

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento alla Torà

digitalizzazione a cura di

www.torah.it

Gerusalemme, 5778, 2018

PARASHAH XVII - JTHRÓ

(Esodo XVIII, 1 - XX, 23)

*La visita di Jetro e il suo consiglio per l'amministrazione
della giustizia - La proclamazione dei Dieci Comandamenti
L'altare di terra*

Jetro, suocero di Mosè, avendo avuto notizia dei grandi miracolosi atti che avevano accompagnato la liberazione degli Ebrei dall'Egitto, si recò colla figliuola Zipporah, moglie di Mosè, e coi suoi due figliuoli nel deserto di Sinai, dove il genero si trovava in quel momento. L'incontro fu molto cordiale ed affettuoso e, dopo il racconto fatto da Mosè degli eventi tristi e lieti che gli Ebrei avevano attraversato in Egitto e nel deserto e dinanzi alle fatiche che gravavano sulle spalle del condottiero per il governo morale e giudiziario del popolo, Jetro diede a Mosè utili consigli pratici per la più agevole amministrazione della giustizia. Mosè accolse con gratitudine i consigli del saggio suocero che, congedatosi, ritornò al suo paese.

Giunti nel III mese dall'uscita dall'Egitto nei presso del Monte Sinai, furono proclamati là i Dieci Comandamenti, in mezzo ad impressionanti fenomeni del cielo e della terra.

Mosè aveva dovuto rimandare alla casa paterna la moglie Zipporah e i due figliuoli dopo l'episodio occorsogli nell'alloggio in cui avevano sostato durante il viaggio di ritorno in Egitto e dove uno dei figli si era ammalato e la donna l'aveva con sollecitudine intelligente

circonciso (*Esodo*, IV, 24-26). Zipporah era rimasta presso il padre mentre Mosè compieva la sua ardua missione in Egitto, sul Mar Rosso e nel deserto, durante i mesi successivi alla liberazione. Ora il padre Jetro, avuta notizia della magnifica epopea di cui il genero era stato artefice e della liberazione degli Ebrei dal giogo egiziano, veniva a riportargli la moglie ed i figli che erano stati per così lungo e straordinario periodo lontani da lui. L'incontro fra Mosè e la sua famiglia avvenne nel deserto, presso il « Monte di Dio », Chorév o Sinai, dove un giorno il profeta aveva condotto a pascolare le greggi e dove aveva avuto la prima visione e l'incarico così brillantemente eseguito, e da dove era partito per prendere congedo dal suocero e ripartire subito colla piccola famiglia che aveva poi dovuto rimandare a casa.

La storia ritorna sul teatro in cui si era iniziata, ma con altre prospettive ed altri procedimenti. Ora Mosè non è più pastore d'un gregge non suo, ma è pastore d'un popolo intero che ha più ardui problemi, più profonde esigenze, ed è più difficile a condursi degli innocenti e placidi agnelli. L'incontro fra suocero e genero è straordinariamente affettuoso. Mosè va incontro a Jetro e si prostra a lui e lo bacia. Era il cerimoniale consueto, nota un commentatore, era quel galateo rispettoso e devoto che abbiamo constatato, come un segno di antica gentilezza ora passato di moda come tante vecchie usanze, nei rapporti fra Abramo e i Hitteï e fra Giacobbe ed Esaù, colle loro ripetute genuflessioni, colle dolci parole e coi teneri baci. Poi, dopo i convenevoli di prammatica e dopo essersi informati a vicenda della loro salute come si usa anche oggi, si ritirarono sotto la tenda dove Mosè ebbe modo di fare al suocero il racconto più preciso e dettagliato delle passate vicende, delle miracolose azioni compiute da Dio a favore del popolo d'Israele, delle difficoltà, dei sacrifici, delle sofferenze che il popolo aveva dovuto superare dopo la libertà. Tutto il racconto fu ascoltato da Jetro con gran gioia e con immensa soddisfazione, sentimenti che egli riassunse ed espresse in due proposizioni degne di un saggio sacerdote quali egli era: « Benedetto sia l'Eterno che vi ha liberato dalla potenza dell'Egitto e di Faraone, l'Eterno che ha liberato il popolo dall'oppressione egiziana; ora io ho la prova che l'Eterno è il più grande di tutti gli dèi, se si tien conto dell'inaudita crudeltà usata contro di loro ». Nessuna forza umana — sembra voglia dire Jetro — avrebbe potuto sottrarre una moltitudine schiava, oppressa, avvilita, inerme, dalle catene della tirannide faraonica; Dio solo poteva abbassare l'immenso orgoglio e piegare l'ostinazione indomita del potente Re egiziano nella sua pagana volontà di dominazione. Per dare manifestazione concreta, pubblica ed effettiva a questa confessione di fede, il Sacerdote di Midian offriva un olocausto e sacrifici di grazie all'Onnipotente Dio d'Israele, invitando al sacro banchetto Aronne e gli anziani.

L'impressione che si ha leggendo il racconto della Scrittura e i particolari della visita di Jetro è che egli, dopo quanto aveva saputo e veduto, dovette convertirsi, se si può dir così, alla credenza nel Dio sommo ed unico degli Ebrei di cui aveva riconosciuto l'onnipotenza per le prove magnifiche che ne aveva dato, agendo nella storia degli uomini. Non sarà stata una conversione nelle forme e nei modi che si intenderebbero oggi, ma fu certo un'adesione spirituale alla credenza e al Dio degli Ebrei.

La leggenda rabbinica anzi la fa accadere ancor prima che Jetro accogliesse Mosè in casa sua, per una specie di intuizione della verità e di disdegno per l'idolatria.

La conversione di Jetro, nel preciso senso della parola e la successiva conversione di tutti i suoi, dopo la sua visita a Mosè, è ammessa dall'antico Midrash e da alcuni fra gli esegeti medioevali e moderni, mentre è negata da altri. Quello che è curioso si è che la critica moderna rovescia completamente la situazione e fa di Jetro il sacerdote del Dio Unico, designato col tetragramma, e attribuisce la sua gioia, le sue benedizioni e i suoi sacrifici di grazie all'aver egli constatato che il suo Dio aveva dato prova di essere più potente d'ogni altro. Ognuno vede come tutto questo castello sia campato in aria, stando in fondamentale ed aperto contrasto colle parole che il testo mette in bocca al sacerdote di Midiàn. Buber, al quale nessuna delle due congetture sembrano soddisfacenti e che nega tanto la conversione dei Keniti, quanto l'asserita qualità attribuita a Jetro di sacerdote del Dio eterno ed unico, fa una terza ipotesi: « Si apprezzerà l'intima natura dell'episodio solo intendendolo nel senso che il credente "monolatra" in un dio — cioè un uomo che crede solamente ed esclusivamente in un singolo Dio e si oppone a qualsiasi costruzione di un pantheon — allorchè si trova ad sperimentare un'azione divina direttamente o indirettamente fuori della sua propria società, la ascriverà sempre al suo proprio dio e sarà perciò propenso ad identificare il dio della recente manifestazione col dio già presente ». (BUBER, *Moses*, p. 96-97). Buber fa quindi tutto un castello di ipotesi e di supposizioni di genere politico e di natura religiosa, intorno alla posizione di Jetro, ipotesi alle quali il testo non offre nessun appiglio e nessuna giustificazione. E' uno di quei *midrashim* moderni che la cosiddetta scienza biblica costruisce per amore di novità o per esercizio di fantasia o per vaghezza di acume, nel campo della scienza comparata delle religioni, la quale è ancora molto incerta nonostante i progressi degli studi e le scoperte archeologiche.

Per quanto concerne il caso di Jetro, uno storico moderno scrive: « I Keniti e i Midianiti, tribù del deserto colle quali gli Israeliti furono in stretti rapporti durante le loro migrazioni, ma sulla cui religione noi

non possiamo formulare altro che ipotesi, può darsi pure che abbiano esercitato un'influenza sul pensiero religioso del grande legislatore » (S. W. BARON, *A social and religious History of the Jews*, I, 46, 312). Può darsi, ma in che misura? E in quale forma o idea? E non può essere invece il contrario, come parrebbe dalla confessione di Jetro?

Il giorno dopo Jetro assistè alla laboriosa giornata di Mosè che, ininterrottamente, *dalla mattina fino alla sera*, attese ad amministrare la giustizia e a dirimere le contese private degli Ebrei, come era costume dei re e dei capi nella primitiva e patriarcale società semitica (vedi *Giudici*, IV, 5). In una così numerosa popolazione quale era quella del deserto, i litigi, le querele, le questioni o economiche o altrimenti giuridiche dovevano essere abbondanti. Per cui, sembrando a Jetro che fosse poco saggio il sistema adottato da Mosè e trovando strana la cosa, glielo disse apertamente. Mosè gli spiegò che non si trattava di dare un semplice giudizio quale poteva uscir dall'intelletto o dalla sapienza di un uomo, ma si trattava di farsi intermediario fra Dio e il popolo, d'interpretare il responso che Dio dava di volta in volta ai problemi, alle richieste, alle esigenze in rapporto alle quali le parti si rivolgevano a Lui. La giustizia era considerata una prerogativa della divinità (*Deut.* I, 17; *Salmi*, LXXXII, 1); il giudice attingeva alla ispirazione divina le sue sentenze; interpellare il giudice voleva dire interpellare Dio. « Il popolo viene da me per interrogare Iddio; quando si presenta loro una ragione di contesa si presentano da me ed io giudico fra le parti ed espongo le norme e le istruzioni di Dio » (*Esodo*, XVIII, 15-16). Era un privilegio personale, una prerogativa che Mosè attribuiva a se stesso a differenza di ogni altro, per cui doveva sobbarcarsi per forza lui solo a quella gelosa e pesante attività che nessuno all'infuori di lui avrebbe potuto esercitare, mancandogli la comunione con Dio come aveva lui e lui solo? C'erano consuetudini, disposizioni, norme legali in vigore presso la società ebraica, secondo le quali sarebbe stato possibile dirimere le private controversie o si doveva creare la legge, fissare lì per lì il diritto *ex novo*, ciò che rappresentava un impegno grave e delicato? O il popolo non aveva fiducia altro che in Mosè e ricorreva a lui per qualunque più piccola cosa come ad un oracolo o si appellava a lui per sentirsi confermare o rigettare o riformare la decisione degli anziani? « Ricercare Dio » era un modo di dire tecnico che risaliva a quegli antichi tempi in cui si ricorreva all'oracolo, come aveva fatto Rebecca (*Genesi*, XXV, 22) o al saggio anziano della tribù, esperto nelle cose divine ed umane, e quasi investito da Dio dell'alto ministero e ispirato da Lui.

La visita di Jetro sarebbe avvenuta, secondo alcuni interpreti, dopo la promulgazione della Legge sul Sinai, perchè, se fosse avvenuta prima, Mosè non avrebbe potuto parlare, secondo costoro, di

norme ed insegnamenti divini che egli doveva, come giudice, esporre, comunicare, render noti alle parti. Ma è molto verosimile che presso gli Ebrei vigessero da antichissime età norme di diritto civile, se non scritte, certo orali e tradizionali, pervenute fino alla generazione del deserto e che Mosè volesse alludere ai casi nuovi che gli si dovevano presentare quotidianamente e per i quali egli solo poteva assumersi il diritto e il compito della decisione o della sentenza, o dell'ispirazione e del responso divino, come si verificherà più tardi, per es. nel caso di persone che per motivi indipendenti dalla loro volontà, non avevano potuto celebrare la Pasqua alla data prescritta, per cui, in mancanza di una norma preventivamente stabilita, egli dovette ricorrere al responso divino (*Numeri*, IX, 6-14), o come accadrà nel caso delle figliuole di Zelofchad che, non avendo il padre lasciato prole maschile, chiedevano di poter ereditare la proprietà familiare, pur essendo femmine, caso nuovo nella storia della famiglia ebraica, e per il quale pure Mosè chiese consiglio e istruzioni dall'alto (*Numeri*, XXVII, 1-11). Non è possibile immaginare che Mosè dovesse interpellare il Signor Iddio per ogni privata controversia o per ogni contesa civile o per ogni questione, sia pure di pubblica utilità. Forse egli non aveva pratica di costituzioni e di governi, cioè del sistema con cui vanno retti i grossi nuclei di popolazione, di quella che si potrebbe chiamare distribuzione di funzioni e di poteri, decentralizzazione amministrativa, e aveva conservato il costume della piccola tribù, del clan retto dal patriarca, dal capo-famiglia, responsabile di tutto il regime familiare e generale. Eppure esistevano anche fra gli Ebrei in Egitto gli anziani (*Esodo*, III, 16, IV, 29) ai quali doveva esser delegata qualche funzione giuridica d'ordine pubblico o privato. Forse l'istituto degli anziani non corrispondeva più alle mutate condizioni del popolo, che presentavano problemi più seri ed esigevano una maggiore imparzialità e uomini non legati a clientele o a interessi di tribù e di famiglie.

A Jetro, dunque, sembrò che fosse un falso metodo e richiedesse un grande spreco di forze ed un'immane fatica quello di stare *dalla mattina alla sera*, come doveva fare Mosè, ad ascoltare le querele di parte ed i casi privati, o a fare da paciere e da maestro all'interminabile folla che si accalcava presso la sua tenda, e che anche per il popolo, che doveva fare la fila e stare sotto il sole per ore intere in attesa di esser ricevuto e ascoltato, il sistema fosse antiquato, primitivo e quanto mai pesante ed incomodo. Era necessario che Mosè si limitasse a far da intermediario fra Dio e il popolo, ad adempiere all'altissima funzione di guida suprema, di profeta, di maestro, di legislatore, che nessun altro avrebbe potuto esercitare e, quanto al resto, cioè all'applicazione delle norme e delle direttive da lui promulgate e all'esercizio pratico della giustizia, lo deferisse a persone da lui nominate, che si distinguessero per doti di intelligenza, per virtù morali,

per illibatezza di costumi, per specchiata onestà, e fossero talmente disinteressate ed incorruttibili da dare pieno affidamento d'una perfetta imparzialità ed equità. Ci dovevano essere diversi gradi e classi di giudici in modo che ad ognuno fosse affidata una determinata sezione del popolo, più o meno vasta, secondo l'importanza delle funzioni che gli erano state assegnate; ci dovevano essere, secondo lo stile del testo, capi di mille, capi di cento, capi di cinquanta e capi di dieci. La terminologia è oscura e ha dato luogo a varie interpretazioni. La più antica è quella dei sapienti del Talmud, secondo i quali ad ogni dieci ebrei era addetto un capo, ad ogni cinque capi di dieci un capo di cinquanta e così di seguito. Tale metodo è sembrato inconcepibile alla mente filosofica e scientifica di Ibn Ezra (1092-1167), il quale osserva giustamente che a quel modo ci sarebbero stati 79 mila capi, vale a dire che un ottavo della popolazione ebraica avrebbe dovuto esser composto di personalità di primo ordine, dotate di grandi virtù morali e di rara dottrina e saggezza, ciò che sarebbe stato unanimemente impossibile; per cui egli riteneva che si chiamassero capi di mille quei giudici o capi che avevano alle proprie dipendenze mille funzionari o ufficiali giudiziari e così in proporzione per gli altri gradi. Secondo Abrabanel (1437-1508) si sarebbero dovute costituire varie corti di giustizia e cioè un tribunale supremo di mille membri, uno di cento, uno di cinquanta, ecc. Ralbag (Levi ben Ghereshon o Leone Ebreo - 1288-1344) e S. D. Luzzatto (1800-1865) intendono che il termine « capi di mille » va inteso nel senso di capi di molte migliaia e così successivamente, capi di varie centinaia, ecc.

Secondo Cassuto quelle cifre non van prese alla lettera, ma vogliono indicare vari gradi di autorità, l'uno superiore all'altro. Io oserò fare un'ipotesi e cioè che si debba trattare di una specie di terminologia d'uso militare, applicata al sistema giudiziario, senza che i numeri vi abbiano alcuna importanza o significato.

Buber scrive: « L'organizzazione era costituita non da unità organiche ma da unità matematiche di decine e le sue autorità consistevano in rappresentanti scelti e nominati dal capo carismatico. Il sistema amorfo di divisione per decine non si accorda mai colle forme genuine di vita di un popolo stabilito sul suolo; esso deriva da necessità utilitarie di spedizioni militari e di numerose carovane. Come tentativo per vincere l'anarchia degli israeliti erranti, questo sistema dovette sembrare adatto a Mosè insieme con una scelta severa di autorità, dopo che si convinse che l'istituto degli anziani si era dimostrato inadeguato » (M. BUBER, *Moses*, p. 99-100).

Quello che c'è di notevole in tutto il racconto non è solamente la nuova organizzazione della giustizia che doveva risparmiare insopportabili disagi tanto al popolo, fornendogli giudici più vicini, più dispo-

nibili e più pronti, quanto a Mosè, permettendogli di dedicarsi alle funzioni supreme di legislatore e di guida dopo che si fosse liberato dalla sua *corvée* quotidiana, ma è anche la candida sincerità del racconto stesso che non si fa scrupolo di dare ad un sacerdote pagano, ad un non-ebreo, per quanto suocero di Mosè, il merito della felice e saggia iniziativa d'una riforma così importante per il buon governo della società ebraica.

Il Cahen giudica strano (*singulier*) che un uomo come Mosè, allevato nelle scienze dell'Egitto, che uno dei più grandi legislatori dell'antichità, abbia avuto bisogno del consiglio altrui per una cosa che ai nostri giorni sembra tanto semplice. Ma è probabile che, per assumersi così gravi compiti, Mosè avesse avuto le sue buone ragioni e che la sua coscienza non gli avesse permesso di liberarsene se non per il suggerimento d'un uomo così rispettabile e competente quale era il sacerdote di Midiàn e dopo la dura esperienza fatta in quei mesi e dopo aver conquistato la fiducia del popolo e averlo avvicinato ed ascoltato anche nelle sue piccole cose e nei suoi problemi quotidiani.

La riforma fu adottata senza indugio da Mosè secondo il consiglio di Jetro, il quale subito dopo, congedatosi dal genero, se ne tornò alla sua città e funzione.

Mosè si riserbò dunque le cause più difficili, più complicate e più delicate, attuando quella che si chiamerebbe la decentralizzazione delle funzioni giudiziarie e lasciando al giudice comune, qualunque fosse, i casi più semplici. Non si capisce se fosse istituita una gradazione o una gerarchia fra i vari *sarim* o tribunali e se alla giurisdizione superiore più numerosa fossero demandate le cause in appello o l'esame dei casi più difficili; ad alcuni commentatori sembra che non si fosse creata una distinzione altro che per quanto riguardava Mosè (XVIII, 22, 26): il Cassuto ritiene invece che fosse sottintesa una graduatoria ascendente di funzioni, agli uni essendo demandate le liti familiari, agli altri le questioni sorte in un ambiente più vasto.

Era trascorso un mese e mezzo dall'uscita dall'Egitto, si era cioè nel mese terzo del calendario nazionale, quello che poi si chiamerà col nome di Sivan, ed era precisamente il primo del mese. Gli Ebrei erano giunti nel deserto del Sinai venendo da Refidim; « regione austera e grandiosa, che il genio d'Israele doveva collocare in prima fila fra i luoghi santi dell'umanità. Il massiccio del Sinai, formato di granito scuro, che il sole, il quale indora ogni cosa, bagna da secoli senza penetrarlo, è uno dei fenomeni più singolari della superficie del globo. E' l'immagine perfetta di un mondo senz'acqua come ci figuriamo la luna o qualunque altro corpo celeste privo di atmosfera. Di tutto quanto costituisce la natura — il sole, le nubi, l'acqua, l'albero, la verdura,

l'uomo, l'animale, — qui non c'è altro che la pietra, striata da filoni di metallo, condensata talvolta in gemme risplendenti, sempre ribelle alla vita, ch'essa soffoca tutt'intorno a sè stessa. Ma in nessun altro luogo la luce è così intensa, l'aria così trasparente, la neve così accecante. Il Sinai è una cosa unica, un accidente isolato, un trono, un piedistallo per qualche cosa di divino». (RENAN, *Hist. p. l'Israel*, I, 132-185).

Giungendo al Sinai ci troviamo di fronte all'episodio più solenne, più alto, più caratteristico di tutta la storia ebraica, al fatto più ricco di effetti morali e di ripercussioni ideali nella storia dell'Umanità: alla promulgazione del Decalogo, sintesi inarrivabile di principi morali e religiosi e alla proclamazione d'Israele quale nazione sacerdotale, quale popolo di santi, quale società distinta per virtù etiche, per purezza di costumi, per disciplina morale, per superiore credenza, per fede nell'unità di Dio e dell'umana specie, per un sistema di vita che doveva essere segno e vessillo di elezione ed esempio e modello per le genti.

Il racconto si apre con un'allocuzione solenne, poeticamente lirica nella sua semplicità cristallina, che Dio tenne a Mosè, incaricandolo di riferirla al popolo, schierato nella valle di fronte alla montagna.

« Voi avete veduto ciò che Io ho fatto agli Egiziani, come Io vi ho sollevato su ali di aquile e vi ho condotto fino a Me. Ora, se ascolterete la Mia voce ed osserverete il Mio patto, voi sarete per Me una cosa preziosa, al di sopra di tutti i popoli, perchè la terra (l'umanità) è tutta Mia; voi sarete per me cioè un regno di sacerdoti ed una nazione santa ».

Tutta l'epopea egiziana e tutto il destino d'Israele sono riassunti in questo breve discorso, nel meraviglioso svolgimento che la prima aveva avuto e nella sua causa e nei suoi fini, che sono i fini della storia ebraica, la quale si innesta nella storia dell'umanità. La libertà egiziana non era stata uno dei soliti eventi che si verificano nella storia di tutti i popoli che combattono per la loro indipendenza, lasciano sui campi di battaglia la loro balda e migliore gioventù e spesso soccombono alla forza del numero e alla violenza delle armi, o che, pure essendo stati sottomessi, sono rimasti nella loro terra e poi, dopo molti anni, sono finalmente riusciti a riconquistare la loro autonomia. « Che un popolo sia soggiogato e ridotto nella più dura schiavitù è un fatto che accade spesso, ma non si dà altro esempio nella storia che un'orda di schiavi sia riuscita con immenso sforzo, come hanno fatto gli Ebrei, a risollevarsi e a riconquistare la libertà e l'indipendenza e a restaurare la sua specifica cultura e la sua compagine nazionale. Per questo nell'idea dei profeti e dei rabbini l'uscita dall'Egitto occupa un posto così eccezionale ». (M. LAZARUS, *Die Ethik des Judentums*, I, 175).

E non era neppure un avvenimento narrato nei libri delle storie o tramandato a voce da epoche lontane e che poteva quindi essere stato inventato o esagerato o abbellito dalla fantasia popolare o dalla immaginazione letteraria e poetica degli scrittori; era un fatto vissuto da loro stessi ed a cui essi avevano assistito personalmente. Era stata una passeggiata, era stato un magnifico volo quello che li aveva condotti dalle fabbriche di mattoni di Góshen, attraverso il deserto e il mare, fino alle falde del Sinai, come se un esercito di aquile li avesse trasportati sulle prodigiose ali, in un baleno, senza colpo ferire e senza nessuna perdita. « L'aquila porta i suoi nati sulle ali, mentre gli altri volatili, temendo l'assalto dei più rapaci di loro che volano più alto, li portano tra i piedi; l'aquila che non teme altro che l'uomo, il quale solo può colpirla colle sue frecce giacchè nessun altro uccello le vola sopra le spalle, se li porta sulla schiena, pensando che è meglio che la freccia colpisca lei piuttosto che i suoi piccoli figli; così ho fatto Io allorchè l'Angelo che vi precedeva si è spostato di dietro e la colonna di nubi che era davanti si è collocata fra voi e l'esercito egiziano, ricevendo così in vece vostra i colpi che vi venivano lanciati dal nemico ». Così Rashi spiega la metafora. Altri interpretano la figura dell'aquila notando ch'essa vola più alto di tutti gli uccelli e non li teme, mentre essi temono lei, allo stesso modo che Dio regna sulle cose e sugli uomini con una illimitata potenza e provvidenza delle quali gli Ebrei hanno in così straordinaria misura beneficiato; oppure come l'aquila percorre spazi non valicabili da altri ed inesplorati, così gli Ebrei sono condotti per vie nuove ed altissime fino alle cime più inattese dell'idea, fino alla presenza di Dio.

La metafora dell'aquila è ripresa nell'ultima cantica di Mosè con altro metro, con un motivo ancora più gentile e con un accento quasi materno.

« Come l'aquila veglia sul suo nido,
volteggiando sui suoi uccellini,
e poi stende le ali, li prende,
e li solleva sulle sue penne,
così l'Eterno li condusse solo,
non avendo con sè alcun Dio straniero,
gli fece valicare i luoghi più elevati della terra,
lo nutrì delle messi dei campi... ».

(*Deut.*, XXXII, 11 segg.)

Buber vuol vedere nell'immagine dell'aquila qualche cosa di più che una felice metafora. « Base del paragone non è la velocità delle aquile o la loro forza, che sarebbe una introduzione più adatta al primo manifesto di Dio al popolo raccolto; in quel momento qualche cosa

d'importanza fondamentale, concernente le relazioni storiche fra l'Eterno e Israele doveva trovare la sua espressione attraverso la figura adoperata nel discorso. Questo si risolve in un'immagine che è evidentemente troppo scarna per essere pienamente capita da noi, mentre coloro che l'udirono o la lessero per primi ne afferrarono certamente il senso. Più tardi si deve essere creduto desiderabile spiegarla allargandola ed un commento poetico che, a quanto è lecito immaginare, rispecchia l'idea tradizionale ed è contenuto nella cantica di Mosè, dove si ha l'elezione, la liberazione e l'educazione tutte in una volta». (M. BUBER, *Moses*, 102).

A noi pare che non ci sia bisogno di ricorrere alla cantica di Mosè per intendere nella sua pienezza la figura dell'aquila che costituisce il preludio al decalogo, perchè qui c'è non solo l'idea della libertà, ma, anche quella della sollecitudine con cui è stata effettuata; c'è chiaramente enunciato lo scopo per cui il riscatto è stato compiuto, cioè la volontà, il desiderio di avere vicino a sé il popolo destinato ad essere il prediletto, a patto che seguisse l'insegnamento di Colui che lo aveva redento e portato a volo sulle sue ali. La differenza è che qui siamo all'alba della prova e della vicenda e c'è la speranza che al volo delle aquile segua la marcia intelligente sulle vie diritte; nella cantica di Mosè la speranza appare alquanto delusa; qui l'aquila è assunta a figurare un mezzo di salvezza e di trasporto rapido e sicuro in più spirabile atmosfera, grazie al quale Israele veniva sottratto al « crogiuolo di ferro », all'inferno della « casa degli schiavi » e condotto in un luogo dove sarebbe stato curato ed educato e dove, avendo riacquistato colla libertà la sua dignità umana, avrebbe potuto adempiere al suo alto compito nella storia degli uomini; là l'aquila rappresenta un momento successivo di cui il primo è la premessa necessaria, cioè la altissima madre, la divinità intenta a educare il popolo ancora bambino e inesperto, che non ha messo le ali, ma che è però destinato a sollevarsi sulle altre nazioni come aquila vola.

Nel suo discorso Dio formula, quale preludio al Decalogo, le clausole del patto che propone al popolo: da un lato stanno l'elezione e la predilezione, dall'altro l'adempimento da parte dell'eletto dei doveri contenuti nella legge: gli Ebrei sarebbero diventati un « Regno di Sacerdoti e una nazione santa », purchè avessero adempiuto al patto. Ciò che si chiede al popolo è chiaro; meno chiaro è il significato della formula: una cosa preziosa, « un tesoro speciale » (*segullah*), « un regno di sacerdoti e nazione santa » (*mamlékheith cohanim ve-goi qadòsh*). *Segullah* vuol dire patrimonio (*peculium*), ciò che uno possiede di proprio e di più caro, gli oggetti preziosi e rari, che soltanto i re possono procurarsi (*Kohelèth*, II, 8), ed è sinonimo di *nachalah* (retaggio, possesso) come è pure per il Signore il popolo d'Israele (*Isaia*, XIX, 25).

Tutti i popoli (tutta la terra) sono patrimonio di Dio; Israele sarà fra tutti il più caro, se sarà il più obbediente, il più virtuoso, il più giusto e quindi adempirà alla funzione più delicata e più preziosa che possa essere esercitata da un popolo, quella di servir di esempio e di modello agli altri e di attuare il destino per cui l'uomo è stato creato. Gravissimo impegno che richiede grandi rinunzie e grandi sacrifici, per cui quella che è chiamata elezione è in sostanza una dura elezione, come quella di chi in una battaglia fosse scelto per un'azione pericolosa che può costare la vita.

« Regno di sacerdoti » vuol dire una collettività di cui Dio è il Re e i cui membri sono i suoi ministri, gli esecutori dei suoi ordini, i suoi cittadini più vicini e i più familiari. « Voi sarete chiamati — dice Isaia (LXI, 6) — sacerdoti dell'Eterno, ministri del nostro Dio », ai quali spetterà la funzione spirituale di esser cioè di guida e di ammaestramento agli altri popoli che sono, per seguire lo stile figurato della Bibbia, il laicato dell'Umanità. Non si tratta però di costituire un cenacolo mistico, un ordine religioso, dedito solo agli esercizi spirituali, alla contemplazione, agli studi teologici, ma di essere una nazione superiore, distinta (*qadòsh*) dalle altre nazioni sorelle, per qualità e attività umane non comuni. *Cohen* non è sempre il titolo di una carica religiosa, ma di un ufficio di grande responsabilità, quale quello di ministri di un monarca: i figli di David, che in II Samuele (VIII, 18) son chiamati con il termine apparentemente religioso di *Cohanim*, vengono invece in I Cronache (XVIII, 17) chiamati con un vocabolo che lo traduce perfettamente, ma gli toglie qualunque qualità sacerdotale: *rishonim* (i primi). Il mondo è l'impero di Dio, di cui uno dei Regni è Israele, il quale aveva in terra il suo Re, David; e allo stesso modo che David aveva i suoi *Cohanim*, i suoi ministri, i primi personaggi o funzionari della sua monarchia (*mamlachah*), così Dio (il *malchuth Shamajm*) ha i suoi *cohanim*, il suo potere esecutivo rappresentato dai figli d'Israele, non quali individui, ma come collettività, non quali sacerdoti d'una chiesa, ma come sacerdoti d'un'idea, d'un sistema di vita che si realizza in terra, nei campi, nelle officine, nella scuola, nella famiglia, nella società nazionale e in quella umana e nella storia di questo mondo.

La proposta del patto fu accolta con irresistibile unanime entusiasmo dal popolo al quale Mosè l'aveva comunicato: « Noi faremo tutto ciò che l'Eterno ha detto ». Ottenuta l'adesione popolare con una specie di plebiscito democratico, Dio annunciava la sua prossima Rivoluzione, il suo Discorso della Corona, il programma del Regno che sarebbe stato proclamato pubblicamente, sotto il cielo, davanti all'assemblea generale di tutta la gente ebraica raccolta alle falde del monte. Non è la promulgazione di una dottrina misteriosa, esoterica, riserbata

ad una ristretta, privilegiata, segreta cata sacerdotale, come in Egitto, ma è la proposta di una norma di vita, di un ordinamento sociale validi per tutti, uomini e donne, dotti e ignoranti, ricchi e poveri. Alla rivelazione della Legge parve partecipasse tutto il creato con le più strepitose musiche celesti, coi più impressionanti fenomeni naturali: tuoni e lampi che tempestavano e brillavano nel cielo fosco per la spessa nuvolaglia, calata fino ad avvolgere il monte il monte stesso scosso dal terremoto, mentre dalla sua cima si sprigionavano fiamme e fumo come da un vulcano in piena eruzione. Di questa imponente teofania è rimasta una profonda eco nella poesia ebraica biblica, nel Pentateuco stesso (*Deut.*, XXX, 2), nella cantica di Debor (*Giudici*, V), nei Profeti (*Habaquq*, III, 3); nei Salmi (LXVIII, 8-9; LXXVII, 17), tanto essa dovette riuscire impressionante all'anima e ai sensi degli Ebrei che vi furono presenti nella grande giornata del 6 di Sivan.

I Dieci Comandamenti che furono proclamati dalla cima del Sinai sono noti a tutti gli uomini, sebbene noi siano stati mai attuati in tanti secoli nella vita privata e pubblica, nei pensieri e nelle azioni di nessun individuo o popolo.

« La promulgazione sinaitica ci sembra l'avvenimento più importante della storia. È il primo canone della vera civiltà, il punto di partenza di un'era di verità. Per la prima volta ascoltiamo una proposizione filosofica proclamata solennemente davanti ad una grande moltitudine. L'esistenza di un Dio non limitato nello spazio, senza forma, questa verità fondamentale di ogni credenza, altrove timidamente articolata ad alcuni iniziati, nell'oscurità del Santuario, è annunciata qui con voce di tuono, a cielo aperto, dinanzi ad una nazione riunita; a questo principio divino sono ricollegate tutte le esigenze della coscienza, gli atti del culto, gli atti del governo. Ecco ciò che è stato proclamato davanti agli Ebrei più di tremila anni fa, allorché il resto dell'universo era immerso tutto nelle tenebre della più grossolana idolatria; da questa missione mosaica datano tutte le fedè religiose che hanno una base di verità. Qualunque sia ormai la sorte che la Provvidenza ha riservato a queste credenze, il rispetto e l'ammirazione non cesseranno mai di circondare l'imperituro nome di Mosè ». (S. CAHEN; *La Bible*, II, 86).

I primi tre Comandamenti concernono Dio e i nostri rapporti col l'Essere eterno e infinito; sono l'espressione del più assoluto monoteismo, dell'idea di un Dio Unico, non rappresentabile sotto alcuna forma o figura e della esclusione o negazione di ogni altra deità e quindi del divieto di culto verso qualsivoglia persona o cosa. Dio è presentato nel primo Comandamento, o meglio nella prima proposizione, nella sua manifestazione storica, nella sua qualità ed azione di liberatore, anziché nella sua qualità di creatore degli esseri e delle cose. Il primo Comandamento non ha quindi la forma di un articolo di fede. Non

dice: credi nell'esistenza di Dio. Non c'era infatti alcun bisogno di esigere o di raccomandare un atto di fede che implica l'impossibilità di una dimostrazione razionale incontrastabile, giacché Dio, dopo aver dato prove ineccepibili e, possiamo dire, clamorose della Sua esistenza, era presente per quanto invisibile colle sue dieci parole o proposizioni (*Asèreth ha-dibberòth*). La sua azione redentrice era una prova irrefutabile non solo della Sua realtà, ma anche della Sua potenza, della Sua giustizia, della Sua provvidenza, della Sua bontà. Ci sembra dunque oziosa la discussione che si è fatta da Maimonide in poi per decidere se il primo articolo del Decalogo è un articolo di fede, è un imperativo teologico e quindi se la Torah impone la fede o no. C'era forse bisogno di proporre o di imporre un principio di fede o un dogma quando si era di fronte ad una luminosa realtà vissuta personalmente da milioni di cervelli, di occhi e di orecchi?

Il secondo Comandamento esclude qualunque altra deità e quindi è l'espressione categorica del più assoluto monoteismo. Non solo però non si deve immaginare o credere che esistano altri dei su nel cielo, dove il paganesimo collocava una quantità variopinta di divinità, maschili e femminili e che l'umana fantasia poteva moltiplicare e figurare all'infinito, ma non si devono considerare come divinità i corpi celesti, gli animali, le piante, gli oggetti della terra e dell'acqua, tutto ciò insomma che si trova in qualunque parte dell'Universo. Non si devono neppure riprodurre gli esseri o i corpi esistenti mediante la scultura o la pittura, per render loro culto, anche se quelle immagini possono dirsi rappresentazione figurata di idee filosofiche o di concetti morali. Nessuna cosa o idea può competere o esser posta sullo stesso piano o meritare la medesima adorazione dell'Unico Dio, al quale si farebbe offesa se al suo fianco si ponesse un uomo o una donna, un animale o un corpo celeste. Questo geloso concetto di Dio è una delle più precipue caratteristiche dell'idea d'Israele. « Se mi si presentasse quel pagano che chiese che gli si insegnasse tutta la Torah mentre rimaneva ritto sopra un piede solo, io gli direi: — Non ti fare alcuna statua o figura. In questo divieto consiste tutta la Torah. Il resto non ne è che il commento. Poiché carattere fondamentale della dottrina giudaica, per cui si distingue da tutte le altre dottrine, è la sua tendenza assoluta ad innalzare la coscienza religiosa e morale al di sopra di ogni forma sensibile limitata ed a porla in un contatto immediato con l'ideale astratto privo di qualsiasi figura. Solo l'ebraismo non è legato ad una figura umana considerata quale ideale della perfezione assoluta e la credenza nella quale è elemento essenziale della religione che, senza di essa, non esisterebbe. L'ideale della perfezione assoluta per l'ebraismo è Iddio solo ». (ACHAD HAAM, *Al Bivto*, trad. italiana; 1927; pp. 156 segg.).

Questo carattere schivo di immagini della religione d'Israele parve incomprendibile e indigesto ai greci e ai latini, per cui gli Ebrei passarono per adoratori delle nubi (*Nil praeter nubes et coeli numen adorant*, come scriveva Giovenale nella satira XIV). « La religione degli Ebrei, priva di immagini, parve ai pagani mancare di gusto e di bellezza, allo stesso modo che per gli Ebrei erano oggetto di orrore l'antica idolatria e la mitologia pagana. All'uomo pagano comune che vedeva nella statua della sua divinità un essere animato, l'ebreo che pregava faceva la medesima impressione d'un uomo che parla a sè stesso o al cielo (da cui il latino: *coelicolae* per indicare gli Ebrei che pregavano il Cielo). L'ellenismo combattè a lungo contro la concezione di un Dio unico, invisibile, separato dagli uomini da un velo impenetrabile; gli Ebrei sembrarono ai greci gente « senza Dio » che voleva abolire gli Dei e spogliare i templi di tutte le rappresentazioni sensibili ». (S. DUBNOW. *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, II, 495).

Questo orrore, questa avversione radicale del monoteismo ebraico per qualunque forma di idolatria o per qualunque rappresentazione materiale della divinità incorporea sono espressi col termine antropomorfo di *Dio geloso* col quale si sottolinea l'intolleranza, la repugnanza, l'inammissibilità di qualunque maniera di paganesimo e di adorazione delle cose e delle immagini, all'infuori dell'Unico e solo Dio, allo stesso modo che si chiama *geloso* il marito il quale non soffre che altri prenda il suo posto nel cuore della moglie. « Onore ai grandi Profeti d'Israele! In un mondo in cui gli dèi andavano confondendosi in un bacchanale universale, gli Ebrei hanno mantenuto il culto del Dio locale, del Dio stretto; abbastanza locale per essere universale, stretto come l'Universo. Il mondo sarebbe stato irrimediabilmente perduto colla sconfitta del monoteismo mosaico; e se i nostri pensatori e i nostri poeti comunicano ancora in una specie di orazione universale, se il cielo si stende paternamente su tutte le nazioni che popolano la faccia della terra, se l'amore della verità e l'amore del prossimo si impongono ad ogni uomo onesto, noi dobbiamo questi benefici ad una stirpe di nomadi inquieti e segreti che trasmisero all'umanità questa serena e suprema benedizione, un Dio geloso ». (G. K. CHESTERTON. *L'Uomo eterno*, Parigi, 1928, p. 145).

L'ultima proposizione del secondo Comandamento minaccia ai colpevoli di idolatria una pena che si estende ai figliuoli, ai nipoti e ai pronipoti, fino alla quarta generazione, mentre la divina benevolenza verso gli uomini obbedienti alle norme rivelate è promessa fino alla millesima generazione. Parrebbe ad una lettura superficiale che da un lato Dio facesse ricadere sui discendenti le colpe dei padri e degli avi e dall'altro riversasse i meriti e il premio delle virtù degli antenati sui posterì loro per infiniti secoli. Ma poichè, come abbiamo veduto

più volte, si fa risalire a Dio la causa prima ed essenziale di tutto quanto accade nel mondo, anche se le origini devono ricercarsi nell'uomo ed anche se non si tratta che di una conseguenza necessaria ed inevitabile della sua condotta, così qui gli effetti dannosi che derivano alla salute fisica e spirituale degli uomini e della società dalle false credenze e dai riti immorali del paganesimo, come le benefiche conseguenze che sono il prodotto naturale delle pure concezioni e dell'onesta vita dei credenti nel Dio unico, vengono attribuite da un lato alla giustizia punitrice e dall'altro alla carità di Dio medesimo. Se ciò si riferisca all'individuo singolo e alla discendenza o alla nazione intera colle sue infinite generazioni, non fa differenza alcuna; che si tratti di una eredità di mali fisici o di tendenze e di vizi morali da un lato e di salute e di retto uso dell'intelletto in virtù dell'esempio paterno e di un modo di vita superiore dall'altro, è tutt'uno. Il fatto non cambia e può essere constatato nella storia e nell'esperienza quotidiana. Si noti poi che il castigo è dato a coloro che hanno Dio in odio e la carità è riserbata a quelli che Lo amano.

Il terzo Comandamento proibisce di pronunziare il nome di Dio per asserire il falso o per sostenere e appoggiare affermazioni poco serie o ipocrite o frivole, quasi che si chiamasse Dio a testimonio delle nostre menzogne o delle nostre dichiarazioni vane, banali o volgari, anche quando fossero vere. Per cui è vietato di giurare nel Nome di Dio non solo per affermare, per esempio, che una colonna di marmo è d'oro, ma anche per sostenere che un albero è un albero. Anche il semplice *sì* e il semplice *no* sono giuramenti, dicono i Rabbini, senza che ci sia bisogno di fare intervenire Dio nelle nostre contese o divergenze.

A Dio che è non solo redentore d'Israele ed agente nella storia, ma che è anche il Creatore dell'Universo, deve essere dedicato, secondo il quarto Comandamento, un giorno della settimana, che è il giorno destinato al riposo, *Shabbath*, fino dalle età primitive. *Ricordare* il giorno del sabato può essere inteso alla lettera come di una istituzione antica che era stata di recente riconfermata nella sua pratica osservanza in occasione della manna. Anche allora il sabato era stato *ricordato* come un giorno di riposo già noto e in un primo tempo spontaneamente osservato, sebbene subito dopo trasgredito per avidità o per peccato di gola o per poca fede. Il sabato deve essere *santificato*, ciò che ebraicamente vuol dire: considerato e celebrato come una giornata *distinta* dalle altre, *segnalata* per il suo carattere speciale, per una sua dignità più alta e tutta spirituale. Esso deve essere prima di tutto consacrato al riposo dalle fatiche consuete, dalle cure materiali, dai pensieri della vita a cui sono dedicati gli altri sei giorni. Perchè la Scrittura dice, come di un dovere a cui nessuno deve sottrarsi: « Sei giorni

lavorerai e farai ogni tua opera, ma nel settimo giorno, che è sabato per il Signore tuo Dio, non farai nessun lavoro nè tu, nè tuo figlio, nè tua figlia, nè il tuo servo, nè la tua ancella, nè il tuo bestiame, nè il tuo forestiero che si trova nelle tue città ». Se il riposo è diritto e dovere di ogni persona di qualunque età, sesso e condizione, il lavoro è un dovere, un compito, una funzione e una missione (*melachàh*, parola che deriva dalla medesima radice da cui viene la parola *malàch* angelo, colui cioè che adempie ad un mandato o ad un ufficio). Non si capirebbe il riposo senza un antecedente lavoro o fatica; ma, dopo i sei giorni di lavoro ci dev'essere un giorno in cui l'uomo è libero dalle schiavitù materiali e può dedicarsi a pensieri ed a sentimenti d'un ordine superiore, a ricreazioni più dolci e piacevoli. Nelle società d'ogni tempo e luogo c'è stato sempre chi ha lavorato tutti i mesi dell'anno, tutti i giorni del mese, tutte le ore del giorno e talvolta anche una parte di quelle della notte, e chi invece è stato sempre in ozio godendosi e sfruttando le fatiche degli altri. Non così, almeno teoricamente e legalmente, doveva essere nella società ebraica. Secondo il quarto Comandamento ha diritto al riposo sabbatico tanto il padre quanto i figli, tanto il padrone quanto i servi e le bestie, tanto il cittadino quanto il forestiero.

« Si è voluto rimproverare al Decalogo di presentare la legge morale come un comando del legislatore. Ma sta appunto in questo il suo carattere precipuo: nessuna separazione fra la religione, la legge morale e la legislazione civile. Il sabato, che ha sostituito le innumerevoli feste egiziane della natura è legato alla creazione, come appare nella cosmogonia mosaica. E il fatto che gli schiavi godono egualmente del giorno di riposo, implica l'accesso di tutti gli uomini al regno di Dio quale ora si concepisce; una specie di emancipazione dalla servitù della persona umana ». (L. DE RANKE, *Weltgeschichte*, I, 35).

« L'istituzione più propizia alla conservazione dei canti e delle leggi di Mosè era senza dubbio quella del sabato, perchè soltanto grazie ad essa quest'immenso tesoro di poesia è giunto fino a noi. Grazie al sabato, la più fertile idea che mai sia stata data all'umana specie, cioè l'idea del Creatore del mondo, si è confusa e perpetuata per mezzo di canti e di preghiere col ricordo dei benefici accordati da Dio alla nazione. Grazie al sabato, si leggevano e commentavano in comune, più o meno bene, i Libri dell'antica Legge. L'istituto del sabato servì quale punto d'appoggio alla cronologia, alla lettura, alla Scrittura, alla storia, all'organizzazione pubblica, alle idee antiche e alle speranze nuove, in una parola a tutto ciò che costituisce la civiltà di un popolo. E' naturale quindi che i profeti si siano serviti dell'immagine del sabato per abbellire i loro sogni dorati sulla felicità futura e sulla libertà eterna e che abbiano cantato il trionfo e la eterna letizia

in base all'idea del sabato ». (J. G. HERDER, *Vom Geist d. ebr. Poesie*, 1783).

« Chiunque abbia avuto occasione di conoscere ai giorni nostri la vita intima delle famiglie ebraiche che osservano la Legge dei padri con sincera pietà e con rigidità assoluta sarà rimasto sorpreso dalla pienezza di gioia, di gratitudine e di luce solare non sognata neppure da un estraneo, suscitata dalla Legge nella casa ebraica. Tutta la famiglia gioisce nel sabato, celebrato con rara soddisfazione, non solo come giorno di riposo ma piuttosto come giorno di letizia ». (KITTEL citato da HERTZ).

« Secondo i farisei, la Torah fu rivelata all'uomo per sua guida e suo beneficio e non rappresenta un gruppo di leggi che gli sono imposte. In base a questo principio, il sabato, che è uno degli istituti della Legge, fu dato all'uomo perchè possa godersi il suo riposo e gioire in esso, ma l'uomo non è dato al sabato perchè ne sia lo schiavo e soffra per causa sua. Per adoperare l'antica espressione dei Maestri farisei: « Il sabato è dato a voi e non voi siete dati al sabato » (*Mekhiltà*). Quest'idea dello scopo del sabato i Farisei la trovano espressa nelle parole del Profeta: « Tu chiamerai il sabato una delizia, e ti delizierai nel Signore » (*Isaia*, LVIII, 13-14); ciò che significa che si deve avere la casa gioconda, calda, piena di luce ». (J. Z. LAUTERBACH, *The Pharisees and their Teachings in Rabbinic Essays*, 1951, p. 122-123) e che il Sabato non dov'essere trascorso nell'oscurità e nell'immobilità come lo volevano i Sadducei, i Samaritani ed anche i Caraiti fino al XIV secolo.

Si è preteso che il sabato ebraico fosse un'imitazione o una derivazione del Shabbatu babilonese, dal quale invece diversifica in modo assoluto per lo spirito ed il carattere, anzi ne è il perfetto opposto. Mentre quella babilonese era una giornata *tabù* o nefasta, il sabato ebraico « è ricco di piacevoli attività spirituali ed intellettuali, che ristorano l'anima e le fanno pregustare la beatitudine e la gioia del mondo futuro: *Shabbath meen olam ha-bà* » (J. Z. LAUTERBACH, *Jewish Ritual and Folklore*, I, c. p. 439, studio interessantissimo ed ampio, dalla pag. 437 alla pag. 470, in cui il giorno sacro è illustrato nel suo significato, nei suoi usi e nelle sue cerimonie).

La ragione per cui è istituito il riposo sabbatico, secondo questa prima versione dei Dieci Comandamenti (l'altra si trova in Deuteronomio, V, 12-16), è il ricordo commemorativo della creazione del mondo compiuta in sei giorni e della successiva consacrazione del settimo giorno (*Genesi*, II, 1-3) che ne celebrava il compimento. E' un modo nobilissimo per celebrare da parte dell'uomo la benefica potenza di Dio che gli ha donato tante naturali bellezze dalle quali egli trae i suoi alimenti ed attinge tante soddisfazioni.

Dopo Dio, autore di tutto l'Universo, l'ebreo deve provare amoroso rispetto per coloro che gli hanno dato la vita e lo circondano di tante affettuose cure. Se l'uomo non rispetta i suoi genitori non sarà nè una persona morale ed onesta nè un buon cittadino. La prima esperienza di vita associata e la prima dimostrazione di disciplina, di sentimento del dovere e di animo riconoscente avvengono nel seno della famiglia, i genitori sono gli esseri coi quali veniamo prima di tutti a contatto ed ai quali siamo debitori dei massimi benefici e sacrifici. Un popolo i cui figliuoli non adempiano a questi elementari obblighi e calpestino i sensi d'affetto e di rispetto più naturali che esistono al mondo, è un popolo destinato a perire senza onore e senza rimedio.

Questo è il concetto informatore del V Comandamento.

I tre seguenti Comandamenti, VI, VII, VIII, impongono: il rispetto della vita umana (*non uccidere*); il rispetto dell'onore e della pace del focolare altrui e della intangibile dignità della donna che appartiene ad altri, il dovere di ciascuno dei coniugi di non profanare la santità del legame coniugale e di mantenere inviolata la fedeltà reciproca (*non commettere adulterio*); il rispetto della proprietà altrui (*non rubare*).

I tre comandamenti nella loro aurea incomparabile brevità riassumono tutti i mali che l'uomo può fare al suo prossimo, in una innumerevole quantità di forme e di maniere; si può uccidere anche senz'armi e senza violenza, offendendo, tormentando, opprimendo, perseguitando qualunque essere umano; si può turbare la pace delle famiglie e contaminare l'animo della donna anche senza commettere un vero e proprio crimine di adulterio, perchè « si può commettere un adulterio perfino col solo sguardo », come dice una sentenza rabbinica; si può rubare senza attentare all'altrui proprietà direttamente, per es. defraudando l'operaio della mercede che gli spetta, adulterando i pesi e le misure, od usando quei mille sotterfugi nel commercio coi quali si toglie all'altro un parte piccola o grande del suo avere.

Oltre che colle azioni aperte e positive si possono commettere gravi colpe che rasentano perfino l'omicidio, a) per mezzo della parola, cioè con una falsa testimonianza, mediante la quale si può togliere la libertà, l'onore, la proprietà, la vita ad un innocente e gettare la sventura più irrimediabile sopra un'intera famiglia, sopra un'intera comunità o società; perciò è vietato col IX Comandamento di *attestare il falso* a danno di una qualunque persona; b) per mezzo di quell'atto tutto interno che non si manifesta neppure colla parola ed è il desiderio dell'altrui possesso, qualunque sia, possesso della casa, della donna, del servo o della serva, del bue o dell'asino appartenenti ad altri, perchè, oltre esser segno di invidia e di cupidigia, può esser la spinta e la premessa ad azioni peccaminose fino a quelle tre condannate sopra, cioè all'omi-

cidio, all'adulterio, al furto. C'è dunque nei Dieci Comandamenti un ordine e una graduatoria che meritano di essere segnalati: i 3 primi si riferiscono a Dio, ed investono le basi fondamentali dell'idea ebraica e ne costituiscono l'originalità; il 4° rappresenta l'anello di congiunzione fra l'Essere unico ed incorporeo e la società ebraica che ne celebra spiritualmente la Potenza creatrice; il 5° si riferisce a quell'altra base della vita ebraica e d'ogni società umana che è la famiglia e a quegli esseri datori di vita a cui, dopo Dio, si deve prestare affettuoso rispetto; il 6°, il 7° e l'8° conducono dalla piccola cerchia familiare alla più vasta società degli uomini di cui ci deve essere sacra la vita, l'onore e la proprietà, sicchè ogni atto positivo che li violi in qualunque misura dev'essere evitato; il 9° condanna, dopo le azioni, la parola come strumento con cui si può attentare a quelle tre cose sacre e inviolabili; l'ultimo, il 10°, condanna, dopo l'azione e dopo la parola, il sentimento impuro e disonesto che, per quanto non sia perseguibile come tale, pure può esser la causa prima di cattive azioni.

Va notato poi che i Dieci Comandamenti non sono nè articoli di credo religioso, nè di codice civile o penale, ma sono norme quasi tutte negative contro concezioni, sistemi di vita, degenerazioni morali, vizi sociali da cui l'umanità era inquinata a quei tempi e da cui continua ad essere inquinata anche oggi, imperturbabilmente, nonostante le fedi religiose, le filosofie spiritualistiche, la predicazione morale, le leggi e i tribunali. (E' da consigliarsi ancora, dopo tanti anni, la lettura dell'opera *Il Decalogo commentato in dieci discorsi* tenuti da diversi oratori a Firenze nel 1926 e pubblicati prima nella *Rassegna Mensile d'Israel* (anni 1, 2, 3 e 4) e poi in volume nel 1930).

Un breve discorso che Mosè ebbe l'incarico di riferire al popolo costituisce come un'appendice o una postilla alle Dieci Proposizioni. Esso diceva press'a poco così, se noi sappiamo parafrasarlo: « Io non ho avuto bisogno che voi mi costruite un tempio o un altare affinché, attratto dalle vostre preghiere o dalle vostre cerimonie, dalle vostre offerte cruenti o dai vostri sortilegi, io vi apparissi sotto qualsiasi forma. *Io vi ho parlato dal Cielo*, senza essere chiamato da nessun vostro rito e senza che nessuna immagine materiale vi sia comparsa dinanzi, *perchè io non ho figura e non posso essere rappresentato sotto nessuna forma. Perciò io non voglio che mi facciate statue o simulacri d'oro o d'argento*, non voglio monumenti sontuosi o edifici di marmo o templi come quelli che avete veduto in Egitto. *Mi basta un semplice altare di terra sul quale potrete offrire i vostri olocausti e i vostri sacrifici di pecore o di buoi perchè, in qualunque luogo mi invociate, io sarò presente per esaudire i vostri voti e benedire le vostre opere. Se poi vorrete dedicarmi un altare di pietra, non dovrete costruirlo con pietre lavorate, perchè, alzandovi lo scalpello, che è uno strumento di ferro come la spada, per scolpirne le forme levigate, voi lo profane-*

reste. A questo semplice, rozzo altare tu dovrai avvicinarti fisicamente e moralmente puro, lasciando alle impudiche genti idolatre i costumi indecenti dei loro riti abbominevoli ».

Ecco il semplice programma del culto che Dio proponeva al popolo d'Israele, culto che non imponeva nè templi, nè sacrifici, nè pompe di statue e d'altari, anzi ne disdegnava la costruzione e l'usanza. Per cui affermava una verità rigidamente storica il Profeta Geremia in quella sua frase che con tanto lieta incomprendione è stata accolta dagli abolizionisti della Legge e che diceva: « Io non ho parlato ai vostri padri nè ho ordinato loro, nel giorno in cui li ho tratti dal paese d'Egitto, nulla che avesse rapporto con olocausti e sacrifici, ma questo io ho comandato loro: Ascoltate la mia voce ed allora io sarò per voi quale Dio e voi sarete per me quale popolo, allorchè avrete percorso tutta la strada che io vi indico per il vostro bene » (*Geremia*, VII, 23). In questo periodo il profeta riassume con una chiara sintesi i due discorsi indirizzati da Dio al popolo presso il Monte Sinai, quello precedente alla promulgazione dei Dieci Comandamenti (XIX, 4-7) e quello immediatamente seguente (XX, 20-23) che cominciano tutti colle parole *attém reithem* (voi avete veduto) e si appellano cioè ai fatti a cui gli Ebrei avevano assistito *de visu* e che dovevano aver valore non solo per l'età di Mosè, ma anche per quella di Geremia e per tutte le generazioni.

www.torah.it