Furio Biagini, *Torà e libertà. Studio sulle corrispondenze tra ebraismo e anarchismo*, Icaro, Lecce 2008.

Introduzione [9-25]. L'autore apre il proprio studio con una riflessione sul modo in cui i metodi esegetici elaborati dal Giudaismo rabbinico, cioè la forma di ebraismo che si impose dalla distruzione del Secondo Tempio all'età medievale, rappresentano essi stessi un rifiuto sostanziale di qualsiasi dogmatismo ermeneutico, quasi un'attitudine libertaria nell'approccio al testo della Torà. Ciò perché essa cela infiniti significati, mai univoci, che gli interpreti sono chiamati a rinvenire e porre gli uni accanto agli altri, lasciando convivere approcci e soluzioni tra loro non concordi. A Mosè infatti, sul monte Sinai, non fu concessa solo la Torà scritta, ma anche quella orale, trasmessa da allora di generazione in generazione e accolta infine dai farisei, quella parte dell'ebraismo da cui nascerà appunto il giudaismo rabbinico. La vicinanza costante al testo, senza arbitrariamente fargli dire ciò che esso non dice, ne svela tuttavia l'ininterrotta vitalità e la legge orale ne riattualizza continuamente i precetti. L'autore si inserisce in certo senso in questo ventaglio di possibili letture della Torà e della tradizione nata da essa, privilegiando un'idea universalistica di ebraismo che si andò affermando soprattutto dal Settecento, sulla scorta di intellettuali come Gustav Landauer, Gershom Scholem, o Martin Buber.

Ciò non toglie che, a fronte di questa molteplicità di letture e di forme prese a seconda dei contesti storicamente e geograficamente nuovi con cui l'ebraismo venne a contatto, si possano individuare in esso elementi permanenti ed essenziali: il rifiuto del principio di autorità; l'aspirazione alla giustizia sociale che trova espressione nella santificazione del Sabato; l'idea di una giustizia (*tzedaqà*) che è un "atto" di beneficenza che spetta al prossimo ed è un dovere di tutti; un'era messianica che culminerà nella giustizia sociale. Alcune di tali istanze si sarebbero inverate proprio nelle moderne utopie rivoluzionarie: come dice Gershom Scholem, quelle anarchiche sono le uniche teorie sociali ad avere un senso religioso (*On Jews and Judaism in Crisis*, New York 1976).

L'idea di libertà [27-71]. Si può definire l'essere ebrei come un modo di vivere, una dimensione sacra, in un ordine spirituale (A.J. Heschel). Partendo da tale definizione, l'ebraismo può essere considerato, più che una religione, una forma alta di spiritualità riconducibile a tre concetti fondamentali: l'idea di unità, l'idea di azione, l'idea del futuro. La prima è quella che ha conferito creatività agli ebrei: l'anelito all'unità li portò a creare, dalla discordia dell'Io, il concetto di Dio-Unità; dal dissidio della collettività umana, l'idea della Giustizia universale; dalla disunione degli esseri viventi, l'idea del Sommo Amore (M. Buber). L'idolatria consiste proprio nella scissione dell'unità e, mentre il dio ebraico è fondatore di libertà, l'idolatria esige la sottomissione [31]. Dio permette all'uomo di essere libero se osserva la via indicata e agisce con giustizia e diritto; Dio segna il percorso giusto, ma non obbliga l'uomo a farlo e nell'ebraismo seguire le sue vie e imitarne le azioni ha sostituito la conoscenza dell'essenza di Dio, che rimane trascendenza assoluta.

L'unità di Dio trova la sua espressione precisa nell'unità della realtà morale. Non esistono indifferenza o doppie moralità. Il compito dell'uomo è proprio liberarsi del suo stato di natura osservando l'unica morale divina. Egli può scegliere la morte e la vita e questa seconda opzione è strettamente collegata all'assunzione di responsabilità nei confronti del prossimo (secondo il precetto di *Levitico* 19,18), cioè dell'altro, dello straniero, dell'orfano e della vedova, colui che col suo volto entra in un rapporto intersoggettivo con l'io e ha il suo paradigma in Abramo, straniero per volere divino. Ne emerge il principio fondamentale di giustizia sociale della *Torà* che è proteggere chi non ha il potere da chi lo esercita: ne scaturiscono sin dall'antichità leggi che ordinano in forma concreta la giustizia verso deboli e poveri, scagliandosi contro l'oppressione esercitata in nome della proprietà ("Guai a voi che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese" Isaia 5,8). L'uomo quindi può realizzarsi pienamente solo se è libero dall'uomo ed è per questo che evento fondamentale dell'ebraismo è l'esodo. La creazione a somiglianza di Dio pone cioè l'uomo in una tensione verso la libertà assoluta [45].

L'altra faccia di questa è la responsabilità: l'ebraismo non chiede una adesione teologica, ma pratica, e perciò le tradizioni legali sono così minuziose da riguardare ogni aspetto del vivere: si tratta delle *mitzvot* "precetti" della tradizione *halachica.* Il fare sostituisce, come detto, il conoscere, e diventa esso stesso conoscere. Sta qui l'unità di azione, l'ortoprassi. L'etica fonda e giustifica la libertà

dell'uomo che Dio ha chiamato a cooperare nella creazione e modello di ciò è di nuovo l'esodo. Esso è una promessa, un movimento in avanti che rompe con le tradizioni mitiche del ciclico eterno ritorno; il raggiungimento della promessa è regolato dalla *Torà* rivelata sul Sinai. L'esodo svela anche uno degli aspetti peculiari del pensiero ebraico che si può definire volontarsimo radicale, cioè l'accettazione della Legge che porterà alla realizzazione della promessa. Tale alleanza è stipulata con Dio dal popolo, ma il popolo è fatto di individui indipendenti e liberi.
La tensione al futuro è strettamente legata alla redenzione nei tempi messianici. Il messia non porterà una terribile fine del mondo, ma un nuovo stato fatto di completa armonia e libertà. Questa era non è nell'aldilà, ma si prepara nella storia. Il tempo messianico è la conseguenza dell'agire umano e figura ne è il Sabato, che racchiude in sé il concetto di libertà e della vittoria dell'uomo sul tempo e sulla morte; il settimo giorno infatti, il Sabato appunto, Dio si riposò dalla creazione per fondare la libertà dell'universo affinché potesse svilupparsi senza il suo intervento. È il medesimo concetto che si ritrova nell'anno sabbatico e nell'istituzione del giubileo ogni cinquant'anni come prescritto dal *Levitico*, quando la redistribuzione delle terre e dei beni e l'affrancamento degli schiavi (tutto torna all'unico legittimo proprietario che è Dio) ristabiliscono l'uguaglianza sociale. Non si abolisce in realtà del tutto la disuguaglianza della ricchezza, ma le viene almeno tolto il suo carattere statico: "La rivoluzione deve divenire una parte del nostro ordine sociale" commenta Landauer. Se il cristianesimo ha eliminato il momento politico della trasformazione futura, l'albero ebraico è rimasto fedele alla terra [71].
Messianismo e utopia [73-118]. L'osservanza della Legge da parte degli uomini è la preparazione necessaria all'avvento del Messia, ma non lo determina automaticamente. L'ebraismo ha conosciuto e conosce varie forme di messanismo, tra le quali anche quella che slega la nuova era dal comportamento degli uomini; semplificando si possono individuare due tendenze di fondo, quella politica che vede il Messia come colui che ristabilirà l'indipendenza di Israele, e quella cosmica, a cui si connette l'idea della catastrofe come redenzione dopo che gli uomini saranno precipitati nel massimo dell'abisso. Quest'ultima visione in particolare, ravvisabile in autori come Buber, Rosenzweig e Scholem, si oppone all'idea di progresso che fa della storia dell'umanità il luogo della realizzazione messianica, come invece sostenuto da alcuni teorici del liberalismo ebraico. Secondo questi studiosi, l'idea che la redenzione passi da una evoluzione intramondana, deriva dalla reinterpretzione illuministica del messianismo, la quale ha sviluppato il concetto di progresso secondo due linee: la prima, nata nella Francia del XVIII sec., interpreta la storia come una marcia lineare; la seconda, prodottasi nella Germania del XIX sec. (Hegel, Schelling), sostiene che il percorso dello sviluppo richieda anche la rottura e la contraddizione secondo un movimento dialettico. Nell'ebraismo si hanno sia la visione secondo la quale la redenzione avviene con l'irruzione della trascendenza nella storia, che, per converso, quella gradualistica. Ciò che è sicuro è che la nuova età non sarà un aggiustamento della precedente, ma un mondo del tutto nuovo che non avrà alcuna autorità umana, bensì sarà retto da una teocrazia priva di intermediari [84].
La nozione di teocrazia nega la sovranità dello stato, perché nessuno stato, in quanto creazione umana, può essere sovrano. La *Torà* esplicita che tutte le forme di stato si costituiscono con la forza attraverso la guerra esterna o civile. L'ebraismo vuole ridurre tale violenza rimandando al Messia di farla sparire per sempre. Dato questo punto di partenza, Mosè ricercò la migliore fra le organizzazioni possibili, non assegnando l'autorità né al re, né agli aristocratici, né al popolo, bensì ordinò il governo di Dio (Giuseppe Flavio). Ecco che l'idea teocratica contiene in nuce un carattere rivoluzionario. Stando al racconto biblico, il popolo ebraico prima dell'instaurazione della monarchia con Saul è una comunità di uguali su cui emergono con funzioni amministrative personaggi carismatici e inviati da Dio come i giudici. Infatti, molti testi che descrivono il potere monarchico (con cui nasce anche lo stato) ne evidenziano la rapacità e soprattutto come quella scelta sia al contempo rifiuto della regalità divina, l'unica possibile. Ogni potere altro finisce per cadere nella tirannia perché non serve che se stesso. È un concetto ripreso dal pensatore medievale Abrabanel, secondo il quale il potere, da cui si sviluppano la città e la proprietà privata, risulta dal rifiuto dell'ordine naturale istituito da Dio. L'unica vita in accordo con la natura è lo stato di libertà e uguaglianza fra gli uomini e la proprietà comune dei beni naturali. La fede in una legge superiore, il

patto con Dio che non vuol dire totale sottomissione, il non riconoscere a un solo gruppo l'accesso al sacro, favorirono lo sviluppo di tendenze definibili anarchiche, di cui i principali esponenti furono i profeti (Weber): non l'anarchismo moderno avverso a ogni potere secolare o divino, ma la negazione di qualsiasi autorità umana. La nuova era, secondo un filone di pensiero, vedrà un'età messianica in cui quella precedente sarà sostituita dalla "*Torà* della redenzione". Il giudaismo rabbinico cercò nei secoli di contenere queste spinte, sia per il rischio del sovvertimento della legge, sia per evitare la contrapposizione delle singole comunità con gli stati della diaspora, il che ne avrebbe causato la distruzione [96].
Nell'ebraismo rabbinico si possono individuare tre correnti: una conservatrice, fondata sulla *halakah*; una restauratrice, che vagheggiava il ritorno a un passato ideale; una utopica, che mirava a costruire un avvenire del tutto nuovo. Il messianismo nasceva dall'intreccio di queste ultime due. Questa dualità ha la sua massima espressione nel concetto, elaborato da Ytzaq Luria a partire dalla tradizione cabbalistica, della dottrina del *tiqqun*. La *qabbala* antica mirava alla redenzione individuale; dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492, il senso dell'esilio diede all'idea messianica una prospettiva collettiva e così anche la *qabbala*, da dottrina destinata a una stretta cerchia di iniziati, arrivò alle masse popolari. Il suo centro più importante divenne Safed, in Galiela, dove operò appunto Luria (Gerusalemme 1534 - Safed 1572). Parte rilevante della sua complessa dottrina è il *tiqqun:* la luce divina dell'emanazione non poté essere completamente trattenuta dai vasi destinati ad accoglierla e alcuni andarono in frantumi; le scintille così disperse furono avvolte da scorze di male, le *qelipot*; il *tiqqun*, cioè la restaurazione dell'ordine primigenio, ci sarà solo con la loro liberazione e questa potrà avvenire esclusivamente con la collaborazione dell'uomo attraverso la sua scrupolosa osservanza della legge. È una salvezza collettiva che chiama tutti alla responsabilità. È così che restaurazione e redenzione vanno a coincidere e la dualità trova una sintesi in cui l'aspetto cosmico e ontologico assume un carattere messianico e una valenza politica [118].
Il santo peccatore [119-158].
Il Cinquecento e il Seicento videro una notevole diffusione delle correnti messianiche e del misticismo cabbalistico. Ciò nasceva da catastrofi come l'espulsione dalla Spagna o le persecuzioni di Chmielnicki in Polonia del 1648-1649 e in generale dalla miseria e dalla instabilità delle comunità della diaspora: si accoglievano dottrine che potevano fornire un perché a un quadro così desolante e che promettevano d'altro canto una trasformazione radicale a venire. È in questo contesto che si colloca la vicenda di Shabbetay Tzevi. Nathan di Gaza, incontro fondamentale della sua vita, lo convinse di essere il Messia, affermando che il processo del *tiqqun* era compiuto e che il Redentore si era manifestato in Shabbetay. L'annuncio si diffuse inarrestabile, accolto dai tradizionalisti perché vi scorgevano l'esaudimento delle antiche attese, e dagli utopisti che trovavano conferma all'attesa di un mondo nuovo. Il suo radicamento nelle masse nasceva dalle condizioni reali della diaspora, tutta protesa verso una promessa che indicava un cambiamento concreto. L'unicità di Tzevi, legata ai suoi stati psicotici, era nei momenti estatici, durante i quali le azioni antinomiche compiute lo rendevano l'archetipo vivente del "santo peccatore". Questo clima di esaltazione collettiva, culminato con l'arrivo a Costantinopoli nel 1666, indusse le autorità turche ad arrestarlo; ciò segno l'apogeo della sua fortuna e dell'entusiasmo che lo circondava. Ma ne produsse anche la caduta: rifiutando il martirio, fece apostasia e si convertì all'Islam. Questo determinò la fine del sabbatianesimo come fenomeno popolare e la sua trasformazione in un fenomeno settario da cui sarebbe sorta una ideologia eretica. I seguaci cercarono nella tradizione una giustificazione teologica della apostasia: la trovarono nella necessità che il Messia scendesse nelle profondità dell'abisso per liberare, secondo la concezione di Luria, le scintille rimaste disperse tra i gentili e l'islam. Il Redentore deve discendere nel gorgo per sottrarre le scintille divine alla *qelipa*. Il Messia quindi doveva addossarsi la vergogna del tradimento prima di rivelarsi in tutta la sua gloria. Era una variante ebraica dell'antica nozione della discesa agli inferi. I seguaci di Tzevi portarono queste idee fino al nichilismo assoluto, provocando una esplosione tragica di libertà antinomista: era il paradosso del precetto compiuto tramite una trasgressione. Infatti il figlio di David sarebbe venuto o in una generazione perfetta, o in una generazione perfettamente peccatrice.

Dopo la morte del maestro, che alcuni ritennero solo un occultamento, i seguaci si divisero in due gruppi: uno, moderato, orientato verso la devozione, rimase all'interno dell'ebraismo; l'altro, radicale, antinomico, nichilista, scelse la via del settarismo eretico. Questi ultimi vollero seguire Tzevi anche nella discesa agli inferi, fecero apostasia convertendosi all'islam e fondarono la setta dei *Dönmeh* "coloro che si erano voltati", che trovò un certo seguito tra le comunità marrane.
Una spinta messianica così forte mise in discussione l'ebraismo rabbinico, tutto fondato sul nomismo, sul rispetto della legge. Ne nasceva un nichilismo come quello del Turgenev di *Padri e figli*. E il nichilismo ricorrerà spesso nella propaganda anarchica di fine Ottocento; secondo Scholem una affinità esiste in particolare con l'idea di Kropotkin per cui il nichilismo è una spinta verso l'anarchismo, in base al presupposto della critica della società e delle sue strutture di potere. I movimenti religiosi avevano già tracciato la via del passaggio da un nichilismo quietista cui corrisponde una sorta di anarchismo metafisico, al nichilismo dell'azione volto alla distruzione di tutte le cose per scoprire che cosa resta di buono in tale devastazione. Il nichilismo attivo ha come proprio marchio caratteristico il paradosso che la violazione della Torà può costituirne l'effettivo adempimento. La repressione rabbinica che ne seguì non fece altro che rafforzare l'anarchismo messianico innestato dalle contraddizioni di Tzevi. Con la rivoluzione francese l'aspirazione dei sabbatiani a sovvertire tutto non ebbe più bisogno di disperate teorie, ma poté manifestarsi immediatamente (Scholem) [158].
Il Messia militante [159-198].
Nonostante tutto continuarono ad esistere, nascostamente, gruppi di sabbatiani. Prima del chassidismo, in questi ambienti un ultimo impulso al messianismo fu dato da Jacob Frank, un uomo corrotto e senza scrupoli, ma capace di esercitare un fascino straordinario. Illetterato, vantava la sua ignoranza. Credeva che la strada migliore per imitare Dio fosse attraversare ogni confine, infrangere ogni divieto e annullare ogni distinzione tra sacro e profano. Ebbe una vita assai travagliata, dai viaggi per commercio e come guida caravaniera, alla fondazione della "compagnia", il gruppo dei suoi seguaci; convinto di essere la reincarnazione di Tzevi, cercò l'appoggio delle autorità cristiane dando luogo a due dispute tra frankisti e rabbini, che determinarono anche roghi del *Talmud*; già convertitosi precedentemente all'islam, si fece allora anche battezare. Sospetto però anche alle autorità cristiane, fu arrestato fino a quando lo liberò l'arrivo delle truppe russe in Polonia (1772).
Dopo la sua morte, i discepoli ne trascrissero gli insegnamenti. Secondo Frank il *Tevel*, cioè il mondo terrestre, non è opera del Dio autentico, il quale è invece rimasto occultato da un demiurgo detto "grande fratello", identificato con Esaù. Attorno al mondo del Dio autentico ci sono altri mondi di vita e libertà, mentre il nostro è governato da leggi indegne prodotto di divinità inferiori, i tre dei che sorreggono l'universo. Il Dio buono ha inviato i patriarchi della *Torà* per mostrare agli uomini il cammino per porre fine alla supremazia delle leggi negative: Mosè, Gesù, Shabbetay Tzevi e Baruchia Russo. Questi non trovarono però la via, come invece fece Frank stesso: essa passa per il nichilismo che consiste nella liberazione da ogni legge, ogni convenzione e ogni religione. "Un secolo prima di Mihail Bakunin, Frank aveva posto la potenza redentrice della distruzione al centro stesso della sua utopia" (Scholem). Frank si rivolgeva a Ebrei settari dei piccoli villaggi della Podolia che voleva rendere veri soldati del nichilismo; era del resto un territorialista che ambiva alla formazione di una *eretz Israel* in piena Europa. La via dell'abiezione massima, da percorrere in preparazione della risalita, era da lui detta "la via che conduce a Esaù". Per compiere questa missione, riprendendo l'esigenza marrana dei vecchi sabbatisti, Frank predicava la regola del silenzio, di nuovo cioè non apparire all'esterno come si è all'interno. Compiuto il percorso della redenzione si paleserà il messia che, con ennesimo sovvertimento della tradizione, sarà donna. Anche per i frankisti fu la rivoluzione francese a confermare sul piano pratico la loro dottrina nichilista [198].
La rivoluzione hassidica [199-242].
Dalle ceneri prodotte da questi eventi nacque il hassidismo, fondato da Israel Ben Eliezer, meglio noto come Baal Shem Tov ("Maestro del buon nome"), straordinario rappresentante di quell'insieme di sapienti che diffondevano come intellighenzia errante il messaggio sabbatiano negli shtetl dell'Europa orientale. L'Europa che egli trovò era quella invischiata nella crisi dell'ebraismo anti-

istituzionale e anti-rabbinico e si può affermare che il hassidismo nasce proprio in risposta a questa. A incaricarsi della trasformazione degli uomini è un nuovo maestro chiamato *tzaddiq* "giusto". Questi per compiere la propria missione deve discendere nel dominio del male; i suoi limiti e i suoi difetti lo pongono alla pari dei peccatori, che proprio per questo egli può avvicinare e far risalire alla luce divina. In tal senso ha alcune analogie con il santo peccatore, tanto che i primi *hassidim* videro con sospetto questa somiglianza. Si tratta però di una discesa nella vita quotidiana che distingue l'erudito, chiuso nel suo isolamento, dal giusto, che scende tra i discepoli per conoscerne e viverne i problemi. Il hassidismo valorizza l'agire come via verso il divino e in questa santificazione del quotidiano risiede l'importanza che in esso riveste l'elemento popolare. L'organizzazione del movimento si deve al discepolo preferito del Baal Shem Tov, cioè Rabbi Dov Baer di Mezeritz. Egli rielabora la figura dello *tzaddiq* in maniera tale che l'uomo sostituisce la *Torà*; non si commentano più i versetti di questa, ma i gesti e le parole del Rebbe.
La grande diffusione che in rapido tempo conobbe il hassidismo provocò la reazione del giudaismo rabbinico, ancora scottato dalle esperienze di Tzevi e Frank: gli oppositori furono detti *mitnaggedim*, che ebbero come guida il famoso Gaon di Vilna. La loro azione si espresse anche contro R. Zalman, allievo di R. Dov Baer, nonostante questi avesse restituito un ruolo fondamentale allo studio della *Torà.* Tra le figure carismatiche succedutesi negli anni seguenti, un posto di assoluto rilievo ricopre R. Nachman di Breslov, definito come il Lev Trocjij del misticismo ebraico moderno; egli criticò il hassidismo che mutava la propria natura libertaria con lo tzaddiqismo che diveniva dispotismo. Immaginazione, evasione verso il fantastico, il pericolo e il riso, egli era la critica di ogni potere e del suo abuso. Lo *tzaddiq* doveva essere una guida spirituale che aiutava e non era onorata, anche se Nachman ne estremizzò il carattere messianico. Elaborò la teoria della necessità del conflitto e inventò la letteratura hassidica, lasciando storie di una genialità e di una immaginazione straordinarie [227].
Il hassidismo non apportò innovazioni significative sul piano dottrinario, ma, togliendo allo studio la sua centralità assunse un carattere antielitario e, santificando la vita quotidiana, democratizzò la fede dandole un carattere popolare e libertario. Esso restituì importanza al ruolo del soggetto, credendo nella assoluta unicità di ogni individuo, del quale era pronto ad accettare l'entusiasmo, l'intenzione al di là della riuscita, l'imperfezione. Si passò da un piano ontologico e metafisico a uno psicologico e personale: chiunque poteva incontrare le sue scintille ovunque e si eliminava così qualsiasi distinzione tra sacro e profano. Anche il patrimonio delle conoscenze da sempre rimaste esoteriche, come la *qabbala*, fu reso comprensibile attraverso esempi ed analogie con le facoltà umane, poiché l'uomo ha già dentro di sé l'immagine del divino. Se l'uomo deve liberare le scintille divine nascoste in ogni aspetto della vita, anche negli atti più insignificanti, la sua azione non è ripetitiva, ma "è libertà. Poiché siamo nati, siamo condannati a essere liberi" (Ouaknin), mentre sussiste la proibizione di essere vecchi. Anche la parola hassidica è etica, rifiuto della parola istituita e del già detto; essa è ridere, è danza e si oppone al linguaggio prefabbricato del cliché e della politica.
Se il hassidismo nasce nella crisi prodotta dal sabbatianesimo e come critica delle istituzioni rabbiniche, tale critica si può estendere a qualsiasi istituzione in generale; ciò si attua in particolare in quel processo di democratizzazione della cultura che, abbattendo il monopolio rabbinico dell'esegesi, permette a chiunque l'approccio diretto al testo e il rinvenimento in esso di nuovi significati. Lo studio diviene un gesto politico perché la libertà dell'interpretazione è anche libertà dell'esistenza. Questo dialogo, che fa valere l'opinione di ciascuno rispetto a quelle altrui in una continua innovazione, è un antidoto al dogmatismo. I hassidim non erano politicamente rivoluzionari poiché attendevano la trasformazione da un cambiamento cosmico, tuttavia, chiedendo la piena realizzazione della facoltà spirituali dell'uomo, provocavano la rottura di ogni barriera [242].
Conclusioni [243-249].
La tradizione ebraica, direttamente o no, ha contribuito a fornire all'anarchismo gli strumenti concettuali essenziali al suo formarsi. L'idea biblica dell'uomo fatto a immagine e somiglianza del Dio unico ha portato nei secoli gli uomini ad agire per difendere la propria dignità dal potere

arbitrario. La trascendenza di Dio rende impossibile divinizzare qualsiasi altra cosa. Il patto del Sinai produce tra creatura e creatore un rapporto in cui l'uomo ha le chiavi della sua libertà e delle sue scelte; d'altro canto l'Esodo sarà un paradigma di liberazione per tutte le generazioni. La legislazione ebraica, fondata sulla libertà dell'individuo e sul rispetto delle relazioni con l'altro, ha influito sull'intera storia delle comunità politicamente libere. Tutto ciò mentre per secoli gli Ebrei sono stati un popolo, senza però essere una entità statuale e, anche dopo il sionismo e lo stato di Israele, l'ebraismo ha conservato la possibilità storica di sfuggire al delirio statalista.
Se dunque ovviamente la religiosità dei rabbini non ha nulla a che vedere con l'ideologia sovversiva anarchica, generalmente atea e materialista – al di là dell'apporto di numerosi teorici ebrei al socialismo libertario – tuttavia una serie di valori della storia ebraica ben si conciliano con l'anarchismo inteso come ordine dinamico e razionale. L'elemento comune fondamentale è la visione dell'uomo come protagonista principale della storia, teso alla libertà politica non meno che a quella spirituale.