-98.

gli opuscoli della rivolta contadina in Germania. È alla base delle posizioni politiche di Calvino e John Knox, del contrattualismo dell'ugonotto *Vindiciae Contra Tyrannos*, dei presbiteriani scozzesi. È centrale nella coscienza dei puritani inglesi negli anni successivi al 1640 e nella concezione rivoluzionaria di Oliver Cromwell (che lo definì «l'unico parallelo dei rapporti di Dio con noi che io conosca»). È una fonte importante di idee e simbolismo durante la Rivoluzione americana³. La storia dell'Esodo rivive negli scritti del socialista ebreo Moses Hess, e compare, «anche se in modo sporadico e marginale, negli scritti politici di Karl Marx»⁴. Nella riflessione di Ernst Bloch, filosofo ebreo e marxista originale, l'Esodo è figura capitale, configurandosi come l'origine del «principio speranza»⁵. C'è stato chi addirittura, ha proposto una difesa della politica leninista attraverso il racconto dettagliato delle lotte politiche di Israele nel deserto: e così l'Esodo è il soggetto del libro di Lincoln Steffens *Moses in Red* (1926). Esso ritorna nei sermoni dei predicatori neri nei primi anni Sessanta del Novecento, al tempo dei *sit-in* degli studenti e dei movimenti di rivendicazione dei diritti civili dei neri americani⁶. Ha un ruolo fondamentale nella «teologia della liberazione» elaborata da teologi cattolici come Gustavo Gutiérrez (e molti altri), in America Latina, a partire dalla metà degli anni Sessanta. E naturalmente l'Esodo, al centro del pensiero religioso ebraico, è sempre stato il fulcro di ogni tentativo di fondare una politica ebraica, dalla rivolta maccabica al movimento sionista che mira alla costruzione dello Stato di Israele⁷.

³ Cf. G. CORTI, *Matrici puritane dell'idea di diritti dell'uomo*, in «Il pensiero politico», 2, 1996, pp. 252-283.

⁴ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 13. Gregory Baum rileva come i seguaci di Marx, il quale non aveva molto avvertito l'elemento radicale presente nella tradizione religiosa, si siano via via resi sempre più conto dell'affinità esistente tra alcuni movimenti religiosi del passato e l'emergente movimento socialista (si pensi, al riguardo, ad Engels e a Karl Kautsky): G. BAUM, *La politica dell'Esodo*, in «Conciliatio», 1, 1987, pp. 143-54, a pp. 143-144.

⁵ Arnaldo Rizzi ha sottolineato il merito di Bloch nell'attribuire «l'interesse dei teologi europei sulla teologia dell'Esodo (si pensi in particolare al Molinismo della *Teologia della speranza*) e l'interesse del pensiero progressista secolarizzato sul valore emancipatorio del linguaggio simbolico-religioso della Bibbia»: A. RIZZI, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1990, p. 108 in nota (si vedano anche le pp. 119-121 sulla peculiare interpretazione offerta a Walzer). Devo al compianto professor Paolo Serra Zanetti, tenace testimone di una «speranza resistente», il suggerimento di esaminare le correlazioni tra la riflessione di Walzer e la teorizzazione blochiana.

⁶ In apertura ad *Esodo e Rivoluzione*, Walzer rievoca un episodio fondamentale per la sua esistenza e per la sua vita di intellettuale militante: nei primi mesi del 1960, mentre stava scrivendo la sua dissertazione sulla rivoluzione puritana e parallelamente studiando le forme di resistenza dei *blacks*, ascoltò, in una piccola chiesa batista, un sermone che aveva come argomento il libro dell'Esodo e la lotta politica dei neri del Sud: *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 11.

⁷ Cf. F. NIEPI VENTURA, *Gli ebrei e lo Stato. Dalla politica dell'Esodo al progetto di Theodor Herzl*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1998, pp. 397-431. Sulla rivolta maccabica si veda

L'esodo costituisce dunque un *archetipo*, una sorta di «storia delle storie», che ha significato non solo nel proprio contesto, ma in un arco di situazioni molto più ampio, nel tempo e nello spazio⁸, attraverso la reiterazione delle sue idee-forza. Ciò che appare significativo è il fatto che la storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli, come si è accennato, numerosi movimenti di liberazione e di riforma, talvolta anche movimenti caratterizzati dal rifiuto della prospettiva teologica proclamata dal testo sacro. Il racconto originario esercita, in tal senso, un'attrattiva notevole anche su coloro che non hanno dietro le spalle un'idea chiara di Dio e una compiuta visione del significato della storia e dell'uomo. Come ha osservato Charles Taylor l'*Esodo* mostra come «la storia continui il proprio cammino anche quando perde di vista la teologia»⁹.

Nell'ottica di Walzer «l'Esodo è il racconto dell'affrancamento e della liberazione espresso in termini religiosi, ma è anche un racconto storico, secolare, terreno. Cosa più importante, non è un racconto sovranaturale, benché il miracolo ne faccia parte, ma realistico»¹⁰. Rappresenta un documento, un bagaglio culturale condiviso, che però è soggetto a diverse interpretazioni (a seconda dei tempi, dei luoghi, dei gruppi e degli individui): «l'Esodo non è una teoria della rivoluzione (...) è una storia, una grande storia, che è divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente (...) Questa storia ha reso possibile il racconto di altre storie»¹¹.

In questa sede si sceglie di dedicare specifica attenzione alle linee guida dell'opera poiché su di esse innervano alcune delle principali teorizzazioni di Walzer, e più in generale, gli assi costitutivi della sua opera: la nozione di cambiamento, l'idea del patto (autentica invenzione politico-giuridica dell'Esodo, dalle forti implicazioni morali), la correlazione tra sacralità e potere, il legame tra trasformazioni politiche e scansioni del tempo, le forme dell'azione politica nelle sue dimensioni di intenzionalità e di permanenza collettiva, il nodo della violenza e della guerra, generate dalla difesa dei valori, nonché, infine, il rapporto con lo «straniero».

M. WALZER, *Commanded and Permitted Wars*, in Id. (ed.), *Law, Politics and Morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 157.

⁸ Su questi aspetti: D. SPINI, *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, in «Protestantismo», 51, 1996, pp. 279-291, in particolare: p. 279.

⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Feltrinelli, Milano 1993, p. 132.

¹⁰ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 15.

¹¹ *Ivi*, p. 14.

2. La nozione di cambiamento

Walzer vuole «raccontare l'Esodo come appare nella storia politica, leggere il testo alla luce delle sue interpretazioni, scoprirne il significato a partire da ciò che ha significato»¹². L'Esodo dunque è concepito come «paradigma della politica rivoluzionaria», come racconto della liberazione è venuto a configurarsi quale schema ideale e regolativo del cambiamento, uno schema non universale, ma 'reiterabile' che si struttura in una forma ben determinata: «oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica, nuova società»¹³. Il processo rivoluzionario ha la sua origine nell'esodo di Israele dall'Egitto; Egitto ove vige un'ingiustizia diffusa, frutto del dominio politico (dello sfruttamento, dell'oppressione e della tirannia), che ne fa una sorta di archetipo dell'oppressione. La marcia nel deserto degli israeliti configura un movimento: qui sta tutta l'importanza storica del racconto. «La forza della narrazione è data dalla conclusione, ma è fondamentale che la fine sia già presente all'inizio come aspirazione, speranza, promessa. La promessa è ben diversa dalla realtà: la fine è ben diversa dall'inizio»¹⁴. La rivoluzione schiude i confini mobili della possibilità, innesca la tensione tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui potrebbero stare, tra i fatti e i valori, tra la storia naturale e i programmi artificiali, tra il «diritto dell'ordine» e il «diritto della giustizia».

Mosè libera gli Ebrei dalla schiavitù e dalla oppressione egizia e li conduce verso la terra promessa, ancora sconosciuta. Il cambiamento è *radicale*; l'esodo è un movimento in senso letterale, un avanzamento nello spazio e nel tempo, la forma della storia progressiva e, come tale, segna il passaggio da un regime politico ad un altro¹⁵. Il movimento esodico rappresenta pertanto il paradigma di una trasformazione politica non ciclica, motivata come fuga da uno Stato oppressivo.

Si può, in tal modo, cominciare a mettere a fuoco la specifica concezione della politica che scaturisce dalla lettura walzeriana del testo biblico. Inoltre si possono distinguere due possibili interpretazioni politiche dell'Esodo: una «messianica», l'altra «riformista». Il radicalismo messianico, il sogno di una società perfetta – di cui il leninismo ha rappresentato, in chiave immunitistica, una chiara espressione –, costituisce un'interpretazione del mu-

tamento politico alternativa a quella che Walzer desume dalla sua lettura dell'Esodo; una lettura che egli stesso definisce «socialdemocratica»¹⁶.

La promessa messianica crede in una definitiva trasformazione della natura umana, con la quale la storia si ferma. Ma se l'Esodo rappresenta un modello per il pensiero messianico e millenarista, esso ne è – questa l'originale tesi elaborata da Walzer – anche una alternativa.

L'autore ebreo-americano sottolinea che la «concezione storica e secondaria della 'redenzione'» insita nell'Esodo prefigura una redenzione che «non richiede la trasformazione miracolosa del mondo materiale ma che assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore dove vivere»¹⁷. La «stella polare» è, certo, la liberazione, ma concepita in termini concreti e realizzabili, e soprattutto mai come uno stato senza sconfitte, involuzioni e contraddizioni. In tal senso, la politica dell'Esodo rimanda ad un cambiamento graduale in contrapposizione alla politica «apocalittica» che aspira ad un evento straordinario (e che, come tale, non può rifuggire, bensì necessariamente implica, l'uso della violenza) dal quale dovrà emergere, repentinamente, una nuova e perfetta condizione (ciò che hanno auspicato, in maniera analoga, i santi puritani, i giacobini, i bolscevichi, gruppi organizzati che si sono proposti l'instaurazione di un nuovo ordine, e dunque la creazione di un «uomo nuovo»¹⁸).

3. L'«invenzione» politico-giuridica del testo biblico: il patto

Accanto alla nozione di cambiamento riveste fondamentale importanza nell'opera il concetto di *patto*. Schema ideale e regolativo, che indirizza e corregge il cammino della politica nel deserto e ridimensiona le inclinazioni 'totalitarie' della rivoluzione.

Il passaggio da uno stato di oppressione a uno stato di libertà presuppone un mutamento che è irrevocabile, un «giuramento»: durante la marcia nel deserto gli Ebrei guidati da Mosè stringono un patto fra loro e con

¹² *Ivi*, p. 13. La «politica dell'Esodo» viene pertanto a fondarsi più sulle interpretazioni del testo che sul testo stesso.

¹³ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 89.

¹⁴ *Ivi*, p. 16.

¹⁵ Cf. M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 18.

¹⁶ *Ivi*, p. 42.

¹⁷ *Ivi*, il corsivo è mio. A dimostrazione della sua tesi, Walzer adduce il fatto che Mosè è solo un uomo, non un Messia, un leader politico che riesce a portare gli Israeliti fuori dall'Egitto.

¹⁸ Tale modello è dettagliatamente esposto da Walzer al termine dell'opera *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, tr. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996, pp. 353-357. Il confronto tra queste diverse esperienze rivoluzionarie è centrale anche in uno scritto successivo: M. WALZER, *A Theory of Revolution*, in «Marxist Perspectives», Spring 1979, pp. 30-44, poi raccolto in M. WALZER, *Radical Principles. Reflections of an Unconstructed Democrat*, Basic Books, New York 1980, pp. 201-223.

Dio. In tal modo, il popolo ebraico costruito da tante tribù si costituisce in nazione e si dà nuove leggi: le tavole della legge che Mosè riceve da Dio sul monte Sinai. Dunque l'unità politica non si origina più in modo naturale bensì in modo *artificiale*, attraverso la convenzione del patto che costituisce l'architettura della tradizione politico-giuridica ebraica¹⁹.

A legare i due concetti della rivoluzione e del patto è la storia stessa dell'*Esodo*: il paradigma della politica rivoluzionaria costituisce la prima fondazione e legittimazione dell'obbligazione politica *ex consensu*²⁰. La trasformazione ha uno dei suoi momenti fondamentali nella stipulazione dell'*alleanza*, «l'invenzione politica del Libro dell'*Esodo*»²¹. A metà fra l'Egitto e la Terra promessa si situa tale svolta cruciale per la cultura giuridica occidentale.

Carattere fondamentale dell'alleanza mosaica è la *bilateralità*. Mentre l'alleanza di Dio con Abramo, e prima ancora con Noè, era stata unilaterale e incondizionata, l'alleanza mosaica è bilaterale e qualificata, e agisce, per così dire, ad un duplice livello. Se il popolo rimarrà fedele ai termini dell'alleanza, Dio sarà chiamato a rispettare la sua parte del patto.

L'alleanza si configura come un impegno preso da uomini liberi, mentre le precedenti gerarchie sono sospese. Essa si basa su un consenso unanime, le modalità con le quali si compie «presuppongono che tutti gli individui che si impegnano col patto siano, dal punto di vista della competenza morale e politica, eguali»²²; l'alleanza si configura, pertanto, come un «atto di fondazione, che crea, parallelamente alla vecchia organizzazione tribale, una nazione di membri coscienti»:

In Egitto gli Israeliti sono un «popolo» perché hanno in comune memorie tribali o, più importante, perché spartiscono l'esperienza della oppressione (...). La loro identità, come quella di tutti gli uomini e donne prima della liberazione, non è però frutto di una libera scelta. Solo con l'alleanza gli Israeliti diventano un popolo nel vero senso della parola, un popolo capace di dar forma alla sua storia politica e morale, capace di ubbidienza e resistenza tenace, in grado di marciare avanti e di scivolare all'indietro²³.

¹⁹ L'elaborazione di questo passo risente profondamente delle riflessioni svolte da Gianfrancesco Zanetti in una sua, per me indimenticabile, lezione svolta nel novembre 1997; riflessioni poi raccolte in G.F. ZANETTI, *Egginglantz*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 43-66.

²⁰ Cf. G.F. ZANETTI, *La politica nel deserto*, in «il Mulino», 2, 1987, pp. 323-328, a p. 326.

²¹ M. WÄLZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 53. Sul tema dell'alleanza Walzer si sofferma al cap. III.

²² «L'alleanza: un popolo libero».

²³ G.F. ZANETTI, *La politica nel deserto*, cit., p. 326. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 71-77.

²⁴ M. WÄLZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 55.

L'alleanza introduce nella storia dell'*Esodo* un volontarismo radicale che contrasta con il racconto del primo affrancamento, in cui Dio solo prendeva decisioni e agiva. Nel Sinai il popolo acquisisce la capacità di decisione. Mosè dà agli Israeliti la «libertà concreta» (*positive freedom*), un modo di vita in cui le regole possano essere accettate liberamente. L'uomo può quindi rendersi disponibile alla pedagogia della libertà. Gli agenti umani dell'alleanza sono, in termini filosofici contemporanei, *agenti morali*: ciascuno si impegna con Dio, ma anche con tutti gli altri uomini²⁴. In altri termini, l'alleanza consiste in un impegno personale e collettivo, *responsabilità* i «contenuti» rappresentando un esplicito incitamento all'azione e alla partecipazione politica.

È proprio la libera partecipazione del popolo, secondo Walzer, il punto di forza del testo biblico. Il patto è il modello di costituzione della società politica, di un nuovo ordine sociale, per cui ognuno dovrà impegnarsi²⁵, rappresenta il costituirsi dell'intenzionalità politica collettiva.

La costruzione del nuovo ordine (basato sulla legge, sul diritto, sulla stabilità di regole condivise entro le quali esercitare concretamente la libertà) implica però un'azione violenta prima del patto (l'uccisione degli adoratori del vitello d'oro rappresenta, sotto questo profilo, una 'purga' sanguinosa), aprendo una questione cruciale che si esaminerà più avanti: se e quanto è legittima la violenza in difesa dei valori.

Si noti l'affinità che intercorre fra la visione walzeriana espressa in *Esodo e rivoluzione* e quella di Thomas Mann contenuta in *Das Gesetz*. Dalle pagine di Mann appare chiaro come prima della legge non ci sia alcun popolo, ma solo poveri uomini che diverranno popolo attraverso la legge²⁶. La costruzione del corpo politico avviene con un atto artificiale e intenzionale, sganciandosi da una visione biologica e naturale. Inoltre, egli ricorda la 'necessità' della violenza per instaurare il nuovo ordine: «In occasione dell'esodo si è ucciso e si è rubato. Però, secondo la ferma volontà di Mosè, quella doveva essere l'ultima volta. Com'è mai possibile che l'uomo si strappi dalla sozzura, senza sacrificare ad essa un'ultima volta, senza insozzarsi a fondo ancora una volta?»²⁷. E proprio in questa strutturale, e tragica, connessione

²⁴ Zanetti rileva come sia in tal modo abbozzata, da un punto di vista dottrinario, la moderna distinzione tra *pactum subjectionis* e *pactum societatis*, centrale per la comprensione della tematica contrattualistica del XVII secolo (G.F. ZANETTI, *La politica nel deserto*, cit., p. 327).

²⁵ Nota significativamente Bauman: «un impegno collettivo di questo tipo è sempre stato l'obiettivo di ogni rivoluzione. Ma non è stato quasi mai facile» (G. BAUMAN, *La politica dell'esodo*, cit., p. 150).

²⁶ A questo riguardo sia Mann sia Walzer rimandano a quanto scrisse Rousseau nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

²⁷ L'opera, del 1943, fu pensata come introduzione ad una raccolta di scrittori antifascisti sui dieci

si individua la necessità di «sporcarsi le mani»²⁸ per vedere realizzata una 'giusta causa'.

Interpretando, ora, il patto come schema regolativo, esso può intendersi come sorgente della democrazia moderna in due sensi: perché dà vita a comunità composte di individui autonomi e però anche responsabili verso la società, e perché mette in moto un agire politico di tipo «pubblico», generando una visione della politica come *communal performance*. Il patto è quindi *pubblico, consensuale, decentrato*: l'alleanza non prevede sovrani ma cittadini.

Ogni patto sociale di rilievo costituzionale ha dunque per ogni popolo una rilevanza simile a quella che l'alleanza biblica ha avuto per il popolo di Israele. In questo senso si deve ritenere che vi sia qualcosa di indisponibile e di non negoziabile e, quindi, fornito di una certa 'sacralità'. Di tale 'aura' sono rivestiti alcuni principi – presupposti necessari della costituzione stessa – quali la libertà e la responsabilità dei cittadini. La riflessione walzeriana apre, entro questo contesto, anche alla questione della revisione costituzionale richiamando quella tensione tra tradizione/conservazione e cambiamento/trasformazione che è tratto peculiare degli ordinamenti. Agisce qui il modulo del «soversivismo dell'immanenza»: è a partire da alcuni principi fondamentali – universali, ma resi «spessi» (*thick*)²⁹ dalla particolare fisionomia assunta dalla costituzione – che si può generare cambiamento. Quest'ultimo è inteso come applicazione (che, in certi casi, può assumere la forma del 'ritorno alle origini') di quegli stessi principi³⁰. Dunque, il patto

comandamenti. Il testo, tradotto per la prima volta nel 1947 dalla casa editrice Arnoldo Mondadori, è stato riproposto in lingua italiana qualche anno fa: *La legge*, introd. di M. Dogliani, Baldini & Castoldi, Milano 1997. La citazione è tratta da p. 76.

²⁸ La dottrina delle «mani sporche» (*dirty hands*) è un altro dei plessi teorico-pratici fondamentali dell'intera elaborazione walzeriana.

²⁹ Un testo fondamentale di Walzer è *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* (1994), tr. it. con il titolo *Geografia della morale*, a cura di N. Urbinati, Dedalo, Bari 1999. I concetti *thick* sono trattati da B. WILLIAMS in *Lettera e i limiti della filosofia* (1985). Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 157-158, 170, 198, 242, e, entro un'argomentata difesa del «particolarismo etico», da J. DANCY, in *Defence of Thick Concepts*, in P. FRENCH et al. (eds), *Midwest Studies in Philosophy*, in «Moral Concepts», 20, 1995, pp. 263-279. Si vedano anche P. FOOT, *Moral Arguments*, in «Mind», 268, 1958, pp. 502-513, e A. GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge 1990, pp. 112 ss. Per un'attestazione della valenza metodologica della distinzione si veda G. CANNEM, *Costruire i concetti in scienza politica: dall'ideografico e monoteistico alla thin e thick description*, in «Teoria politica», 1, 1995, pp. 105-132.

³⁰ Con particolare riferimento alla Costituzione americana si veda l'argomentazione sviluppata da Walzer su questo punto in *Constitutional Rights and the Shape of Civil Society*, in W.C. McWILLIAMS (ed.), *The Constitution of the People*, University of Kansas Press, Kansas City 1991, pp. 113-26 (tr. it. *Diritti costituzionali e forma della società civile*, in T. BONNAZZA [a cura di], *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 127-144).

sociale richiede un'idea di ordine politico in cui sia già presente il principio di eguaglianza, in cui cioè tutti coloro che pongono le basi della società politica si riconoscono (o hanno l'intenzione e la volontà di riconoscersi) come *eguali*.

Il patto come nuovo tipo di comunità politica presuppone il riferimento a valori condivisi e l'impegno politico a coltivarli. Le due dimensioni della *individualità* e della *collettività* paiono poter trovare, in tal modo, un equilibrio: nell'alleanza il popolo d'Israele sottoscrive *individualmente e collettivamente* il «Decalogo» e si impegna al suo rispetto per il futuro³¹.

Walzer tende comunque ad ammorbidire con il richiamo alla sottoscrizione pubblica dell'alleanza la dimensione di eteronomia (legata all'iniziativa di Dio) che è correlata al codice di leggi; il suo interesse è indirizzato più alla dimensione orizzontale del potere (e della legge) che a quella verticale del potere interpretato come comando.

Il patto è una figura 'mista', «né completamente disponibile né del tutto fuori della dimensione contrattuale». «Il cuore della narrazione biblica è dato dal fatto che il popolo è realmente lì; si tratta di qualcosa di veramente accaduto; non si tratta del consenso che ogni essere razionale potrebbe dare in circostanze idealizzate; si tratta del consenso dato da un particolare gruppo di uomini e donne». Infine, il patto tra Israele e Dio disegna un orizzonte che intreccia tra loro identità personale e identità collettiva, rinvia ad una storia e una memoria comune, «la storia di una nazione privata della libertà e della dignità per generazioni, liberata dalla sua schiavitù e stretta a Dio da un patto». La religione può dunque essere intesa come «grammatica» profonda della società, ma in *Esodo e rivoluzione* Walzer, a differenza per esempio di Michael Sandel³², tende a 'laicizzarne' e 'immanentizzarne' i contenuti, a studiare gli effetti dei 'sintagmi', a partire da quello fondamentale del patto, sotto il profilo eminentemente pratico – dello svolgimento della vita associata – più che la loro originaria, ontologica, giustificazione. Egli è interessato al loro aspetto reiterabile e terreno.

Non sono mancate le critiche al modello descritto e alla sua applicabilità al contesto socio-politico odierno. Alcuni interpreti, incentrando la loro

³¹ Cf., da ultimo, D. TONELLI, *Note sul lessico giuridico del «Decalogo»*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2008, pp. 3-32, la quale pone l'attenzione sul «ruolo attivo» del popolo di Israele e che «accoglie le richieste di Dio» (p. 12).

³² M. SANDEL, «Covenant and Consent» commento in «Covenant: God's Law and the People's Consent», in M. WALZER, M. LOBBENBAUM e N. ZOHAR (eds.), *The Jewish Political Tradition*, vol. I «Authority», Yale University Press, New Haven and London 2000, p. 31. Cf., ancora, M. ROSEN, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 26 dell'opera.

analisi sulla nozione di «valori condivisi», hanno accusato Walzer di *relativismo*, chiedendosi se ci sia ancora spazio per la critica sociale in una società che non ha futuro al di là di se stessa e non consente il ricorso a principi a priori³³. Un altro tipo di critica sostiene che il modello dell'esodo semplifica eccessivamente il complesso problema dell'appartenenza (*membership*). Il tentativo di Walzer di elaborare una 'terza via' teorica fra individualismo e comunitarismo, tra visioni universalistiche e visioni organiche, a partire dal modello politico dell'esodo, sembrerebbe risolversi, da quest'angolo prospettico, in una traduzione politica inadeguata di fronte all'insorgere di nuovi nazionalismi³⁴.

4. La concezione del tempo: apertura e movimento

L'Esodo si propone anche, lo si è già intravisto, come modello della concezione moderna del tempo e della storia. Una marcia verso una meta, verso un progresso morale, verso una trasformazione. Il marcato movimento in avanti costituisce un'alternativa alle concezioni mitiche dell'eterno ritorno e all'idea ciclica del cambiamento politico, generando, appunto, dal suo grembo la nozione di *rivoluzione*:

L'idea dell'eterno ritorno stabilisce una connessione fra il mondo naturale e la sfera sociale e impone alla vita politica la forma semplice e chiusa del cerchio: nascita, maturità, morte e rinascita. I medesimi eventi si ripetono senza fine; gli uomini e le donne e le loro azioni nel tempo perdono la propria singolarità; ognuna ne rappresenta un'altra in un sistema di corrispondenza che si estende verso l'alto, gerarchicamente fino al mitico regno della natura e degli dei della natura. La narrazione biblica (e l'Esodo in particolare) è una decisa rottura con questo tipo di narrazione cosmologica. Nell'Esodo gli eventi storici accadono solo una volta e traggono pieno significato da un sistema di interconnessioni fra il passato e il presente, e non dalle corrispondenze gerarchiche del mito³⁵.

Questo passo consente di far luce sui concetti di storia e temporalità nell'universo ebraico, che ha nella riflessione di Walzer una concreta, per

quanto indiretta, esplicazione. Egli nota come l'Esodo modelli in modo definitivo la concezione ebraica del tempo.

«Sdivinizando» il mondo e la società, l'ebraismo pose l'una di fronte all'altra la persona unica ed assoluta di Dio e la persona umana come immagine di Dio, e creò così le condizioni per conferire alla storia umana, di fronte al pensiero ciclico dei miti, una responsabilità, una unilateralità e una libertà uniche³⁶. Ciò non significa rinnegare e abbandonare il passato: passato, presente, futuro 'conversano' fittamente. Il nuovo si costruisce a partire dal passato in un processo continuo e sempre aperto. Non ricordarsi degli insegnamenti del passato significa essere condannati a ripeterlo. La ritualità proposta dal patto – il *Sabbath*, l'*bagdadà* del passaggio – ha la funzione di mantenere viva la memoria dell'Egitto (casa di schiavitù) e di impedire che si tornino a commettere gli stessi errori. A ricordare al popolo la premessa del Sinai sono i Profeti³⁷.

Il ricordo e la memoria del patto assolvono, dunque, al compito di vivificare il presente e orientare il futuro. Nei momenti di crisi il popolo deve riunirsi per riaffermare il suo impegno, rinnovare perciò l'impegno personale e collettivo³⁸.

La politica viene così a connotarsi, entro la prospettiva delineata, come disegno di trasformazione sociale, come progettualità orientata al futuro, che ha le sue radici in un passato che può essere continuamente re-iniziato. Modificare il presente comporta uno sforzo cosciente e costante (*willfull effort*), un cammino difficile, fatto di sofferenze e di fallimenti, che si costruisce dentro le possibilità storiche, nell'immanenza dei processi sociali e politici, sordistato anche di soluzioni parziali.

L'immagine che scaturisce dalla visione walzeriana è quella – blochiana³⁹

³³ Su questo aspetto ha insistito EUGEN DIEWERMAN, il quale ha evidenziato, sul piano della storia delle religioni, come lo straordinario contributo dell'ebraismo consista proprio nell'aver rotto con l'universo dei miti, con ogni genere di politeismo: *Prolegomena del profetismo ed ebrei*, I (1984), Queriniana, Brescia 1996. Su questo punto si veda GAI ZAMAGNI, *Esodo: della memoria o dell'oblio?*, in TH. CASADEI (a cura di), *Esodo*, cit., pp. 25-38.

³⁴ Attorno alla figura del profeta nota internamente la prima opera organica che Walzer dedica agli intellettuali e alla questione della critica sociale: *Interpretazione e critica sociale* (1987), a cura di A. Carriño, Edizioni Lavoro, Roma 1990; la seconda edizione in italiano, del 1998, ha per titolo *Politica e profeta*.

³⁵ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 62.

³⁶ Mi pare si possa rinvenire una cospicua affinità fra Walzer e Bloch nel concepire il tempo e la storia. Del resto entrambi risentono profondamente del loro legame con l'ebraismo e con una visione di esso che ne fa un paradigma del mutamento: in tal senso, la tradizione viene liberata, svincolata, dalle sue componenti conformiste e tendenzialmente oppressive e caricata, invece, di quell'espressività vitale messa in luce proprio da BLOCH, *Soggetto-oggetto* (1962), il Mulino, Bologna 1975. Cf., anche, E. BLOCH, *Atteismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Petrinelli, Milano 1990, in part. 161.

³⁷ Questa è la domanda che polemicamente Dworkin ha rivolto a Walzer: cf. R. DWORKIN, *Questions of principle* (1985), Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 262-268. Si veda anche J.S. FISHER, *Defending Equality: A View from the Cave*, in «Michigan Law Review», 82, 1984, pp. 756-760. Un altro critico che evidenzia il relativismo di Walzer è R. DALL, *La democrazia e i suoi critici* (1989), Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 460-465.

³⁸ E questa l'interpretazione di L. BACCHELLA, *Esodo e tribalismo*, in «l'Indice», 15, 1995, pp. 440-450.

³⁹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 17.

– di un contrappunto di tempi diversi in cui può esplicarsi la possibilità del *movimento*, in avanti ma anche all'indietro⁴⁰. In questo senso l'Esodo può assumere la forma di una progressione, ma anche quella di una regressione.

5. *Quale modello di azione politica?*

Nel testo di Walzer vi è la concezione dinamica della storia e dell'uomo; quest'ultimo è visto come rivolto, in maniera creativa, verso il suo futuro, operando nell'oggi in funzione del domani, a partire da un vissuto che lo muove dall'origine⁴¹. È sua ferma convinzione che occorra stare «in guardia dall'assolutizzazione della rivoluzione» e dall'«idolatria delle realizzazioni umane», evitando di scivolare in «cattive» visioni utopiche.

L'idea rivoluzionaria di «gente santa» crea inevitabilmente una netta divisione fra 'amici' e 'nemici'. «Una volta presa la decisione di forzare la Fine, non c'è più spazio per la discussione. La politica diventa assoluta, i nemici satanici, il compromesso impossibile: la guerra, apocalittica, è fra il 'popolo di Dio' e i suoi 'nemici'». Il fine inevitabile della storia è il paradiso. «Il fine della storia è anche l'abolizione della storia».

L'«ideologia dell'approdo» – insita in tutte le visioni millenaristiche – spezza le possibilità di incontro e di dialogo lungo la strada. Un modo di intendere la politica assoluto e impregnato di fanatismo e una visione della storia, insieme «teleologica e cataclismica», caratterizzano questo modello: i movimenti millenaristici tendono la mano, in questo senso, ai grandi movimenti totalitari del secolo scorso⁴².

Da quest'angolo prospettico esiste una netta frattura fra avanguardia e popolo. La costruzione dell'«uomo nuovo» (colui che vedrà 'il nuovo sole') implica la costrizione del popolo ad una marcia in avanti accelerata. In quest'ottica riguardo al libro dell'*Esodo* si potrebbe porre l'accento sulla decisione di Mosè di punire gli adoratori del vitello d'oro. Quello proposto da Walzer è, invece, un altro modo di leggere i fatti dell'*Esodo*. La sua lettura

⁴⁰ Per questa lettura del pensiero di Bloch cf. R. BODEI, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997, p. 80.

⁴¹ Su questo specifico aspetto ha insistito la teologia della liberazione, impregnata dello spirito dell'Esodo. Cf. G. GUTIERREZ, *Teologia e liberazione* (1971), Queriniana, Brescia 1972. Devo al dialogo con Giannina Zamagni e alla lettura di un suo dattiloscritto, *L'utopia degli esclusi. Note sulla teologia della liberazione* (1996), il mio originario interesse per questo percorso di ricerca da cui non può essere disgiunto un impegno pratico-politico.

⁴² Cf. N. COHEN, *I fanatici dell'Apocalisse* (1957), Comunità, Milano 1976. Cf. G. BAUM, *La politica dell'esodo*, cit., pp. 145-146.

è incentrata sulla lunga marcia nel deserto, sul processo educativo al quale il popolo fu esposto, sulla trasformazione spirituale e culturale.

Sotto questo profilo, risulta piuttosto evidente l'affinità con Gutierrez che pensa ad una liberazione che si attua solo grazie ad una rivoluzione culturale permanente. Gli arretramenti, le regressioni non vengono corretti con le purghe, ma con l'educazione, la conversione, i riti liturgici.

Per 'rivoluzione' può intendersi un profondo cambiamento, non necessariamente violento, ma *portato avanti*, in senso letterale, agendo politicamente. Tale quadro permette di distinguere due diversi tipi di *political association*: uno chiuso ed esclusivo (che Walzer espressamente rifiuta), caratterizzato dallo zelo ideologico, l'altro aperto ed inclusivo, fondato su alcuni dei principali principi democratici⁴³.

La politica riformista dell'*Esodo* non prefigura, dunque, una fuga dalla storia, la sua fine dopo la rivoluzione, ma un'accettazione critica e, allo stesso tempo, realistica di essa, con tutte le contraddizioni e le compromissioni, nonché i dilemmi, ai quali un'impresa politica deve piegarsi.

Quello di Walzer si configura allora come un *radicalismo riformista*. Egli pensa ad una *vanguardless revolution*, e una tale rivoluzione non può che essere un movimento graduale, «una 'lunga marcia' (a 'long march')».

Egli crede che la nostra cultura non si esaurisca nella dicotomia conservazione-rivoluzione violenta, ma sia molto più ricca. Il moderno radicalismo è un groviglio di intuizioni e aspirazioni non omogenee.

Walzer esprime così il suo accordo alla «politica dell'esodo», ma in netto contrasto con l'irrazionalità millenarista. Paragonato al messianismo politico, l'Esodo, secondo l'interpretazione «socialdemocratica» di Walzer, invita ad una politica moderata, fatta di discussione e di riforme tese al miglioramento delle situazioni date; un miglioramento mai definitivo, ma sempre aperto e possibile.

L'ideale del cambiamento va, dunque, preservato, perché la nostra è una condizione di maggiore o minore sofferenza («ovunque si viva, probabilmente si vive in Egitto»), che non potrà mai essere interamente superata. L'Egitto esiste anche quando lo si è abbandonato, in quanto condizione esistenziale, ostacolo ricorrente e ricorsivo alla libertà. La liberazione dall'Egitto costituisce una premessa per la giustizia, ma la giustizia, a sua volta, è condizionale, e va praticata. Se non si può, tuttavia, creare una società perfetta, si può almeno ridurre la sofferenza, l'oppressione, e aspirare all'egualianza.

Mentre la visione millenaristica è puntata su qualcosa che travalica la po-

⁴³ Cf. M. WALZER, *A Theory of Revolution*, cit., p. 205.

tenzialità della storia, 'forzando' la sua fine, quella riformatrice walzeriana invia per così dire ad 'abitare la storia', a stare dentro i suoi processi, non ad abolirla. L'Esodo è un cammino tortuoso, un regno dell'oggi, o almeno di un domani identificabile; è una speranza 'resistente' che, quotidianamente e prosaicamente, fa i conti con le asprezze della realtà.

La realizzazione di una «società migliore» (di «un mondo più attraente, di una terra promessa») può essere concepita allora come un progetto da realizzare attraverso un attivo e intelligente lavoro politico, attraverso gradual miglioramenti, soggetti alle dinamiche della storia, entro un'«alteranza tra fasi di accelerazione e fasi di immobilità, tra regressioni e avanzamenti, tra l'ansia per i risultati immediati e la preoccupazione di non conseguirli venendo meno a principi ritenuti irrinunciabili [...]». L'Esodo assomiglia a un catalogo delle circostanze e dei sentimenti con cui un progetto di cambiamento è destinato a fare i conti⁴⁴, e si propone, pertanto, in quest'ottica, come un utile insegnamento circa il «significato e la possibilità della politica e delle sue giuste forme»: «la strada che porta alla terra promessa attraversa il deserto», l'unico modo di raggiungerla è di unirsi e marciare insieme⁴⁵. La via da percorrere passa attraverso il deserto, *deve* passare attraverso il deserto (non una volta soltanto, ma sempre e continuamente), ed è inevitabilmente tortuosa. Perciò il deserto è necessario: è la via che porta alla terra promessa ma che, proprio in quanto via, cammino, *progress*, pare ancor più importante della terra promessa, perché è ciò che accomuna gli uomini alla ricerca del posto migliore. Senza fine è questo cammino dell'uomo sociale nel deserto della storia (e senza fine è, d'altra parte, il sentiero dell'interpretazione che occorre intraprendere nell'ambito della critica sociale⁴⁶, che deve sorreggere ogni progetto di trasformazione). Secondo la dimensione sperimentale e realistica che gli è propria, Walzer ripone una ragionevole fiducia nelle possibilità della storia, nella sua apertura: è solo a partire da una tale consapevolezza che può iniziare la *lunga marcia* nel deserto.

6. La questione dell'alterità, la violenza e il nodo della guerra

Walzer, come si è osservato più volte, rifiuta qualsiasi escatologia rivo-

⁴⁴ A. BENJAMIN, *La società migliore*, cit., p. 165.

⁴⁵ Sono questi i passaggi conclusivi – connotati da un forte *pathos* e da una 'spinta motivazionale' non consueta per un teorico della politica – di *Esodo e rivoluzione*, cit.: p. 99.

⁴⁶ Cf. A. CARMINO, *Esodo e interpretazione*, nota introduttiva a *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 10.

luzionaria in nome di una visione dichiaratamente 'riformista' della realtà⁴⁷. A tale visione si lega una concezione sperimentale del progetto sociale, che caratterizza ogni cultura espressamente riformatrice.

Come l'Egitto è una vocazione dello spirito umano, così anche il desiderio di liberazione, di cambiamento, di trasformazione caratterizza l'uomo e può aiutarlo a liberarsi dalle catene. E pertanto un «bias for hope» («un pregiudizio a favore della speranza»), a guidare la teorizzazione di Walzer. Egli intende tenacemente tenere aperta «la porta della speranza»: è l'ideale della liberazione e dell'eguaglianza a spingere avanti le sue riflessioni e a motivare costantemente la sua attività di intellettuale. Ciò implica percorrere la storia insieme agli altri uomini, accettandone le difficoltà e presagendone le possibilità. Dalle sue pagine traspare la consapevolezza che solo attraverso un'impresa comune e nella comunità dell'imprendere l'uomo può sperare. È in questa convinzione che si radicano le teorizzazioni walzeriane circa l'assozialismo, la partecipazione politica, quei valori comunitari e socialisti⁴⁸ che devono, a suo avviso, integrare una società liberale, pericolosamente incline all'«atomismo» (ovvero ad un'interpretazione meramente individualistica e connessa agli esclusivi interessi connessi al patto sociale).

Il rischio maggiore di questo democraticismo radicale consiste nel prefigurare una concezione quasi mistica del popolo, del *demos*, come soggetto della politica e come fonte ultima e unica di ogni legittimità. Il criterio di legittimità legato alla maggioranza è un criterio rilevante per la democrazia moderna, ma un discorso morale non può considerare la maggioranza come l'unico criterio di validità delle decisioni in un campo in cui, necessariamente, anche le maggioranze possono sbagliare. Seguendo questo filo di ragionamento, l'appartenenza al gruppo rischia di divenire esclusiva⁴⁹. La san-

⁴⁷ Walzer paventa il rischio etico della completa spiritualizzazione della politica, ebraica o cristiana che sia, perché il «definitivo», l'*ex cathedra* e il Messia si traducono in politica nel rapporto con una terra e con un sovrano, che costituiscono a loro volta una smentita sia dell'invenzione etico-politica dell'*Esodo*, il patto, sia della sua apertura al processo continuo del miglioramento.

⁴⁸ Si vedano, tra tanti altri scritti, *The Communitarian Critique of Liberalism*, in «Political Theory», 1, 1990, pp. 6-23.

⁴⁹ Sul rapporto maggioranza-minoranza in democrazia restano fondamentali le pagine scritte da HANS Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, Bologna 1981. È per ovviare ai rischi del maggioritarismo che Walzer sovente richiama il carattere provvisorio delle decisioni democratiche: «I diritti politici sono delle garanzie permanenti: sottrondono ad un processo che non ha un punto terminale, una discussione che non ha una conclusione definitiva. Nella politica democratica tutte le destinazioni sono temporanee, nessun cittadino potrà mai sostenere di aver convinto i suoi simili una volta per tutte. Prima di tutto ci saranno sempre nuovi cittadini, e poi quello che lo erano già avranno sempre il diritto di riaprire la discussione o di entrare in una discussione dalla quale si erano astenuti fino ad allora» (*Sfere di giustizia* [1983], Feltrinelli, Milano 1987, pp. 309-310, il corsivo è mio). Proprio questa è una delle condizioni fondamentali, ad avviso di Francesco Viola, per evitare i rischi

tità, l'elezione del popolo ebreo può ingenerare una tensione pericolosamente incline alla chiusura e all'esclusione nei confronti dell'alterità e dello 'straniero'. Sotto la cenere della compattezza comunitaria cova l'istinto guerresco. La schmittiana logica dell'amico-nemico può divenire così, come si è già accennato con riferimento alle interpretazioni messianiche, predominante.

In quest'ottica gli impulsi dell'attaccamento alla propria nazione, la protezione dei vincoli familiari e 'tribali' e un'immagine del nemico, che può divenire quasi ferina, originano istanze integraliste e tendenzialmente totalizzanti. Terra e sangue disegnano un rigido perimetro chiuso e ostile verso l'esterno: la difesa della propria identità – come è avvenuto innumerevoli volte nel corso della storia – si esprime nell'aggressione all' 'altro', al 'diverso', al 'nemico', sia esso esterno ma anche interno⁵⁰. Nazionalismo e tribalismo, generati da una visione radicalmente particolaristica dei propri valori, sono i termini cui si può ricorrere per definire questa prospettiva, che può trovare un forte supporto nelle possibili letture territoriali della promessa di far diventare Israele una nazione 'santa'. Al riguardo Hannah Arendt, assai lucidamente e con riferimento a un più generale contesto, ha richiamato l'attenzione sul fatto che il nazionalismo tribale rappresenti «il perversimento di una religione che fa scegliere a Dio un popolo, il proprio»⁵¹.

Da questa più complessiva analisi scaturisce il delicato nodo della violenza e della guerra. È legittimo, e fino a che punto, l'uso della violenza per conquistare la terra promessa? A tal riguardo l'interpretazione walzeriana dell'*Esodo* mostra una debolezza, peraltro riconosciuta dallo stesso Walzer. Egli mantiene in un cono d'ombra il resoconto biblico della conquista della terra promessa, che avviene tramite crudeltà militari, in dipendenza dell'ordine divino di distruggere le tribù coinvolte: uomini, donne, bambini. Alle purghe degli Israeliti si affianca la distruzione dei popoli di Canaan: il tema della violenza riaffiora, del resto, come un fiume carsico nella narrazione biblica. A questo scenario paiono dunque collegarsi, seppur in via indiretta, le due questioni connesse delle «mani sporche» (la possibile uccisione di in-

nocenti in nome di una, supposta, 'buona causa') e della possibile qualificazione della guerra come «giusta»⁵².

D'altra parte, è possibile ricavare dal racconto esodico un messaggio orientato in direzione affatto diversa, improntato ai principi della *non oppressione* e dell'*eguale rispetto* fra tutti gli individui. Su questo sfondo fiorisce il contributo alla formazione di un *ethos* democratico inclusivo: «Non opprimere lo straniero; perché voi conoscete già lo stato d'animo dello straniero, essendo stati anche voi stranieri nella terra d'Egitto» (Es. 22,8)⁵³. Stando a questo passaggio si può far trasparire dal testo biblico un messaggio di apertura e di profondo rispetto dell'*alterità*. Non è allora una 'società chiusa' (come quella dell'Egitto del faraone) quella che l'esodo prefigura, ma una 'società aperta', cioè capace di novità, di trasformazione, di futuro⁵⁴. A questa visione viene a corrispondere un'etica dell'*'intersoggettività'* che contrasta l'etica tendenzialmente tribale della «sostanzialità» (che crede di potersi fondare sull'essenza assoluta e immutabile delle cose e dell'uomo) e da cui può scaturire, come è stato suggerito, una teoria *mondana* dell'alleleanza e una concezione *plurale* della cittadinanza.

Più in particolare, nell'ottica di Walzer, ciò che va contrastato è lo sfruttamento e l'oppressione. Ecco allora farsi strada il concetto di una *pluralità di esodi*, di cammini di liberazione.

La reiterazione si configura come «un'attività continua e conflittuale», il costante *movimento* verso nuovi approdi⁵⁵. Invece di immaginare un solo esodo, universale, è possibile per Walzer immaginare, con il profeta Amos⁵⁶, una *pluralità*, una *serie di esodi*: «Non ho io portato fuori Israele / dalla terra d'Egitto, / e i Filistei da Kafir / e i Siriani da Kir?» (*Amos*, 9,7). Il fatto di poter precisare i «dettagli» soltanto di una delle serie non impedisce di ri-

⁵² Su questo aspetto Walzer si sofferma in *The Idea of Holy War in the Ancient Israel*, in «The Journal of Religious Ethics», 2, 1992, pp. 215-228.

⁵³ Alla delicata questione del rispetto dello straniero Walzer accenna solamente: *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 94-95. Cf. TH. MANN, *La legge*, cit., p. 105. Sul paradigma degli «stranieri in Egitto»: S. LAST, *Judaism and Civil Society*, in M. WALZER, *Law, Politics, and Morality*, cit., pp. 17-18.

⁵⁴ Questo passaggio è stato suggerito dalla lettura di un articolo di G. VATTIMO, *Dacci oggi la società aperta*, in «La Stampa», 02.1.1999, in cui lo studioso svolge alcune considerazioni sul volume del filosofo esistenzialista cattolico P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.

⁵⁵ Cf. M. WALZER, *Due specie di universalismo*, in «Micromegas», 1, 1991, pp. 127-145, p. 144 (tr. parziale del più ampio: *Nation and Universe*, in G.B. PETERSON [ed.], *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, University of Utah Press, Salt Lake City 1990, pp. 507-556).

⁵⁶ Il passo in cui Amos affianca la liberazione degli ebrei a quella di altri popoli è utilizzato da Walzer per affrontare tutta una serie di problematiche attorno alle quali ruota la sua riflessione: dall'idea del cambiamento politico e della liberazione, alla concezione del ruolo e delle forme di espressione del critico sociale (ritagliati proprio a partire dal profilo di Amos, come emerge chiaramente in *Interpretazione e critica sociale*), fino alla concettualizzazione di una peculiare forma della moralità e dell'universalismo (come è attestato in *Due specie di universalismo*).

dell'adozione del principio maggioritario: F. VIOU, *Il potere del popolo*, in F. GARELLI, M. SIMONE (a cura di), *La democrazia. Nuovi scenari, nuovi poteri*, Atti della 44ª Settimana dei cattolici italiani (7-10 ottobre 2004), EDB, Bologna 2005, pp. 313-324, p. 323.

⁵⁰ Su questa torsione insita nel testo biblico si veda, per una disamina filosofico-giuridica, F. ORT, *Dal Monte Sinai al Campo di Marte: il sé e l'altro a fondamento del diritto*, tr. e cura di S. Andrini, Rubettino, Soveria Mannelli 2004.

⁵¹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1966), Comunità, Milano 1997¹, p. 338.

conoscere il valore morale delle altre. La liberazione è una esperienza particolare, che si ripete per ciascun popolo oppresso. Al tempo stesso, è in ciascun caso una buona esperienza: l'oppressione è *universalmente* odiosa. Se idealmente esiste una giustizia, praticamente esistono diverse esperienze di realizzarla e quindi più forme di giustizia, 'più giustizie'. Il «pluralismo della reiterazione» si esplica così dal terreno della morale a quello della prassi politica.

È proprio attraverso questo approccio che la teorizzazione walzeriana cerca di districarsi dalle maglie di un relativismo morale assoluto, ovvero dalla negazione di una qualsiasi concezione di ingiustizia che abbia validità generale, necessaria per poter affrontare le diverse forme che l'ingiustizia assume.

L'esodo dall'Egitto non va inteso come un avvenimento esclusivo di una storia universale, valido per tutta l'umanità, ma è un evento *esemplare* di una particolare storia: un'esperienza che può essere ripetuta da altri popoli in un modo a loro proprio. L'esodo come metafora di liberazione, come «storia delle storie» è rilevante al di là della diversità dei contesti⁷⁷.

Occorre tener presente, tuttavia, che non tutti i conflitti possono essere letti in maniera quasi oggettiva con l'uso di categorie come «oppressore» e «oppresso», e dunque attraverso il paradigma dell'esodo: è questo il caso, ad esempio, dei tragici conflitti fra cattolici e protestanti in Irlanda del Nord o, ancora più direttamente per il nostro contesto d'indagine, fra israeliani e palestinesi. In questi casi assai pericoloso è, anzi, il ricorso ai moduli dell'elezione e della terra promessa (intesa come condizione di autonomia per un popolo) poiché rischia di soverchiare il senso della politica come «arte di minimizzare la violenza» e di trasformare ideali di liberazione in azioni di sopraffazione⁷⁸. Il paradigma dell'esodo porta con sé, insieme al suo straordinario potenziale di racconto motivante e di liberazione, anche il rischio della violenza o, nelle sue letture messianiche, dell'*armageddon*⁷⁹.

La questione nodale è dove «tracciare la linea», il confine, tra il diritto alla libertà di un popolo e il dovere di rispettare la libertà di un *altro* popolo.

Questo breve percorso ci ha permesso di porre in luce solo alcune tra le principali caratteristiche enfatizzate da Walzer nella sua lettura del testo

⁷⁷ Cf. F. GAFFI, *Identità e differenza nelle dottrine comunitariste*, in «Filosofia e Teologia», 2, 1998, pp. 315-323, p. 319.

⁷⁸ Cf. M. WALZER, *History and National Liberation*, in «History of Israeli History: Politics, Society, Culture», 20, 2001, pp. 1-8.

⁷⁹ Per una trattazione più generale Walzer stesso si richiama a S. NIDITZ, *War in the Hebrew Bible: a Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, New York 1993.

biblico. La sua interpretazione dell'Esodo riformista perché reiterabile e plurale è in questo senso originale ma ormai già classica, con riferimento a tutta la discussione novecentesca. La sua proposta non può che essere trattata con lo stesso principio teorico che la innerva, essa è cioè una possibile interpretazione in mezzo a tante altre di diverso tipo. Quello che la rende particolarmente persuasiva è tuttavia, a nostro avviso, proprio questo, per la sua consapevolezza e la sua utilità nel contesto della realtà pluralistica in cui viviamo. Conoscere criticamente i 'santuari' della propria cultura – ovvero i propri archetipi – non solo non impedisce di rispettare quelli altrui ma al contrario ne facilita la concreta possibilità, proprio imparando a stare anche sul confine, luogo dell'apertura e dell'incontro.

Thomas Casadei