

«ŠALOM, ŠALOM AL LONTANO E AL VICINO»  
(ISAIA 57,19): LUOGHI DELLA PACE,  
TEMPI DELLO ŠALOM  
Silvano Facioni

Cercate lo *šalom* per la città in cui vi ho deportato e pregate il Signore per essa perché nel suo *šalom* sarà il vostro *šalom*.

Geremia 29,7

Quando una *conclusione* non corrisponde a una *fine*, il pensiero incontra la *chance* di rilanciarsi oltre i suoi stessi limiti e, per questo, si offre a nuovi, impensati sviluppi.

Due problematiche *conclusioni* “senza fine” hanno aperto il nostro tempo a un pensiero della pace sganciandolo definitivamente dall’ambito politico: la prima di esse si trova in *Totalità e infinito* di Emmanuel Lévinas, in cui proprio nell’ultima pagina è scritto che

l’unità della pluralità è la pace e non la coerenza di elementi che costituiscono la pluralità. La pace non può quindi identificarsi con la fine di combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri o gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l’Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l’io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo<sup>1</sup>.

La seconda *conclusione*, in strettissima correlazione con la precedente (dal momento che si tratta di un commento a *Totalità e infinito*), è presente nelle ultime battute di *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, pubblicato da Derrida sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» nel 1964:

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 314.

Siamo Greci? Siamo Ebrei? Ma chi, noi? Siamo (interrogazione non cronologica, interrogazione pre-logica) *in primo luogo* Ebrei o *in primo luogo* Greci? E lo strano dialogo tra l'Ebreo e il Greco, la pace stessa, ha la forma della logica speculativa assoluta di Hegel, logica vivente *che riconcilia* la tautologia formale con l'eterologia empirica, dopo aver *pensato* il discorso profetico nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito*? Questa pace ha, invece, la forma della separazione infinita e della trascendenza impensabile, indicibile, dell'altro? All'orizzonte di quale pace appartiene il linguaggio che pone questa interrogazione? Dove attinge l'energia della sua interrogazione?...<sup>2</sup>.

Se fosse possibile sovrapporre le due conclusioni per leggere la filigrana che le sostiene nei rispettivi celamenti, si produrrebbe senza dubbio un *terzo* discorso nella forma della radice, della premessa, della letterale pre-supposizione di una condizione dell'umano che è – insieme – costitutiva della soggettività (Lévinas) e integralmente disciolta nella storia culturale (Derrida): la pace, in altri termini, incrocia chiasmaticamente un altro pensiero dell'io e un altro pensiero della storia in cui le opposizioni binarie (io-altro, Ebreo-Greco)<sup>3</sup> – le quali discendono direttamente da un orizzonte metafisico che fa coincidere fatalmente «unità» e «unicità» – vengono risospinte verso un più originario differire o, meglio, divengono l'articolazione stessa del differire e coincidono, per questo, con il farsi della storia.

La pace, dunque, sarebbe uno dei nomi della storia: nome sottratto al potere che sorregge e regola la nominazione, nome “segreto” dal quale discenderebbero tutti i nomi o, per riprendere la proposizione derridiana, «energia dell'interrogazione» che permette al linguaggio di costituirsi e alla pace di rappresentarne l'irraggiungibile orizzonte: della pace, comunque la si intenda, non è possibile afferrare un contenuto (o un'essenza), né stabilire le condizioni di possibilità ma, *tutt'al più* (curioso avverbio che prova a tenere unite

<sup>2</sup> J. Derrida, *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, ora presente in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971<sup>1</sup>, p. 197 (corsivi dell'autore).

<sup>3</sup> Per un primo approccio al concetto di pace nella cultura classica cfr. I. Lana, *L'idea di pace nell'Antichità*, ECP, S. Domenico di Fiesole 1991; per la cultura ebraica cfr. A. Ravitzky, *Peace*, in *20th Century Jewish Religious Thought*, a cura di A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2009, pp. 685-702.

totalità ed eccedenza e che dovrà essere sorvegliato proprio a proposito della pace), si può tentare di coglierne il passaggio, osservarne il dinamismo, inseguirne le transitorie determinazioni, senza pretendere di ridurla a stato o, peggio, stasi (nel duplice senso della *stasis* greca che è «immobilità» ma anche «interiore discordia», «guerra civile»).

Le due conclusioni citate, però, dicono qualcosa di essenziale proprio a partire dalla loro materiale collocazione rispetto alla riflessione che le ha preparate: in entrambe, infatti, la pace irrompe e, nello stesso tempo, interrompe il discorso, come se irruzione e interruzione fossero non soltanto le caratteristiche del discorso (di ogni discorso), ma più ancora il timbro della “voce” della pace che proprio perché “sopra-giunge” al discorso ne interrompe la fluida linearità, al di là dell’attesa. In questo senso il discorso di Lévinas e quello di Derrida annunciano la pace nell’unica forma in cui questa può dichiararsi: la forma dell’in-vocazione, in cui il prefisso “in-” se, da un lato, dichiara – come intensivo – l’eccedenza “dentro” la voce, dall’altro ne attesta inevitabilmente l’assenza (*invocatus*, come aggettivo, significa infatti «non chiamato»).

*Invocata*, la pace attende l’interrogazione offrendo l’eccedenza in cui si dichiara e, per questo, si tratterà di afferrare uno dei lembi di tale eccedenza, in particolare quello relativo alla sua presenza nei testi biblici e nella riflessione compiuta dalla tradizione ebraica: lembo di un tessuto semantico sicuramente troppo grande da misurare, ma di cui è forse possibile sciogliere qualche nodo o annodare qualche filo.

### *Orizzonti biblici*

Apparsa poco dopo la metà degli anni Cinquanta del secolo passato, la *Theologie des Alten Testaments* di Gerhard von Rad è considerata unanimemente un classico degli studi biblici cristiani (von Rad era pastore luterano) che ha formato e nutrito intere generazioni di studiosi, e viene da molti considerata come una delle opere che hanno contribuito alla rinascita degli studi biblici dopo l’esperienza del secondo conflitto mondiale.

Molto si è discusso (e si dovrebbe ancora discutere) sul metodo di von Rad in questa come in altre sue opere, e non c’è dubbio che già il

titolo generale dell'opera<sup>4</sup> solleva, oggi, nuove questioni direttamente legate agli orizzonti critici inaugurati dal Concilio Vaticano II e, soprattutto, alle nuove impostazioni del rapporto tra ebraismo e cristianesimo: si tratta infatti di ripensare a fondo sia l'idea di una *teo*-logia (che, in senso stretto, non appartiene al sapere elaborato dalla tradizione ebraica), sia l'idea di un *antico* Testamento necessariamente contrapposto al *nuovo* Testamento che del primo sarebbe compimento.

È alla luce di tali ripensamenti che acquista senso l'idea di rileggere le nozioni e le pratiche che sostengono e alimentano il sapere biblico alla luce della bimillenaria tradizione ebraica che – nonostante intrecci e reciproche contaminazioni – continua a sviluppare autonomamente il proprio percorso e lo offre alle altre tradizioni come occasione e ragione di una più ampia riflessione: nel primo volume dell'opera di von Rad, per fare solo un esempio, alla “pace”/šalom sono dedicate solo alcune righe in una nota del paragrafo intitolato *La giustizia di Jahvé e d'Israele*, in cui si dice che

Šalom è tradotto solo inadeguatamente con “pace”, poiché la parola indica uno stato di equilibrio armonico, in cui sono soddisfatte le esigenze della comunità; uno stato quindi che può essere realizzato solo sotto l'egida di una comunità giuridica; il “senza pace” ne è escluso<sup>5</sup>.

Il punto che è qui opportuno sottolineare non riguarda tanto il contenuto espresso (che pure necessiterebbe di precisazioni e di cui è tangibile l'insoddisfacente stringatezza), quanto il fatto che proprio la nozione di šalom, secondo la tradizione ebraica, costituisce uno dei cardini intorno ai quali ruota l'intero progetto dell'umano consegnato attraverso la *Torah*, e dunque non è in nessun modo possibile ridurne la complessità nel breve volgere di qualche rigo, pena il franare della

<sup>4</sup> L'opera, come noto, si compone di due volumi (pubblicati in prima edizione nel 1957 e nel 1960) intitolati rispettivamente: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (Teologia delle tradizioni storiche d'Israele) e *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels* (Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele). La traduzione italiana, a cura di A. Martinotti, M. Bellincioni (vol. 1), F. Ronchi (vol. 2), è stata pubblicata da Paideia, Brescia, nel 1972 e 1974. Da notare che von Rad ha dedicato al termine šalom un'attenzione più specifica nel paragrafo «šalom nell'Antico Testamento» presente nella voce *eirēnē* del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1964 ss., vol. 3, pp. 195-207.

<sup>5</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, ed. it. cit, p. 420 (nota 6).

stessa possibilità di una comprensione di quanto Léon Askénazi, uno dei grandi maestri del nostro tempo, ha definito «lo ‘slogan’ della tradizione messianica e profetica ebraica»<sup>6</sup>.

Sarà dunque di fondamentale importanza “approssimarsi” (letteralmente “farsi prossimi” nell’ascolto della distinzione e della singolarità) all’idea di *šalom* raccogliendo non soltanto i “dati” forniti dalla *Torah* ma, più ancora, ascoltando quanto i maestri hanno elaborato leggendo e interpretando i numerosi passaggi in cui lo *šalom* compare come esito, intenzione, *terminus ad quem* e radice dell’agire divino e di quello dell’uomo.

La principale difficoltà che si incontra quando si studia una nozione o un termine biblico alla luce della tradizione ebraica (difficoltà che, tra l’altro, permette di misurare la differenza tra lettura ebraica e lettura greca, o greco-latino-cristiana della *Torah*) è rappresentata dall’impossibilità di ridurre a sintesi o unità l’articolato occorrere di tale termine nei vari libri: se, come attestano lessici e dizionari, il termine *šalom* – come sostantivo derivato dal radicale *šLM*<sup>7</sup> – compare nella *Torah* ben 237 volte<sup>8</sup>, bisognerebbe individuare cosa hanno detto generazioni di maestri riguardo a ogni *singolo* versetto in cui il termine compare e poi, ancora, verificare la tessitura semantica intrecciata con altri versetti. Compito infinito come infinita è la *Torah* e come infinita è la «catena della tradizione» che si stende da Mosè fino a noi.

Ogni analisi, allora, dovrà tenere presente tale difficoltà, e ogni sintesi non potrà pretendere di trattenere sfumature, tracce, *detours* o variazioni che collaborano alla formulazione di un sapere non definitivo, ma

<sup>6</sup> L. Askénazi, *La parole et l’écrit. 1. Penser la tradition juive aujourd’hui*, Albin Michel, Paris 1999, p. 209.

<sup>7</sup> Per un’ampia panoramica sull’etimologia del termine *šalom* in relazione al bacino linguistico medio-orientale (ugaritico, accadico, aramaico, siriano, sudarabico e arabo), cfr. la voce *šalom* curata da F.J. Stendebach in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973-1995, ed. it. a cura di P.G. Borbone, *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988-2009, vol. IX, coll. 318-359 (il problema etimologico è alle coll. 321-327).

<sup>8</sup> Cfr. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, a cura di E. Jenni, C. Westermann, Chr. Kaiser Verlag, München 1971-1976, ed. it. a cura di G.L. Prato, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978-1982, *ad voc.*, col. 832.

almeno certo<sup>9</sup>; in questa sede saranno allora discussi solo alcuni aspetti e si tenterà, soprattutto, di mantenere una fondamentale esigenza del pensiero, della storia culturale, delle sfide che ci raggiungono: rintracciare nella tradizione biblico-rabbinica uno spazio *per* la pace nella consapevolezza che tale spazio sarà sempre anche uno spazio *nella* pace.

Uno sguardo sinottico alle occorrenze del termine *šalom* nella Bibbia ebraica consente alcune, generalissime, considerazioni: la distribuzione del termine nel Pentateuco mostra una concentrazione nel libro della *Genesi*, e anche per quanto riguarda i cosiddetti libri storici (*Giosuè*, *Giudici*, 1 e 2 *Samuele*, 1 e 2 *Re*, 1 e 2 *Cronache*) le occorrenze sono variamente distribuite, mentre nella letteratura profetica, unitamente a singolari assenze (come nel caso di *Osea* o di alcuni tra i cosiddetti “Profeti minori”), ritroviamo una interessante presenza del termine *šalom* in *Isaia* e *Geremia*. Sempre seguendo la tradizionale scansione dei libri biblici, si incontra una significativa presenza del termine nei *Salmi* e limitate occorrenze (all’incirca una sola volta per libro) negli altri testi sapienziali.

Il quadro statistico presentato, di per sé, non dichiara molto, ed è inoltre necessario aggiungere che esso riguarda solo la presenza del sostantivo *šalom* e non le forme verbali o gli aggettivi, ma se si prova a interrogare il dato statistico, cominciano a emergere alcune importanti questioni: perché il maggior numero di occorrenze del termine *šalom* è osservabile nella letteratura profetica? Per quale ragione nei testi cosiddetti “normativi” del Pentateuco (se si esclude il libro della *Genesi*) il termine occorre poche volte? Che rapporto intrattengono i *Salmi* e lo *šalom*?

Alla puntualità delle domande, però, non corrisponderà necessariamente una puntualità delle risposte, e questo perché lo *šalom* è un termine-concetto dinamico, mutevole rispetto ai contesti nei quali appare (non bisogna dimenticare, infatti, che compare anche come “semplice” formula di saluto)<sup>10</sup>, strutturalmente intrecciato alle di-

<sup>9</sup> Una prima approssimazione allo *šalom* è stata tentata nei paragrafi *Verità e pace: un’endiadi gnoseologica* (pp. 34-38) e *T(r)opologie della pace* (pp. 64-75) del mio *La cattura dell’origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005, ai quali mi permetto di rinviare.

<sup>10</sup> Cfr. H.H. Schmid, *Šalom. «Freiden» im Alten Orient und im Alten Testament*, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1971, trad. it. di G. Massi, *Šalom. La pace nell’antico Oriente e nell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1977, pp. 49-54 (ma rimandiamo

mensioni cosmologiche, gnoseologiche, religiose e politiche che costituiscono lo specifico dell'esperienza del popolo di Israele: sarà dunque il richiamo alla dimensione redentiva a caratterizzarne la presenza nel linguaggio profetico, mentre il legame con i *Salmi* proietta inevitabilmente lo *šalom* in una dimensione cosmologica e, ancora, la scarsa presenza del sostantivo nei testi "normativi" del Pentateuco è controbilanciata dalla presenza del radicale in forma verbale (perché la "norma" è sempre legata a un "agire" che può o meno conformarsi ad essa).

Al di là di queste prime, sintetiche, considerazioni, rimane costante una caratteristica che occorre tenere sempre presente, efficacemente espressa da Schmid in apertura del suo studio: «gradualmente si è fatta strada l'idea che *šalom* non significhi 'pace', né primariamente né principalmente»<sup>11</sup>, e sarà allora necessario sorvegliare le riflessioni per impedire che si muovano nell'opposizione pace-*šalom*/guerra che appartiene, senza dubbio, alla cultura greco-latina occidentale (e di cui si è occupato, tra gli altri, George Dumézil)<sup>12</sup> e che permane in tutta la tradizione teologica cristiana (come ad esempio nelle mirabili osservazioni di Agostino)<sup>13</sup>.

comunque all'intero secondo capitolo per un'analitica descrizione delle connotazioni del termine *šalom*: pp. 47-92).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 47. Nella nota che accompagna la sua affermazione, Schmid dichiara che «la traduzione tradizionale di *šalom* con "pace" risale ai LXX (*eiřēnē*) e alla Vulgata (*pax*). Si tratta di un problema capitale della lessicografia ebraica. In mancanza di una sufficiente conoscenza di altre lingue semitiche, i termini ebraici sono stati confrontati in prevalenza con gli equivalenti greci e latini. Solo da un secolo in qua l'ebraico ha ricevuto un aiuto concreto dal complesso della semitistica. *Comunque il processo di emancipazione dalle antiche traduzioni, quindi dalla tradizione cristiano-occidentale, è ancora lungi dall'essere compiuto*», *ibid.*; il corsivo finale è mio.

<sup>12</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974. Uno dei tratti che caratterizza – presso la cultura romana – l'accezione teologica del concetto di *pax*, è il suo essere «une paix vigilante certes et formant structure avec les guerres qui l'encadrent» (pp. 276-277), e infatti Dumézil presenta un'analisi della divinità romana *Quirinus* che Servio, commentando l'*Eneide* (canti I e VI), dice essere «le Mars qui préside à la paix (*qui praest pacis*) et reçoit un culte à l'intérieur de la ville, car le Mars de la guerre (belli Mars) avait son temple hors de la ville» (pp. 267-277). Anche la dimensione teologico-religiosa della contrapposizione pace/guerra è estranea alla tradizione biblica.

<sup>13</sup> Non è questa la sede per richiamare la riflessione teologico-politica che Agostino sviluppa nel *De Civitate Dei* (in particolare i capitoli 11, 12 e 13 del Libro XIX), e

Bisogna comunque dire che il termine “pace” (seppure non immediatamente riferito a *šalom*) non manca di possibili riferimenti alla cultura medio-orientale, e può essere d’aiuto, in questo senso, l’etimologia dei termini *pax* e *eirēnē* rintracciata da Giovanni Semerano nella sua ancora misconosciuta opera sulle origini della cultura europea: nel primo caso, si giungerebbe a *pax* attraverso un percorso semantico il cui tracciato si svilupperebbe dal medio babilonese *pīqu* e dal neo assiro *pāqu* (che significano “stretto, angusto”), in riferimento soprattutto alle maglie di una rete (*paqātu* ed ebraico *pāch*) e, successivamente, attraverso l’accadico *pāhû* e l’ebraico *pūq* con il significato di “concludere, chiudere, serrare”; nel caso di *eirēnē*, invece, ci troveremo di fronte a un percorso che dall’accadico *arānu*, *erēnu*, giunge fino all’ebraico *ārōn* (aramaico *irōn*), il cui significato è “arca”<sup>14</sup>.

Al di là dei riscontri o dell’accoglimento che l’ipotesi linguistica di Semerano può ricevere, rimane incontestabile che i due termini latino e greco (i quali, tra l’altro, non trovano una spiegazione convincente nelle ipotesi indoeuropeistiche “classiche” come quella di Benveniste) rimandano a una connotazione della “pace” in relazione alla “guerra” e, dunque, contribuiscono all’imporsi di quella nozione di pace che, abbiamo detto, ha dominato (e ancora domina) nella nostra cultura occidentale.

Che ne è allora dello *šalom* e, soprattutto, se la resa con “pace” è quanto meno problematica, come si dovrà intenderlo?

Non si tratta, ovviamente, di modificare traduzioni o rese che, ormai, si tramandano da più di venti secoli (è noto che le traduzioni greca e latina sono alla base di tutte le traduzioni in lingua moderna, da Lutero alla King James e a tutte le altre) e, anzi, è proprio alla luce del-

dunque rinviamo alle dense pagine di I. Mancini, *L’ethos dell’Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990, pp. 477-487.

<sup>14</sup> G. Semerano, come noto, ha tentato di ricostruire le basi semitiche delle lingue indoeuropee nella sua monumentale opera *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1994, 4 voll. Il secondo volume (in due tomi) è costituito da un *Dizionario etimologico della lingua greca e della lingua latina*. A proposito del legame tra il greco *eirēnē* e l’ebraico *ārōn*, Semerano scrive: «Il testo delle alleanze, dei trattati di pace, veniva, in Babilonia, in Siria, in Egitto e altrove, collocato nell’‘arca dell’alleanza’. Da *Esodo* 25,10ss. sappiamo che gli Ebrei costruirono la loro arca dell’alleanza dopo l’uscita dall’Egitto: dentro vi erano le tavole della legge risultato della *berit di pace* (*Numeri* 25,12)» (p. 85, *ad voc.*).



le traduzioni (che non sono mai soltanto delle traduzioni) e della tradizione ebraica (che precede di molti secoli i moderni risultati della semitistica) che sarà possibile mostrare in che senso la resa di *šalom* con “pace” non riesca ad attraversare l’ampio campo semantico proprio del termine ebraico.

### *Orizzonti rabbinici*

L’ultima *mišnah* dell’ultimo trattato del Talmud babilonese (*Tebarot*), interamente dedicato a questioni di purità e impurità riferite a ogni ambito dell’esistenza, mette in campo lo *šalom* attraverso una citazione biblica tratta dai *Salmi*:

Secondo Rabbi Yošua ben Levi un giorno il Santo – sia Egli benedetto – donerà (accorderà) a ogni giusto trecentodieci mondi, come è scritto: «Per concedere a quanti mi amano di che vivere (*teš*) e riempire i loro tesori» (*Prov.* 8,21). Rabbi Šimon ben Halaftha ha detto: «Il Santo – sia Egli benedetto – non ha trovato altro contenitore (recipiente, oggetto) che la pace per contenere la benedizione che ha rivolto a Israel: ‘Il Signore darà forza al suo popolo / il Signore benedirà il suo popolo nella pace’ (*Sal.* 29,11)»<sup>15</sup>.

Lo *šalom* (che, notiamolo ancora di sfuggita, appare alla *fine* del Talmud seppure questa non sia l’unica occorrenza del termine) è, qui, quanto permette alla benedizione di indirizzarsi a Israel, ma benedizione (*berakab*) e pace (che secondo la suggestiva immagine dei maestri sembrerebbero determinarsi rispettivamente come un “contenente” e

<sup>15</sup> La traduzione di questo passaggio è stata compiuta sull’edizione Steinsaltz del Talmud babilonese (ed. The Israel Institute for Talmudic Publications, Jerusalem 1967-1991). Il passaggio citato è l’ultima *mišnah* (12) del Trattato *Uketsin* presente nell’Ordine *Tebarot*, ed è con questa *mišnah* che si chiude l’intero Talmud babilonese. L’alfabeto ebraico prevede che ad ogni lettera corrisponda un numero, e dunque la cifra trecentodieci viene ottenuta da Rabbi Yošua ben Levi per mezzo dell’addizione delle cifre che corrispondono al termine *teš* che abbiamo tradotto con «di che vivere» ma che presenta difficoltà di resa: *teš* è un «avverbio di esistenza» che esprime anzitutto la presenza in un luogo determinato e che, quando suffissato con pronomi personali può connotare, in senso lato, il possesso. La famosa *Sacra Bibbia* del Diodati del XVII secolo rende il versetto citato in questo modo: «Per fare heredare il vero essere a quelli che m’amano, ed empierne i loro tesori», mentre – nel nostro tempo – Chouracqui traduce «J’ai de quoi faire posséder mes amants; je remplis leurs trésors».

un “contenuto”) costituiscono in realtà il senso profondo dell’esistenza stessa di Israel e, più ancora, il suo determinarsi come popolo: la radice *BRK* da cui proviene il termine che traduciamo con «benedizione», può anche, diversamente vocalizzata, produrre il termine *BeReK* che significa «ginocchio», vale a dire una delle articolazioni che permettono il movimento di un corpo impedendone la rigidità e l’immobilità (il radicale *BRK* può essere scomposto in *B-RK* e *RK* rinvia a tutto ciò che è morbido, duttile, plastico)<sup>16</sup>; nella «benedizione» a essere evocata e presentificata è sempre la vita, quanto si oppone alla rigidità, e la pace – il «contenitore» – è dunque la condizione della vita o, meglio, è quanto permette alla vita di articolarsi plasticamente rispetto ai luoghi in cui viene a trovarsi. Se seguiamo la storia di Israel secondo la narrazione che ne fa la *Torah*, possiamo facilmente verificare che la «benedizione» era una delle funzioni dei *cobanim*, i «sacerdoti» appartenenti alla tribù di Levi che avevano il compito di trasportare l’Arca della Testimonianza e di montare e smontare il Santuario durante gli spostamenti delle tribù (*Numeri* 4,4-20), ed è proprio nella benedizione che Aronne e i suoi figli dovevano rivolgere ai figli di Israel che lo *šalom* compare come “indicatore” e orizzonte di senso:

Il Signore parlò a Mosè per dire: «Parla ad Aronne e ai suoi figli: Così benedirete i figli di Israel, dicendo loro: Ti benedice il Signore e ti custodisce. Illumini il Signore i suoi volti verso di te e ti faccia grazia. Porti il Signore i suoi volti verso di te e metta in te lo *šalom*». Metteranno il mio nome sui figli di Israel e Io li benedirò (*Numeri* 6,22-27)<sup>17</sup>.

Nel gioco di rimandi tra i «volti» del Signore (termine chiave nella cui ricchezza semantica troviamo anche la resa con «significato»), il vol-

<sup>16</sup> Cfr. R. Draï, *L'économie chabbatique. La communication prophétique*, Fayard, Paris 1998, p. 137.

<sup>17</sup> Nel vertiginoso commento dedicato a questi versetti, il Baal HaTurim (Jacob ben Asher, 1270?-1340), appoggiandosi all’autorità di maestri che lo avevano preceduto, sostiene che il termine *BeRaKaH* («benedizione») appare nel Pentateuco 25 volte (escludendo prefissi e suffissi, forme verbali, ecc.) e lo stesso accade anche al termine *šalom*: l’intera benedizione di questo passaggio di *Numeri*, secondo la *gematria* (la corrispondenza lettera – numero), comincia con la lettera *iod* (valore numerico: 10) e termina con la lettera *mem* (valore numerico: 40), e dunque produce la somma 50 che è il numero complessivo delle occorrenze dei due termini nel Pentateuco (cfr. *Piruš Baal HaTurim ‘al haTorah*, Mesorah Publications, New York 2003, *ad loc.*).

to di Mosè e quello di Aronne e dei suoi figli, lo *šalom* appare come il “contenuto” che orienta i figli di Israel: non un appello generico rivolto a una moltitudine, ma l’espressione di una *singularità* che la benedizione esprime attraverso l’uso della seconda persona singolare. La pace/*šalom* può investire un popolo, una nazione, un mondo, solo se investe anzitutto ogni singolo abitante o cittadino o uomo. Nei versetti di *Numeri* citati è fondamentale comprendere la dimensione “dinamica” della benedizione (e del suo “contenuto”, lo *šalom*) che viene pronunciata durante il percorso verso la terra, dunque in una condizione che nulla sa di insediamenti o di processi politici: la benedizione di *šalom* è affidata alla tribù dei Leviti che, a differenza delle altre, non è situata in un preciso ordine dello spazio (la topologia delle tribù, presentata in *Numeri 2*, non prevede per i Leviti una distribuzione lungo i punti cardinali che organizzavano sia il campo, sia l’ordine di marcia) e non viene censita, perché la funzione di custodire il Santuario mobile ne fa il centro mobile che, da un lato, irradia forza verso tutti i membri delle altre tribù e, dall’altro, impedisce a questo stesso centro di trasformarsi in idolo, vale a dire impedisce al popolo di “fondersi” in un unico corpo politico. Lo *šalom* è, in questo senso, l’anti-idolo per eccellenza, la contestazione (la guerra?) verso ogni forma di totalitarismo politico (non necessariamente legato alla guerra), ed è in questo senso che esso non “appartiene”, in senso stretto, al politico, ma ne costituisce l’inaggirabile fondamento: solo se la pluralità del senso (i “volti” del Signore) aprirà alla pluralità dei percorsi che lo cercano e lo interrogano potrà esserci “pienezza”/*šalom*; solo se la “pienezza” non sarà saturante e saturata, vale a dire non sarà “piena”, sarà possibile la benedizione che è sollecitazione dell’altro.

È a questo punto che il senso del radicale *šLM* da cui deriva il sostantivo *šalom* può rilasciare la sua carica semantica: il radicale *šLM*, rimanda al campo semantico della “compiutezza, perfezione, interezza”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Il radicale *šLM* compare anche in una speciale categoria di sacrifici, detti *šelamim*, che dovrebbe essere indagata approfonditamente soprattutto nel legame che intrattiene con lo *šalom*. Tale indagine però, come è facilmente intuibile, dovrebbe dapprima incaricarsi dell’analisi del sacrificio o, meglio, delle articolate tipologie di sacrificio presenti nella *Torab*, come pure delle trasformazioni che tale pratica subirà dopo la distruzione del Secondo Tempio. Non essendo possibile svolgere in questa sede tale indagine, ci limitiamo a rinviare – per un primo approccio (che però non comprende la tradizione ebraica) – a I. Cardellini, *I sacrifici dell’Antica Alleanza. Tipologie, ritua-*

Cosa significa che quanto è compiuto ospita in sé un'incompiutezza? Il cuore aporetico del paradosso semantico dell'incompiuto *šalom* esplose nel momento in cui si considera l'"interrezza" che attiene alla "pace" come una "proprietà", un "carattere", o il tratto costitutivo di essa, mentre l'attenzione deve essere rivolta verso quanto dalla "pace" è investito o invocato: "intera" è la creazione<sup>19</sup>, e dunque la "pace" riguarda proprio l'intero convocato per realizzarla, ovvero convocato per dare voce a quanto è presente come desiderio, tensione, vettorialità semantica che attraversa la realtà "tutta".

Centrale, per comprendere la dinamica dello *šalom*, sempre situata sul crinale della presenza assente (o dell'assenza presente), la sentenza attribuita a Rabban Šimon ben Gamliel che troviamo nel famoso trattato *Abot* della *Mišnah*:

Il mondo si regge (*'omed*) su tre cose: sul diritto (*'al badin*), sulla verità (*'al ha'emet*) e sulla pace (*'al hašalom*), come è detto: «Verità e sentenza di pace siano i giudizi alle vostre porte» (*Zaccaria* 8,16)<sup>20</sup>.

La pace, secondo la sentenza di Rabban Šimon ben Gamliel rappresenta una delle condizioni ontologiche sopra cui "sta" il mondo: "giu-

*li, celebrazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001 (per il sacrificio *šelamim*, cfr. pp. 74-87).

<sup>19</sup> È opportuno ricordare che, secondo il racconto della famosa raccolta midrašica *Berešit Rabbab* 8,5, lo *šalom*, insieme alla verità (*'emet*), si opponevano alla decisione divina di creare l'uomo, mentre la misericordia (*cbesed*) e la giustizia (*tsedeq*) erano favorevoli. Il passaggio si conclude con l'insegnamento di Rabbi Hunah, l'anziano di Sefforis, che dice: «Mentre gli angeli erano occupati a discutere tra loro, il Santo – sia Egli benedetto – lo creò [l'uomo], e disse loro: 'Cosa discutete? L'uomo è già creato'» (*Midraš Berešit Rabbab. Critical Edition with Notes and Commentary*, a cura di J. Theodor, Ch. Albeck, The Bialik Institute, Jerusalem 1965, vol. 1, *ad loc.*). Secondo questo *midraš* l'uomo sarebbe il frutto di una sfida tra – da una parte – la verità e la pace e, dall'altra, la misericordia e la giustizia: sfida che impone all'uomo la massima responsabilità affinché i quattro principi possano, letteralmente, con-vivere senza che solo uno di essi prevalga sugli altri. Tornano i "volti" del Signore che non è possibile separare: la storia dell'uomo e, soprattutto, le tragedie che vi si perpetuano, sono forse il prevalere di un "volto" sugli altri?

<sup>20</sup> *mAbot* I, 18 (ed. Kehati, Jerusalem 1996); tutta la sentenza di Rabban Šimon ben Gamliel meriterebbe un commento che non possiamo svolgere qui: cfr. R. Draï, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, PUF, Paris 1996, pp. 267-337.

stizia”/din, “verità”/’emet, “pace”/šalom rappresentano le condizioni di esistenza del mondo stesso, ed è interessante notare come in ognuna di queste condizioni sia presente un’alterità che – nella giustizia, nella verità e nello šalom – accade senza essere preceduta da una teoria o da un sapere che la costringa nella circolarità di un ritorno senza resto; la “giustizia”/din si coagula nei principi e nelle norme che regolano l’economia del rapporto con l’altro; la “verità”/’emet si dispiega come narrazione che convoca l’interprete per rilanciarlo al di là delle sue interpretazioni; la “pace”/šalom si produce come la differita irriducibilità di un legame con l’altro che, strutturalmente insaturabile, sarà sempre compiutamente “incompiuto”.

La “pienezza” dello šalom è la dichiarazione che quanto alla creazione “manca”, il “vuoto” del desiderio che pure l’attraversa (perché, in un certo senso, la pace è sperimentabile solo come desiderio di pace), non confligge con tale pienezza, non ne rappresenta l’opposto ma, al contrario, vi partecipa come movente/movimento essenziale, strutturale. Il “vuoto” del desiderio appartiene allo šalom come ciò che lo rende “intero”, “pieno”, “totale”, così come lo šalom non ha altro luogo per comunicarsi che non sia il “desiderio” che ne invoca la venuta, che ne cerca le tracce, che, da ultimo, ne narra l’infinito evenire (evenire desiderante, evenire del desiderio come desiderio) nel cuore della storia.

La declinazione della pace come “unità della pluralità” – secondo il già citato dettato levinassiano – ritrova il senso profondo del suo stesso autoconsistere proprio nell’inafferrabile simultaneità che la connette strutturalmente con la “verità” e la “giustizia”: una connessione strutturale che è forse l’altro nome del rinvio, dell’apertura-verso, della destinazione. La tradizione dei maestri ha pensato tale connessione innestandovi termini come “ordine” e “cambiamento”, ed è per questo che un fondamentale passaggio della *Mišnah* (*Gittin* v, 8) riporta una serie di disposizioni la cui finalità è “mantenere la pace”/ *mipne’ darke’ šalom*<sup>21</sup>: l’ordine della pace sarà sempre dinamico, attra-

<sup>21</sup> *mGittin* v, 8 (ed. Kehati, cit.): «Ecco le disposizioni (*devarim*) dette per mantenere la pace (*mipne’ darke’ šalom*): il sacerdote legge per primo e dopo di lui il levita e dopo questi l’israelita per mantenere la pace; si mantiene la cerimonia dell’*erub* nella casa vecchia per mantenere la pace; un pozzo vicino a un canale viene riempito per primo per mantenere la pace; reti per la selvaggina e per i pesci sono una specie di furto [e ciò] per mantenere la pace; Rabbi Iose dice: “È un furto formale (*gamur*)”;

versato da un movimento interiore che non gli permette di essere o divenire semplicemente uno *status*, e dunque l'apparentemente rigida serie di disposizioni nel passaggio mišnico citato può essere compresa pienamente solo alla luce di quel *derek* (che significa 'via', 'strada', 'metodo» e che è presente nella proposizione impropriamente tradotta con "mantenere") che spalanca l'ordine della pace verso l'oltranza di mutamenti sempre possibili, perché non si dà "pace" che non sia "cammino", "percorso", così come non si dà "percorso" – termine la cui ampiezza semantica non può non investire tutti gli ambiti nei quali si produce l'umano – che non sia, da ultimo, orientato "da" e "verso" la pace. Le preposizioni "da" e "verso" – intrinsecamente significate dal sostantivo *derek* – intramano la "pace"/*šalom* nella rete semantica del movimento, del cambiamento, della storia, e tale intramatura è illustrata da un altro passaggio mišnico in cui si dice che «in nome della pace»/*bidbar hašalom* è possibile «modificare, cambiare»/*lešanut* l'ordine del racconto biblico<sup>22</sup> e che addirittura lo stesso Dio, in nome

togliere a un sordomuto, a un pazzo e a un minorenne [quanto hanno trovato] è una specie di furto [e ciò] per mantenere la pace; Rabbi Iose dice: "È un furto formale"; un povero raccoglie dalla cima di un olivo, [chi raccoglie] quanto cade a terra è un furto [e ciò] per mantenere la pace; Rabbi Iose dice: "È un furto formale"; non si impedisce ai poveri non israeliti (*goim*) di raccogliere quanto caduto, dimenticato o nell'angolo del campo, [e ciò] per mantenere la pace».

<sup>22</sup> *blebamot* 59b (ed. Steinsaltz, cit.): «Ha detto Rabbi 'El'a' a nome di Rabbi 'Elazar a nome di Rabbi Šimon: "È permesso modificare [un racconto, un passaggio] in nome della pace come è detto: "Tuo padre prima di morire ha dato quest'ordine: 'Direte così a Giuseppe: Perdona il delitto dei tuoi fratelli e il loro peccato perché ti hanno fatto del male. Perdona dunque il delitto dei servi del Dio di tuo padre'" (*Genesi* 50,16-17). Rabbi Natan ha detto: "È una *mitsvab*, come è detto: 'Samuele rispose: 'Come posso andare? Saul lo verrà a sapere e mi ucciderà'. Il Signore disse: 'Prenderai con te una giovenca e dirai: 'Sono venuto per sacrificare al Signore'" (*1 Samuele* 16,2). La scuola di Rabbi Išma'el insegnava: "Grande è la pace perché perfino il Signore, sia egli benedetto, modificò (*šinnab*) in suo nome (*bo*), come è scritto nella Scrittura: "Allora Sara rise dentro di sé e disse: 'Avvizzita come sono dovrei provare il piacere mentre il mio signore è vecchio?" (*Genesi* 18,12), mentre alla fine è scritto: "Il Signore disse ad Abramo: 'Sara ha riso dicendo: 'Potrò partorire io che sono vecchia?'" (*Genesi* 18,13)». Il passaggio talmudico assume tre esempi scritturistici nei quali si narra qualcosa che non è mai avvenuto: 1) il discorso di Giacobbe riportato dai fratelli di Giuseppe non ha mai avuto luogo; 2) Dio dice a Samuele di dichiarare di essere giunto per compiere un sacrificio mentre il suo compito è quello di ungere Davide; 3) Il Signore non riferisce ad Abramo le parole pronunciate da Sara ma le modifica in favore di Abramo stesso. Il verbo *šanab* è un verbo dal campo semantico

della pace, modifica l'ordine dei fatti narrati o delle decisioni prese: "in nome della pace" / *bidbar hašalom* la stessa narrazione può essere modificata perché è la "pace" stessa a orientare il discorso, vera e propria *syntaxis* che ordina e dispone (come nel passaggio talmudico di *Gittin*) ma, simultaneamente, apre lo stesso ordinamento alla possibile "modifica" (come accade in *Iebamot*)<sup>23</sup>.

L'"ordine" e il «cambiamento», apparentemente in conflitto, impediscono allo *šalom* di calcificarsi in un assetto, un dato, forse un'"essenza" che nell'uguaglianza con sé non sarebbe altro che solitudine o cancellazione dell'inafferrabile alterità:

Occorre domandarsi se la pace, piuttosto che dipendere dall'assorbimento o dalla scomparsa dell'alterità, non sia, al contrario, la maniera *fraterna* di una prossimità ad altri che non sarebbe semplicemente il fallimento di una coincidenza con l'altro ma, precisamente, il *sovrappiù* della socialità sopra ogni solitudine<sup>24</sup>.

Il "sovrappiù" (*surcroît*) che costituisce il legame sottrae quest'ultimo all'ordine di un sapere che, fatalmente, coinciderebbe con la scomparsa dell'alterità, ed è per questo che Lévinas, raccogliendo la tradizione ebraica che alimenta le fibre del suo pensiero, introduce la "fraternità" come "voce" della pace: fraternità che – biblicamente – significa rispetto dell'assolutamente distinto e che, come rammentano gli episodi di Caino e Abele, Giuseppe e i suoi fratelli, Giacobbe ed Esaù, non esclude affatto la possibilità di un conflitto ma lo ricomprende e integra nel più ampio *derek* di costituzione dell'umano. In questo senso, "fraternità" e "pace" oltrepassano la cornice del diritto e si proiettano verso un futuro inconoscibile e non teleologicamente determinato.

molto ampio, e i differenti significati che può assumere – «modificare», «ripetere», «studiare» – unitamente alla locuzione *bidbar* che abbiamo reso con «in nome di» ma che – letteralmente – andrebbe tradotta «nella parola» (*be-davar*), potrebbero aprire il testo a ulteriori significazioni riconducibili all'ordine di una parola, *šalom*, che possiede in se stessa la strutturale possibilità non soltanto di un "cambiamento", ma anche di uno "studio" e di una "ripetizione": come dire che lo studio è forse la ricerca – in ogni parola, in ogni discorso – della pace che non può che ripetersi modificandosi o modificarsi attraverso l'insistere di una ripetizione.

<sup>23</sup> Cfr. S. Facioni, *La cattura dell'origine*, cit., pp. 67-70.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Paix et proximité*, in *Le Cahier de la nuit surveillée*, 3, Verdier, Lagrasse 1984, p. 342 (trad. mia; corsivi dell'autore).

Un futuro rispetto al quale la storia e il tempo sono soltanto soglia e congedo.

*Il congedo dello šalom*

Abbiamo già sottolineato, in apertura, la posizione *conclusiva* della parola (di) “pace” nei testi di Lévinas e Derrida e nel Talmud babilonense.

Nello scritto *La parola d'accoglienza*<sup>25</sup>, Derrida si intrattiene lungamente sul problema della pace negli scritti di Lévinas, e in una delle sequenze in cui la differenza di posizione rispetto al Kant di *Zum ewigen Frieden* è individuata nel “fondo di pace” in cui il rifiuto dell'altro verrebbe comunque a situarsi (mentre per Kant l'istituzione della pace dovrebbe «mettere fine all'ostilità naturale»)<sup>26</sup>, Derrida commenta due affermazioni di Lévinas strettamente correlate: «La pace è un concetto oltrepassante il pensiero puramente politico»<sup>27</sup>, e «Della pace si può avere solo un'escatologia»<sup>28</sup>. La lettura derridiana abbandona presto il tema della pace o, meglio, lo considera come l'ingresso verso «la questione dell'etica, del giuridico e del politico nel pensiero dell'ospitalità in Lévinas»<sup>29</sup>, mentre qui importa non soltanto recuperare la preziosa Prefazione a *Totalità e infinito*, ma sottolineare come, ancora una volta, la *posizione* delle considerazioni sulla pace (sulla soglia del testo, nell'atopico luogo di una Prefazione che si indirizza verso, *in direzione di* una sorta di al di là di sé) occupino l'unico luogo possibile per parlare di pace: la soglia dell'inizio e la soglia della conclusione non si congiungono al modo della circolarità che ritorna su se

<sup>25</sup> J. Derrida, *Le mot d'accueil*, in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *La parola d'accoglienza*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 75-193. Questo testo fu pronunciato un anno dopo la scomparsa di Lévinas nell'Anfiteatro Richelieu della Sorbona in apertura di un *Hommage à Emmanuel Lévinas*.

<sup>26</sup> J. Derrida, *La parola d'accoglienza*, cit., p. 113.

<sup>27</sup> *Ibidem*. L'affermazione di Lévinas è tratta da *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, trad. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 284.

<sup>28</sup> *Ibidem*. Questa affermazione è invece tratta dalla Prefazione di *Totalità e infinito*, cit., p. 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



stessa, ma si incontrano per rilanciarsi verso un'ulteriorità che proprio perché indeterminata e incondizionata non può che chiamarsi *escaton*, ultimo (da *uls*, «al di là») o, secondo le parole di Lévinas, «possibilità di un significato senza contesto»<sup>30</sup>.

Dire che della pace si può avere solo escatologia significa invocare una discontinuità del tempo e della storia che è l'impossibile possibilità dell'evento e, più ancora, significa che l'unica parola che tale pace potrà invocare o sostenere è la parola profetica, dire la parola che assume il presente, l'oggi, l'adesso, come la verifica di quanto annunciato. Il profeta, uomo del presente, non è affatto colui che "prevede" o "anticipa" il futuro, ma colui che, nell'istante della sua parola, ascolta il presente e lo prepara al giudizio: la pace, in questo senso, sarà allora sempre annunciata come *avvenire del presente*, vale a dire come possibilità che nel tempo e nella storia irrompano l'insperato e l'inatteso e, come direbbe Derrida, l'impossibile incondizionato.

Ma come esprimere quella «certezza della pace» che, sempre secondo Lévinas, «domina l'evidenza della guerra» e non è in antitesi con quest'ultima, «non viene a situarsi, nella storia oggettiva scoperta dalla guerra, come fine di questa guerra e come fine della storia»?<sup>31</sup>

Nel libro dell'*Esodo*, la parola *šalom* compare soprattutto nell'insieme di racconti che hanno come protagonisti Mosè e il suo suocero Ietro.

La prima occorrenza della parola *šalom* è presente in *Esodo* 4,18, quando Mosè decide di tornare in Egitto per compiere in favore dei suoi fratelli quanto il Signore gli ha chiesto durante l'incontro al rove-to. Ietro che, è bene sottolinearlo, era Madianita, dopo aver ascoltato Mosè, dice: «Va' in pace» (*lek l'šalom*). La seconda occorrenza – in *Esodo* 18,7 – riguarda sempre un incontro tra Mosè e suo suocero, che avviene dopo l'uscita dall'Egitto e durante la marcia nel deserto: Ietro, saputo quanto era accaduto, raggiunge Mosè presso «la montagna di Elohim» (*bar ha-'elohim*) e, prosegue il testo, «si scambiarono i saluti [si chiesero l'un l'altro come andavano]» (*waiš'alu iš-l're'ehu l'šalom*). La terza occorrenza del termine *šalom* compare sempre nel capitolo 18, al versetto 23, e conclude il consiglio che Ietro dà a Mosè

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 22.

<sup>31</sup> *Ibidem*. Per ulteriori approfondimenti del contesto ebraico, cfr. C. Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002, pp. 141-170.

riguardo all'organizzazione della vita delle tribù che stanno marciando nel deserto: se Mosè sceglierà tra le tribù uomini retti capaci di giudicare le questioni ordinarie, «anche questo popolo arriverà alla meta in pace» (*wegam kol-ha'am hazeh 'al-m<sup>e</sup>qomo iabo' b<sup>e</sup>šalom*).

Anche se non è possibile scandagliare nel dettaglio il contesto e le vicende a cui si riferiscono i versetti citati<sup>32</sup>, può essere utile rivolgere l'attenzione verso la presenza dello *šalom* in luoghi che sembrano anticipare sorprendentemente quanto elaborato dalla tradizione filosofica dopo più di venti secoli (e, aggiungiamo *en passant*, che la tradizione filosofica avrà potuto e potrà elaborare anche in virtù di questi luoghi e queste storie), ed è per questo che nella sequenza di *Esodo* sopra richiamata, le tre situazioni esprimono – in forma narrativa – i caratteri principali dell'esperienza di *šalom*: il congedo e l'apertura nei confronti del possibile/impossibile; il ritorno o il presente; la dimensione escatologica.

Il saluto di Ietro è, infatti, interruzione dell'esistenza che Mosè conduceva a Madian e affidamento a un progetto che entrambi i protagonisti non conoscono: solo se si ascolta il senso profondo del verbo “andare” (*halak*), già risuonato nella cosiddetta “chiamata” di Abraamo a Ur dei Caldei (*Genesi* 12), sarà possibile comprendere il suo strutturale connettersi con la pace/*šalom* che, a sua volta, acquista senso solo se intenzionata a un «andare», vale a dire a un lasciare qualunque contenuto dato, qualunque rappresentazione (di sé e del mondo) e, da ultimo, qualunque attesa determinata e, per questo, incapace di attendere.

Anche il ritorno e il nuovo incontro con Ietro da parte di Mosè, dopo l'uscita dall'Egitto, è posto sotto l'insegna dello *šalom*, perché l'uscita dalla tirannia è sempre, in un certo senso, esperienza di “pace”: Ietro è il primo e unico personaggio ritrovato da Mosè e, in quanto Madianita, rappresenta simbolicamente il “fuori”, l'altro, il lontano che – in nome dello *šalom* – si avvicina (mentre Amalek, nell'episodio che precede Ietro, è il simbolo del vicino che si allontana), e che può avvicinarsi proprio perché l'esigenza di “pace” lo muove incontro al mondo.

<sup>32</sup> Ha dedicato a questo argomento brevi ma intense pagine F. Laurent, *Alentour de l'Exode. Jéthro ou la paix pour Israël*, in AA.VV., *Bible et paix. Mélanges offerts à Claude Coulot*, Cerf, Paris 2010, pp. 19-31.

«Šalom, šalom al lontano e al vicino» (*Isaia 57,19*)

Da ultimo, la pace/*šalom* intride le parole di Ietro (le parole del “fuori”) sul governo del popolo: la “meta” da raggiungere è, in ebraico, *maqom* che, secondo la tradizione, è uno dei nomi di Dio. Dio è il “luogo”/*maqom* non perché occupi un luogo, ma perché ogni luogo può ospitarlo e rivestirsi di senso, ed è per questo che solo “in pace” potrà essere raggiunto: come ricorda il breve trattato “minore” del Talmud babilonese *Perek hašalom* (costituito da un solo capitolo), «*Šalom* è il nome di Dio, il nome di Israel, il nome del Messia».