

CRIPTO-EBRAISMO E METAMORFOSI ANTROPOLOGICO-POLITICHE:
VARIAZIONI FILOSOFICHE CONTEMPORANEE SU ESTER

Tra le molteplici strategie di sopravvivenza e rinnovamento dell'ebraismo possiamo annoverare anche la riflessione filosofica attorno a figure-chiave della narrazione biblica, attraverso cui porre in dialogo tradizioni diverse e suscitare nuovi interrogativi identitari, culturali e sociali. In quest'ottica, il pensiero contemporaneo ha inteso in modi diversi la storia di Ester: «una storia terrena», in cui Dio è distante;¹ un libro che «riflette la vulnerabilità di fondo dell'ebreo»;² un manuale di teologia politica;³ un «libro sulla persecuzione» e «sull'antisemitismo»;⁴ ma anche un racconto «carnevalesco», una “farsa” sulla vita di corte persiana, che, nel fondare la festa stessa di Purim, celebra «l'identità e la continuità ebraica».⁵

In effetti, nel corso della narrazione biblica la protagonista mostra un carattere sempre più complesso, con un percorso dialettico tra passività e attivismo: orfana ed ebrea diasporica, donna «nel fiore della sua bellezza» (così nella versione dei LXX) chiusa nell'*harem* di Assuero; ma anche eroina *cripto-ebrea* che salva il proprio popolo grazie all'astuzia e alla strategia, agente di *mediazione* per via del suo essere costantemente “altro-di-qualcuno” o “di-qualco-

sa”: altro di uomini (Mardocheo e Assuero), della società (la corte persiana) o dell'ebraismo (es. l'ebraismo degli amanti di Sion).⁶ Per tutti questi tratti, la figura di Ester si presta ad almeno tre livelli di rilettura, concettualmente distinti, ma di fatto intrecciati: (i) il piano *antropologico*, nel quale si sviluppano il discorso identitario e la riflessione femminile, con attenzione ai ruoli sociali e ai gradi di consapevolezza individuale; (ii) il piano *politico*, nella dialettica tra processi individuali e interazioni sociali, nell'utilizzo di codici linguistici e abilità diplomatiche nel quadro di una comunicazione di corte; (iii) il piano *religioso*, nel quale si sviluppano schemi di resistenza culturale e strategie di rafforzamento dei vincoli comunitari.

Con un focus su alcune riletture contemporanee (Joseph Soloveitchik, Yoram Hazony, Michael Fox, Adele Berlin), l'articolo si muoverà a cavallo tra questi tre piani, tratteggiando una figura di donna ed ebrea diasporica, dinamica, in trasformazione; controfigura secolarizzata di Mosè ma anche eroina “ispirata” che «sa essere astuta e sa come pregare»;⁷ modello di femminilità e di ebraismo, come via di uscita dal disordine e disorientamento dell'*hester panim*.

¹ M. WALZER, *All'ombra di Dio*, tr. it. di F. Bassani, Paideia, Brescia 2013, p. 113.

² J. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'Ebraismo*, a c. di R. BESDIN, tr. it. di A. BERNARDI, Giuntina, Firenze 1998, p. 186.

³ Y. HAZONY, *God and Politics in Esther*, Cambridge University Press, New York (N.Y.) 2016, p. 207.

⁴ E. LÉVINAS, *Nell'ora delle nazioni. Letture tal-mudiche e scritti filosofico-politici*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000.

⁵ E.D. CLARK, J.B. WOLOWELSKY, R. ZIEGLER (eds.), *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, Ktav Publishing House, Jersey City

(N.J.) 2007; A. BERLIN, *JPS Bible Commentary, Esther*, Jewish Publication Society, Philadelphia (PA) 2001, p. XVI; M. HALBERTAL, *People of the Book Canon, Meaning, and Authority*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997.

⁶ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso* [1949], tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 16; cfr. J.A. BERMAN, *Hadassah Bat Abihail: The Evolution from Object to Subject in the Character of Esther*, in «Journal of Biblical Literature» 120/4 (2001), pp. 647-669.

⁷ S. POSNER, E. KRAKOWSKY, M. GENACK (eds.), *Meghillat Esther Mesorat HaRav*, Koren Publishers, Jerusalem 2017, p. 91.

1. *Dinamicità di Ester*

Colei che è destinata a diventare la donna più potente dell'Impero persiano e leader politico compartecipe della sofferenza e del comune destino ebraico, all'inizio della narrazione è presentata in uno stato di passività, silenzio e inconsapevolezza; Ester sembra un mero strumento in mano all'azione maschile. Basta considerare i verbi del testo ebraico: prima Mardocheo «l'aveva presa (*leqahah*) come figlia» (*Est* 2:7), poi, insieme ad altre vergini, «fu presa (*watilaqah*) nella casa del re», dove fu posta sotto la sorveglianza dell'eunuco Hegai (*Est* 2:8), e, infine, data per una notte al re, dopo un anno di trattamenti di bellezza — quasi a significare la “persianizzazione” anche estetica della donna.⁸ Del resto, il verbo ebraico *laqah* (prendere, portare) compare anche in *Gen* 12:15, dove a proposito di Sara si legge che, per via della sua bellezza, «fu portata (*watuqah*) in casa del Faraone» e presentata non come sposa ma come sorella di Abramo. Come ha commentato Catherine Chalker, «per il bene del prossimo, posto ancora più in alto del proprio, Sara si appresta [...] a cambiare identità», dando inizio a una nuova modalità di esistenza.⁹ Similmente, Ester accetta ogni cosa: perde lo stato di “figlia” e di ebrea e dà inizio ad una nuova modalità di esistenza, diventando moglie di Assuero e regina di Persia.

⁸ M. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther. Second Edition with a New Postscript on a Decade of Esther Scholarship*, University of South Carolina Press, Columbia (S.C.) 2010.

⁹ C. CHALKER, *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, tr. it. di O. Ombrosi, Giuntina, Firenze 2008, p. 38.

¹⁰ T.B., *Sanhedrin* 14b. Cfr. A. COHEN, *Towards an Erotics of Martyrdom*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy» 7/2 (1998), pp. 227-256.

¹¹ MAIMONIDE, *Epistola sul martirio IV*, in *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, tr. ing. di A.S. Halkin, con commento di D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia (PA) 1985, pp. 13-45: 25.

¹² La critica femminista degli ultimi cinquant'anni è pressoché unanime nel qualificare Ester come un modello “debole” di emancipazione femminile, per via della sua natura passiva e manipolabile. In realtà, non sono interpretazioni del tutto innovative. Per certi aspetti, si tratta di riprese di denunce sociali formulate, ad esempio, da Elisabeth Cady

Stanton, la nota *suffragette* profemminista tardo-ottocentesca. Entro il cristianesimo protestante statunitense, nel suo *The Woman's Bible* del 1895, la Stanton (in dialogo con Lucinda B. Chandler, esponente del Social Purity Movement) lodava il coraggio di Vashti, «prima “donna che ha osato [*dared*]”», sebbene vedesse in Ester un invito, attualizzabile anche per la donna americana del tempo, a partecipare attivamente alla vita pubblica del paese. Si veda M. GENDLER, *The Restoration of Vashti*, in E. KOLTUN (ed.), *The Jewish Woman: New Perspectives*, Schocken Books, New York (N.Y.) 1976, pp. 241-247; E. FUCHS, *Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative*, in A. BACH (ed.), *Women in the Hebrew Bible*, Routledge, New York-London 1999, pp. 77-98; E. SCHUSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992; A. BRENNER (ed.), *Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

Da sottolineare che nell'Ester prima maniera non c'è traccia di disagio o di disapprovazione. Il Talmud la definisce un «*qarqa' 'olam*», una mera proprietà naturale (con tutta la passività che ciò implica). Proprio per questa sua reificazione è tollerato che, pubblicamente, persino in un tempo di persecuzioni, trasgredisca la Legge e sposi un gentile, senza con ciò rischiare il martirio.¹⁰ Anche per Maimonide Ester, pur trasgredendo pubblicamente la Torah, sfuggì all'accusa di idolatria e al sacrificio di sé, perché «si mostrò sempre passiva»: ¹¹ preferì l'inazione all'indignazione, l'accondiscendenza all'intransigenza religiosa. Del resto, questo suo iniziale scivolare nelle circostanze, con una invisibilità sub-identitaria, è il tratto che più differenzia Ester dalla prima moglie di Assuero, Vashti, ripudiata per aver rifiutato di comparire al cospetto del re e dei principi persiani a banchetto, come un oggetto di cui vantarsi. Nel suo commento JPS, però, Adele Berlin rifiuta la facile contrapposizione tra l'assertiva Vashti e la docile Ester, variamente espressa dalla letteratura femminista degli ultimi cinquant'anni.¹² Vashti «rappresenta soltanto la norma, [...] semplicemente fa quello che qualunque regina intelligente avrebbe fatto: preservare la propria dignità davanti a un gruppo di ubriachi [...]». ¹³ Il suo rifiuto non è carico di indignazione né tantomeno è paradigmatico di una personalità indipendente ed emancipata.

Stanton, la nota *suffragette* profemminista tardo-ottocentesca. Entro il cristianesimo protestante statunitense, nel suo *The Woman's Bible* del 1895, la Stanton (in dialogo con Lucinda B. Chandler, esponente del Social Purity Movement) lodava il coraggio di Vashti, «prima “donna che ha osato [*dared*]”», sebbene vedesse in Ester un invito, attualizzabile anche per la donna americana del tempo, a partecipare attivamente alla vita pubblica del paese. Si veda M. GENDLER, *The Restoration of Vashti*, in E. KOLTUN (ed.), *The Jewish Woman: New Perspectives*, Schocken Books, New York (N.Y.) 1976, pp. 241-247; E. FUCHS, *Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative*, in A. BACH (ed.), *Women in the Hebrew Bible*, Routledge, New York-London 1999, pp. 77-98; E. SCHUSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992; A. BRENNER (ed.), *Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

¹³ BERLIN, *JPS Bible Commentary – Esther*, cit., p. lvi.

In effetti, mentre la risoluta e intransigente Vashti è un personaggio statico e occasionale, lineare nella propria condotta e in conflitto con le gerarchie cortigiane, Ester, invece, sviluppa progressivamente la propria natura di donna ed ebrea diasporica entrando in relazione dialettica con la realtà *altra* della corte e con *altri* agenti, soprattutto lo zio Mardocheo. Quest'ultimo è come un pungolo: offre a Ester una serie di compiti o sfide che le permettono di evolversi "interiormente" e "socialmente". Prima la dà in sposa ad Assuero e la costringe al *silenzio* circa le sue origini, poi la invita a trasgredire le leggi persiane e svelare la propria ebraicità chiedendo ad Assuero la salvezza degli ebrei. Insomma, solo in dialettica costante con le sfide di Mardocheo, Ester inizia a pensare e agire da sé, e osa più di quanto non abbia fatto l'orgogliosa Vashti: «Ester passa da una trasgressione a un'altra degli ordini regali e laddove lei viene premiata, Vashti, invece, è immediatamente deposta dopo un solo atto di disobbedienza».¹⁴

2. Metamorfosi dialettiche

Come Ester, anche Mardocheo è figura dinamica, in trasformazione. Da un iniziale vivere silenziosamente la propria ebraicità «alla porta del re» (*Est* 2:19), Mardocheo diventa un "dissidente": sfida l'autorità imperiale, rifiutandosi di inginocchiarsi dinanzi ad Haman (*Est* 4:1-2). Ma anziché proteggere e rafforzare la specificità ebraica, Mardocheo ne compromette la sua esistenza. Il suo atteggiamento, infatti, suscita l'ira del ministro di corte Haman, che persuade il re a promulgare un editto di sterminio contro gli ebrei. È come se Mardocheo, per un attimo, avesse abbandonato la diplomazia dell'uomo di corte, esternando una natura intransigente e caparbia, dimentica dei modi controllati della dissimulazione.

Ma che cosa spinge Mardocheo a disubbidire? Il testo ebraico è laconico e giustifica la "disubbidienza" di Mardocheo alla luce della sua

differenza ebraica: ai dignitari del re, infatti, Mardocheo dice di essere un "ebreo" (*Est* 2:5). Considerando le dinamiche generate da questo gesto, è possibile vedere nel rifiuto dell'inchino le premesse per una nuova leadership, quasi suggerendo una nuova norma comportamentale, attraverso cui distinguere maggiormente gli ebrei dai non-ebrei e salvarli da una totale assimilazione alla cultura persiana.¹⁵ Secondo il testo dei LXX, invece, Mardocheo si rifiuta di inginocchiarsi davanti ad Haman, «non per superbia o vanagloria», ma «per non porre la gloria di un uomo al di sopra della gloria di Dio» (*Est* 4:17d-e). A tal proposito, Adele Berlin propone una lettura di conciliazione tra le due versioni, ossia il rifiuto di Mardocheo di compiere la *proskýnesis* e riconoscere l'autorità di Haman, ha sì un'eco greca (di avversione al dispotismo persiano) ma con un «Jewish twist». In altre parole, si tratterebbe di un «rifiuto ebraico su base etnica». Infatti, secondo il testo ebraico, Haman discende da Agag, re di "Amelek" (discendente di Esaù e nemico prototipico di Israele), che fu vinto in guerra da Saul e da questi risparmiato, nonostante l'ordine di Dio di sterminare tutti gli amaleciti. Ciò spiegherebbe l'avversione di Mardocheo (orgoglioso di poter contare tra i propri antenati il re Saul) nei confronti di Haman.¹⁶

In ogni caso, questo gesto di Mardocheo "dissidente" – ossia il rifiuto della *proskýnesis* – avviene ancora entro una logica di etichetta "cortigiana", sebbene rifiutata. Invece, alla notizia del decreto di sterminio degli ebrei, Mardocheo ha una reazione immediata e "plateale". Infrangendo la regola del *lâthe biôsas*, «si stracciò gli abiti, si coprì di sacco e di cenere e uscì in mezzo alla città alzando forti e amare grida; e giunse davanti alla porta del re» (*Est* 4:1-2). Sono i segni di un'ulteriore trasformazione del personaggio: Mardocheo sveste i panni del cortigiano per indossare quelli della protesta e manifesta pubblicamente il proprio dissenso, «in mezzo alla città». La sua è una reazione irreversibile che, per certi aspetti, ricorda la logica di «sofferenza e indignazione» che spinse

¹⁴ A. LACOCQUE, *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1990, p. 49. Cfr. BERLIN, *JPS Bible Commentary – Esther*, cit., p. 15.

¹⁵ J. GLEICHER, *Mordecai the Exilarch: Some Thoughts on the Book of Esther*, in «Interpretation»

28/3 (2001), pp. 187-200: 196.

¹⁶ BERLIN, *JPS Bible Commentary – Esther*, cit., p. 35; cfr. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther*, cit., pp.42-45; M. HALBERTAL - A. MARGALIT, *Idolatry*, tr. ing. di N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge-London 1992, p. 99.

Mosè a uno scatto di orgoglio nazionale, quando «percosse a morte l'egiziano» (*Es* 2:12), mentre «gli israeliti gemevano per la loro schiavitù, implorando l'aiuto del Signore» (*Es* 2:23).¹⁷ Similmente, il grido di protesta di Mardocheo, in un primo momento solitario e privato, diventa in seguito pubblico e condiviso: «era tra gli ebrei un grande lutto, e digiuno, e pianto» (*Est* 4:3). Ma, nonostante questo ritorno alle dinamiche esodiche di liberazione, la lamentazione di Mardocheo non vuole interpellare Dio, implorarne l'aiuto, quanto piuttosto indurre Ester a reagire, cioè partecipare attivamente alla politica imperiale, influenzandola.¹⁸ Così, ciò che negli ebrei persiani è muta rassegnazione, in Mardocheo diventa principio di resistenza politica e fiducia nell'azione risolutiva dell'uomo. Per questo ordina a Ester di «recarsi dal re per chiedergli grazia e supplicarlo a favore del suo popolo» (*Est* 4:8), anche al costo della propria vita. Insomma, le viene chiesto non solo di riprodurre la disobbedienza di Vashti, sfidando l'autorità di Assuero, ma anche, paradossalmente, confermare l'accusa di Haman che gli ebrei sono un popolo disobbediente e male integrato nell'impero.¹⁹

Tuttavia, ad una lettura più approfondita, Ester può essere intesa come una sorta di controfigura diasporica di Mosè: entrambi sono stati adottati e costretti a tenere nascosta la propria origine, sono incerti circa le rispettive missioni e sono fiancheggiati da «aiutanti» (rispettivamente Mardocheo e Aronne). L'esilio persiano è la versione secolarizzata dell'esperienza esodica. La storia di Ester è «una storia terrena»: è Mardocheo, non Dio, a mettere Ester nel palazzo e darle istruzioni su come agire. A tal proposito, Joseph Soloveitchik osservava come in Persia l'uomo non fosse spettatore passivo della politica divina ma fosse piuttosto chiamato «ad agire liberamente e saggiamente», *qui e ora*, in una

comunità di non-profeti, in ore di angoscia e disorientamento.²⁰ In questo senso, l'obiettivo di Mardocheo è trascinare Ester dalla periferia al centro della storia ebraica, trasformando l'orfana ebrea in un leader compartecipe della sofferenza e del destino del popolo ebraico.²¹

Nel suo *God and Politics in Esther* (2016), Yoram Hazony propone una scansione a tre tempi dell'azione di Mardocheo. In un misto di retorica e ardore quasi profetico, Mardocheo rende Ester «paradossalmente libera di agire», rassicurandola che se non parlerà subito «liberazione e salvezza verranno agli ebrei da altra parte» (presumibilmente da Dio); poi la ammonisce circa gli effetti imminenti del suo silenzio, la sua morte e quella della sua famiglia; infine, quasi a sublimare la sua missione, la investe di una funzione provvidenziale: «e chi sa se non sei pervenuta al regno per un momento come questo» (*Est* 4:14).²² Possiamo dire che, da una parte, Mardocheo fornisce a Ester una cornice provvidenziale e un modello etico-politico (la perpetuità di Israele) entro i quali sussumere la missione storica particolare; dall'altra, per allontanare il rischio di paralisi e indifferenza verso tutto ciò che sta al di fuori del palazzo, le ricorda la responsabilità per il destino della sua famiglia, cioè di quella porzione di Israele a lei più cara e prossima, la sua comunità. In altre parole, le chiede di agire, *qui e ora*, nel suo tempo e per la sua gente. In entrambi i casi, la missione che Mardocheo affida a Ester appare paradigmatica dell'agire del tipo di uomo halakhico, che Soloveitchik aveva tratteggiato nel suo *Ish ha-halakhà* (1944). L'uomo halakhico non vuole liberarsi del mondo, della sua ambiguità e contingenza, vuole piuttosto purificarlo. Così:

si tuffa, con tutto il proprio essere, nel bel mezzo dell'esistenza concreta, e chiede a Dio di

¹⁷ È stato Ernst Bloch a leggere la genesi dell'azione di liberazione mosaica in termini di *Leid und Empörung*: cfr. S. PERFETTI, *Inadaequatio intellectus ad rem: la luce esodica da Mosè a Giobbe nel marxismo metareligioso di Ernst Bloch*, in G. PAOLLETTI, L. MORI, F. MARCHESI (curr.), *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono*, ETS, Pisa 2019, pp. 489-507: 492-496.

¹⁸ FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther*, cit., pp. 57-58; J.F. CRAGHAN, *Esther, Judith, and Ruth. Paradigms for Human Liberation*, in «Bi-

blical Theology Bulletin» 12/1 (1982), pp. 11-19: 12.

¹⁹ Cfr. J.D. LEVENSON, *Esther*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 1997, p. 89; cfr. HAZONY, *God and Politics in Esther*, cit., pp. 46-54.

²⁰ POSNER, KRAKOWSKY, GENACK (eds.), *Meghillat Esther*, cit., pp. 86-89.

²¹ J. SOLOVEITCHIK, *Redemption, Prayer, Talmud Torah* [1973], in «Tradition: Journal of Orthodox Thought» 17/2 (1978), pp. 55-72: 55.

²² Cfr. HAZONY, *God and Politics in Esther*, cit., pp. 94-96, 196-197.

scendere giù dalla montagna e risiedere nella nostra realtà, con le sue leggi e i suoi principi.²³

Soloveitchik fonda la sua proposta antropologica sull'idea di "contrazione divina" (*šimšum*) come «contrazione dell'infinito nel finito, del trascendente nel concreto, del superno nell'empirico, del divino nel regno della realtà».²⁴ Pertanto, spetta al tipo di uomo halakhico far scendere l'assoluto nel condizionale e relativo, cioè includere il trascendente nel proprio agire. In questo senso, Soloveitchik interpreta la nozione (talmudico-qabbalistica) della *Šekinah* in esilio, come il suo allontanamento dal mondo in «una realtà nascosta e trascendentale».²⁵ La nozione ha un analogo in quella biblica dell'*hester panim* (*Deut* 31:18), la sospensione dell'attività sorveglianza di Dio.²⁶ Soloveitchik descrive l'*hester panim* come «una temporanea e parziale regressione del mondo al suo stato precedente la creazione, quando *tohu wavohu* prevaleva [...] uno stato di caotica sub-esistenza».²⁷ Nello stato dell'*hester panim*, l'uomo e Dio continuano a esistere ma il dialogo tra loro è sospeso.²⁸ Viene in mente il passo di *Berešit Rabba* II, 3 dove il *tohu wavohu* di *Gen* 1:2 prefigura l'esperienza dell'esilio babilonese e dell'esilio persiano.²⁹

A conclusione di *God and Politics in Esther*, Hazony riformula, sia pure sottotraccia, la nozione soloveitchikiana di "contrazione divina", a partire dall'ambiguità semantica del no-

me Ester. Il nome "ester", infatti, può derivare sia dalla divinità mesopotamica *Isthar* sia dal persiano *stâra*, "stella"; ma, quando viene translitterato in ebraico, *ester* sembra derivare dalla radice ebraica *s.t.r.*, il cui senso è "nascondere", "contraddire". Pertanto, osserva Hazony, al di là dell'etimo babilonese-persiano, il nome Ester è paradigmatico sia delle «personalità politiche ebraiche nascoste nel palazzo» sia del «Dio di Israele nascostosi nel mondo dell'esilio persiano».³⁰ Alla base di ciò c'è l'idea che l'azione divina emerga dalle azioni dell'uomo e dalla causalità naturale. In quest'ottica, il libro di Ester può essere letto come il racconto di un disvelamento a più livelli: l'esistenziale, il politico e il divino. Come Dio emerge dalla realtà mondana, dall'ambiguità politica e dalla contingenza della storia, così Ester emerge dal lutto, dalle lamentazioni e dalla sofferenza dell'esilio, divenendo un leader partecipante del destino del popolo ebraico.

3. Una nuova ebraizzazione

«La regina Ester era abbigliata con abiti regali, mentre Mardocheo vestiva di sacco. Eppure, entrambi si trovarono nella medesima contingenza storica. "Tutto Israele è legato assieme" (T.B. *Soṭah* 37a): o siamo tutti perseguitati o siamo tutti salvi».³¹ Ester abbandona gli abiti regali per vestire (anche lei) quelli da lutto, quasi

²³ J. SOLOVEITCHIK, *Halakhic Man*, tr. ing. di L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia (PA) 1983, pp. 41, 45.

²⁴ *Ivi*, p. 48. Per una lettura approfondita della nozione di *šimšum* in Soloveitchik, si veda: D. SCHWARTZ, *Religion or Halakha: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, tr. ing. di B. Stein, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 146-182.

²⁵ SOLOVEITCHIK, *Halakhic Man*, cit., p. 53.

²⁶ N. LAMM, *Faith and Doubt: Studies in Traditional Jewish Thought*, Ktav Publishing House, Jersey City (N.J.) 2006, p. 315. Si veda anche: D.J. WOLPE, *Hester Panim in Modern Jewish Thought*, in «Modern Judaism» 17/1 (1997), pp. 25-56.

²⁷ SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'Ebraismo*, cit., p. 45.

²⁸ LAMM, *Faith and Doubt*, cit., p. 315.

²⁹ *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, II, 3, tr. it. a c. di T. FEDERICI, UTET, Torino, 1978, pp. 41-42: «Resh Laqish applicava il versetto *Gen* 1:2, alle dominazioni: *La terra era informe*: si riferisce

alla dominazione di Babilonia [...]; e *vacua*: si riferisce all'esilio di Media: *Si affrettarono, va-jibhillû, a prendere Aman (Est* 6:14); *oscurità*: si riferisce alla dominazione di Grecia, che con i suoi decreti ha oscurato gli occhi di Israele [...]; *sull'abisso*: si riferisce alla dominazione che come l'abisso non ha fine; e *lo Spirito di Dio aleggiava*: si riferisce allo Spirito del Re Messia, com'è detto: *Sopra di lui si poserà lo Spirito del Signore (Is* 11:2)».

³⁰ HAZONY, *God and Politics in Esther*, cit., p. 195; cfr. Id., *The Rav's Bombshell*, in «Commentary Magazine» (2012), disponibile online: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/the-ravs-bombshell/>> (consultato il 31/01/2020); Id., *An Exchange on 'The Rav's Bombshell'*, in «Commentary Magazine» (2012), disponibile online: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/an-exchange-on-the-ravs-bombshell/>> (consultato il 31/01/2020).

³¹ J. SOLOVEITCHIK, *Kol dodi dofek. Ascolta! Il mio amato bussava*, tr. it. di V. Robiati Bendaud, Sa-

a significare un'ulteriore metamorfosi, nonché nuova "ebraizzazione" (estriore e interiore). Come Sara, in *Gen* 12:15, si sostituisce ad Abramo esponendosi alla vulnerabilità e rischiando tutto per lui, così anche Ester si sostituisce a Mardocheo.³² Ma, anziché ricevere ordini da lui, è lei a ordinarli:

Va', riunisci tutti gli Ebrei che si trovano a Susa, e digiunate per me, non mangiate né bevete per tre giorni, notte e giorno, e anch'io con le mie ancelle digiunerò allo stesso modo, quindi mi presenterò al re, ciò che è contro la legge, e se debbo perire, perirò (*Est* 4:16).

Grazie alla dimensione speculare della preghiera, Ester lega la propria interiorità a quella degli ebrei persiani, condividendo il loro lutto e la loro sofferenza. Qui la preghiera non è soltanto «estensione della comunità», «esperienza condivisa»,³³ ma è anche premessa per un'azione diplomatica ponderata, meditata, entro codici di un linguaggio cortigiano, di cui solo Ester ha competenza. Così, «il terzo giorno, Ester indossò gli abiti regali, e si presentò nel cortile interno della casa del re, di fronte alla stanza» (*Est* 5:1). Il coraggio non impulsivo ma meditato, acquisito attraverso la preghiera; l'audacia nel mettere a repentaglio la propria vita per il bene del proprio popolo: sono i segni dell'ultima metamorfosi della donna. «[Ora Ester] sta in piedi davanti al suo popolo, e non solo davanti al re».³⁴ La sua capacità di farsi ascoltare dal re produrrà effetti su larga scala: Ester denuncia le intenzioni di Haman al re Assuero e le sorti si ribaltano. Haman viene impiccato, agli ebrei è concesso il diritto di difendersi, anche con le armi, e a Mardocheo viene fatto indossare l'abito regale. Questo ribaltamento di

sorti sarà motivo di sgomento e attrazione negli altri popoli, quasi prefigurando un assetto politico messianico (sebbene incompleto, in quanto vissuto in condizioni diasporiche): «fra i popoli della terra molti si fecero Giudei, perché il timore dei Giudei era piombato su di loro [...] i Giudei ebbero in mano i loro nemici» (*Est* 8:17; 9:2).

Nei dinamismi della sua vicenda, Ester è una storia di relazioni, di equilibri tra passività e attivismo, silenzi e grida di protesta; individualità e socialità; una storia che insegna come reinventarsi nel nascondimento, come trasformare, grazie all'azione di mediazione, l'intransigenza di Mardocheo (uomo di azione e di orgoglio) in diritto di difesa di una minoranza. Ester è l'immagine di un'eroina "imperfetta", dinamica, in trasformazione; un esempio di redenzione desacralizzata per un mondo senza profeti.³⁵ Per il suo essere insieme donna di azione e di preghiera, Soloveitchik l'ha definita un esempio di eroina "carismatica-ispirata" che «sa come essere astuta e come pregare», capace di conciliare spiritualità e inventiva, azione sacrificale non-razionale e strategia politica.³⁶ Per queste ragioni, il libro di Ester è «pieno di contraddizioni», di «eventi stravaganti»,³⁷ in oscillazione costante tra consapevolezza e disinformazione, distruzione e salvezza, schiavitù e libertà. Con Ester l'attenzione è tutta rivolta al *tempo presente*, al "tempo dell'ora".³⁸ Ogni «imperativo della posteriorità» è sospeso e ogni *promessa* per il futuro annullata. In questo senso, «l'esilio persiano fornisce lezioni sul modo di sopravvivere di un popolo», cioè insegna «a perpetuar[ne] l'esistenza fisica», *qui e ora*.³⁹

Chiara Carmen Scordari

PhD - Università di Pisa

e-mail: chiaracarmen.scordari@for.unipi.it

lomone Belforte, Livorno 2017, pp. 83-84 (lievemente modificata).

³² CHALIER, *Le Matriarche*, cit., p. 37-39.

³³ SOLOVEITCHIK, *Kol dodi dofek*, cit., pp. 43-44. Per un'analisi della pratica della preghiera nell'opera di Soloveitchik, si veda: D. SCHWARTZ, *Rabbi Joseph Dov Soloveitchik on the Experience of Prayer*, tr. ing. di E. Levin, Academic Studies Press, Boston 2019.

³⁴ FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther*, cit., p. 204.

³⁵ HAZONY, *God and Politics in Esther*, cit., p.

205; POSNER, KRAKOWSKY, GENACK (eds.), *Meghillat Esther*, cit., pp. 86-89.

³⁶ POSNER, KRAKOWSKY, GENACK (eds.), *Meghillat Esther*, cit., p. 91.

³⁷ SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'Ebraismo*, cit., p. 52.

³⁸ A. KOLLER, *Esther in Ancient Jewish Thought*, Cambridge University Press, New York (N.Y.) 2014, pp. 93-94.

³⁹ SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'Ebraismo*, cit., pp. 186-187.

SUMMARY

The story of Esther has been interpreted in many conflicting or diverging ways: a handbook of politics and theology; a portrait of «the instability and uncertainty that govern the fate of the Jews»; a comedy, a *burlesque* about courtly life in Persian empire. In opposition to the former queen Vashti, a static character, unwilling to accept a subordinate role within the courtly environment, Esther appears as a creative and dynamic agent, because of her being always the *Other*: the *Other* of man (Mordecai and Ahasuerus), of society (Persian court), and of Judaism (i.e., land-centered Judaism). Esther's personality develops from passivity to activity. Thanks to her personal resources and to a dialectical relationship with Mordecai, she emerges from her initial concealment, submissiveness, and weakness, finally becoming the authoritative leader who saves her own community from annihilation. Taking into account contemporary scholars (like Joseph Soloveitchik, Yoram Hazony, Michael Fox, and Adele Berlin), this article focuses on Esther's metamorphoses, understood as theological-political models of human behavior, both individual and social.

KEYWORDS: Esther; Political Theology; Joseph Soloveitchik.

