

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento alla Torà

digitalizzazione a cura di

www.torah.it

Gerusalemme, 5778, 2018

PARASHAH XVIII - MISHPATIM

(Esodo XXI, 1 - XXIV, 18)

*Leggi sociali, norme di diritto civile e penale, leggi morali
L'anno Sabbatico e il sabato - Le tre feste annuali - Le clausole
del patto - La "visione", di Dio*

Come corollario ai Dieci Comandamenti, vengono promulgate alcune leggi che riguardano: il servo ebreo e la sua emancipazione, la condizione dell'ancella ebrea, l'omicidio, le lesioni, i danni prodotti dalle bestie e alle bestie, il furto e la sua sanzione penale, l'incendio, il deposito e il prestito, il peccato di seduzione; i doveri verso lo straniero, l'orfano e la vedova, la falsa testimonianza, i doveri verso il nemico, la giustizia, l'anno sabbatico e il Sabato, le tre feste, le primizie. Quali clausole del patto fra Dio e Israele si pone da una parte l'impegno del popolo all'obbedienza delle leggi rivelate, dall'altra la promessa di sostenerlo e proteggerlo nella conquista della sua terra. Dopo che Mosè ebbe riferito al popolo e posto in iscritto le leggi sopra descritte, fu celebrata la conclusione del patto con una solenne cerimonia, alla fine della quale il profeta risalì il monte per rimanervi quaranta giorni e quaranta notti.

Dopo la promulgazione delle dieci Proposizioni, mirabile compendio dell'idea religiosa e morale, si espongono in questa *parashah* più particolari leggi e norme che devono regolare la vita collettiva d'Israele. Sono veri e propri articoli o paragrafi di diritto civile e penale (*mishpatim*), destinati a regolare i rapporti fra i cittadini di uno Stato o i membri di una nazione o d'una collettività, sia nomade che sedentaria, di quei tempi.

La legislazione ebraica si apre colle norme che devono presiedere ai rapporti fra il padrone e il servo o lo schiavo ebreo. Perchè il diritto d'Israele abbia scelto questo tema a preferenza di ogni altro quale primo paragrafo del suo codice non è forse difficile indovinarlo. Gli Ebrei uscivano appena dalla loro schiavitù; dovevano quindi essere maturi per adottare maniere più umane e costumi più dolci nei confronti dei loro servi. La schiavitù, se vogliamo pronunziare questa parola che suscita in noi sentimenti di avversione dolorosa, era una istituzione generale del mondo antico e forse i servi di allora non conducevano una vita peggiore e non avevano un trattamento più duro di quello a cui sono sottoposti oggi i servitori delle case nobili o borghesi, i lavoratori dipendenti dai grossi industriali ed imprenditori, i braccianti delle campagne. Perciò era necessario che, pur mantenendo l'istituto della schiavitù, se ne fissasse l'ordinamento in modo che non assumesse presso gli Ebrei quegli odiosi caratteri che aveva presso le genti del tempo.

LA DURATA DELLA SCHIAVITU'. Se un ebreo acquistava un servo del suo stesso sangue, ebreo come lui, l'impegno o il contratto non poteva valere più di sei anni; nel settimo anno il servo doveva venire emancipato, senza esser tenuto a pagare al padrone alcuna indennità. Si è discusso fra gli interpreti se l'*'éved ivri*, di cui si parla, va inteso nel senso di *servo ebreo* o di *servo di un ebreo*; se ebreo significa *israelita*, cioè della famiglia di Giacobbe, o può essere inteso invece nel senso di discendente di *Ever* e comprendere quindi ismaeliti, moabiti, idumei, ecc. o con una accezione più larga, designare una persona che non ha dimora fissa, ma che *passa* da un luogo all'altro (dal verbo *'avàr*, passare), allo stesso modo che, come nota il Cahen, i Germani chiamavano Svevi le genti vagabonde (da *schweifen*, errare) e Sassoni i popoli sedentari (da *sitzen*, sedere) nel qual caso esso indicherebbe una classe ed una condizione sociale.

Cassuto pensa appunto che il termine *'éved ivri* comprenda non solo gli schiavi *israeliti*, ma abbracci un più vasto genere di persone, stia anzi ad indicare una determinata classe sociale di grado inferiore, di stranieri e di servi. Però, se la parola *ivri* poteva avere sulla bocca dei non ebrei un significato spregevole, come il vocabolo *giudeo* ha oggi presso la plebe o presso gli antisemiti, ci pare impossibile che nello stesso senso lo usasse la Bibbia quando parlava di Abramo patriarca o del Dio degli Ebrei o lo adoperasse il profeta Jona quando presentava se stesso alla ciurma della nave sulla quale fuggiva, o che, nella disposizione parallela del Deuteronomio (XV, 12), si parlasse di un *tuo fratello ebreo* o *ebrea* che si fosse venduto e che soltanto al tempo di Geremia (XXXIV, 9) la voce *ebreo* si identificasse con quella

di *giudeo* cioè di *israelita*. Tutto ciò perchè qualificativi simili a quello di ebreo ritrovati nelle iscrizioni accademiche o egiziane o ugaritiche, quali *habiru* o *hapiru*, avrebbero designato una classe di gente inferiore, una specie di paria, anzichè un gruppo etnico. E' un problema complicato che la libera scienza sta tuttora dibattendo e che, dato pure che fosse risolto nel senso positivo di una identificazione dei *habiru* cogli ebrei, non ci costringerebbe ancora a riconoscere in un nome applicato in senso dispregiativo da gente straniera o nemica la legittima qualità e natura di quelli che la Bibbia e la storia hanno chiamato con un aggettivo che designava Abramo, Jona e altri nostri liberi progenitori. E' molto probabile, secondo noi, che la Legge intenda parlare di un ebreo vero e proprio, cioè d'un figlio d'Israele che, in qualsiasi modo e per qualsivoglia motivo, vendesse o cedesse la propria opera ad un altro suo concittadino o connazionale o correligionario: cotesto ebreo doveva, allo scadere dell'anno sesto dall'inizio del contratto, riacquistare la sua libertà. Il diritto rabbinico ha introdotto una distinzione fra l'ebreo che fosse stato costretto per miseria a cedere la propria opera (nel qual caso l'impegno poteva essere indefinito e andare oltre il sesto anno) e l'ebreo condannato dal tribunale a mettersi al servizio della persona da lui derubata per risarcirla del furto commesso (nel qual caso l'impegno doveva cessare dopo i sei anni). Comunque sia, la norma è qui categorica e non soffre distinzioni: uno schiavo ebreo non poteva servire più di sei anni, salvo il caso preveduto più avanti nello stesso articolo e di cui parleremo. Si prevedono quindi tre casi che concernono la condizione familiare del servo stesso: 1° se egli era solo quando era entrato in servizio, 2° se egli era già ammogliato, 3° se era stato il padrone a fargli contrarre matrimonio successivamente, scegliendogli egli stesso la compagna. Nel primo caso, solo era venuto e solo riprendeva la sua libertà; nel secondo caso egli usciva dalla casa del padrone insieme colla moglie che vi era entrata con lui; nel terzo caso la donna che gli era stata data in moglie apparteneva, insieme coi figli, alla potestà del padrone e rimaneva al suo servizio, mentre il marito partiva solo come solo era venuto. Nel secondo caso, in quello cioè dell'uomo già ammogliato allorchè prendeva servizio, sembra che il padrone fosse, secondo la Legge, tenuto a provvedere anche al mantenimento della moglie e dei figli del servo, che altrimenti sarebbero morti di fame, e a lasciarli in libertà insieme col padre nel settimo anno. Nel terzo caso si domanda se la donna che il padrone aveva dato al suo schiavo ebreo era anche essa ebrea oppure cananea, e si è inclini ad ammettere la seconda ipotesi, non potendosi immaginare che si sottraessero alla potestà dell'ebreo, allorchè riacquistava la sua libertà e quindi tutti i suoi diritti, la legittima consorte e i figli pure ebrei, mentre i figli di una cananea o di una donna di altra origine seguivano la qualità etnica e la sorte della

madre. Ma può darsi il caso, osserva la legge, che il servo non volesse abbandonare la casa in cui aveva lavorato per sei anni interi ed alla quale si era ormai affezionato e gli dispiacesse staccarsi dalla moglie e dai figli che egli amava come fa ogni genitore anche schiavo e povero e preferisse quindi, per rimanere insieme alla sua famiglia, rinunciare alla propria emancipazione. Che cosa doveva fare in questo frangente il buon padrone, posto fra l'incudine della legge che non ammetteva un periodo di servitù più lungo di sei anni e il martello dello schiavo che rinunziava ai suoi diritti? Il padrone doveva presentarsi col servo rinunziatario al tribunale e compiere dinanzi ai giudici alcuni atti che fossero la pubblica manifestazione e la inequivocabile conferma della volontaria rinunzia che lo schiavo faceva della sua libertà; cioè il padrone, appoggiandogli l'orecchio alla porta o allo stipite del luogo in cui erano raccolti i giudici o della propria casa, doveva forarglielo con una lesina, imprimendo nelle sue carni il segno del servaggio o come marchio disonorevole, o come segno di riconoscimento nel caso che fuggisse, o come prova evidente che lo schiavo si era di buon grado sottoposto a quella operazione, che non poteva esser fatta senza il suo consenso. I rabbini hanno spiegato perchè per questa operazione era scelto l'orecchio in confronto di un altro membro del corpo. L'orecchio — diceva Johanan ben Zaccai — che aveva udito proclamare dal Sinai l'ottavo Comandamento: *non rubare*, deve essere forato perchè, per averlo trasgredito col commettere un furto, quell'ebreo aveva finito col ridursi in perpetua schiavitù. Oppure: l'orecchio che, avendo udito dalla voce di quel Dio stesso che aveva liberato i suoi padri dalla schiavitù egiziana proclamare che i figli d'Israele erano i suoi servi (*Levitico*, XXV, 42,55), si era con tutto ciò venduto ad un padrone, doveva portare il segno della sua disobbedienza. Il servo che si fosse sottoposto a quella misura perdeva la sua libertà *le-olam* che alla lettera voleva dire *per sempre*, vita natural durante; per i rabbini denota invece un tempo massimo che va dal giorno della rinunzia all'anno del giubileo (vedi per i passi paralleli *Levitico*, XXV, 39; *Deut.*, XV, 12).

Un esempio storico intorno all'applicazione pratica della Legge sull'emancipazione degli schiavi è registrato nel capitolo XXXIV di Geremia allorchè, sotto la minaccia dell'invasione babilonese e per scongiurare con un atto di carità e di disciplina il pericolo della catastrofe nazionale, le classi dirigenti dello Stato si impegnarono a ridare la libertà ai servi ebrei posti alle loro dipendenze. Ma poi, calpestando la Legge antica e il solenne impegno recente, ripresero quegli stessi schiavi e quelle stesse schiave che poco prima avevano emancipato. Sembra che neppure nelle generazioni precedenti la Legge fosse stata osservata, ma, quale prova dell'autenticità di queste pagine della Torah

e del loro permanente valore, è importante il fatto che Geremia fa risalire la disposizione sulla settennale libertà al patto concluso coi padri allorchè furono liberati dalla schiavitù egiziana.

LA RAGAZZA VENDUTA QUALE ANCELLA. Si poteva dare il caso che un padre, spinto dalla miseria che è cattiva consigliera, vendesse la figliuola come ancella o concubina (*amàh*) ad un signore del luogo. La posizione della ragazza era in questo caso diversa dalla posizione d'una comune serva. Essa doveva essere destinata, secondo la legge, a diventare la moglie, sola o con altre donne, dell'uomo a cui era stata ceduta o dei figli di lui. Se il padrone non la trovava degna di essere la sua compagna, il padre di lei doveva e poteva riscattarla e non era consentito a nessuno dei due cederla ad altri. Se poi il padrone la destinava al proprio figliuolo la ragazza doveva essere trattata come una donna libera, come una sposa e non come una schiava o una concubina e, dato pure il caso che il giovane prendesse un'altra moglie (il regime poligamico lo ammetteva) non doveva far mancare alla ragazza gli alimenti, i vestiti e i diritti coniugali che le spettavano legalmente. « Se mancava a queste tre condizioni » — dice il testo della Legge, — doveva ridarle la libertà senza pretendere alcun prezzo di riscatto o risarcimento per la somma già versata al padre. Le « tre condizioni » possono riferirsi: a) all'adempimento dei vari patti che erano impliciti nella « vendita »; cioè: 1) l'obbligo da parte del « padrone » di prenderla come sua moglie; 2) l'obbligo di destinarla a suo figlio se non intendeva prenderla per sé; 3) l'obbligo di provvedere alla sua vita familiare dignitosa, qualora avesse contratto un altro matrimonio o di emanciparla senza riscatto; oppure b) agli obblighi che spettano ad ogni buon marito e che sono stabiliti nel verso 10 e cioè: 1) gli alimenti, 2) il vestiario, 3) la coabitazione. La prima interpretazione sembra la più logica, poichè non si saprebbe spiegare il diritto di rimandare alla casa paterna la ragazza, senza alcuna cerimonia o riparazione, se essa fosse diventata sua **legittima** consorte con tutti i diritti di moglie. Si potrebbe forse immaginare che non vigesse l'obbligo del « libello di ripudio » per le concubine, oppure che la ragazza conservasse, sia pure in ridotta misura, il carattere che la assimilava ai servi, per cui, anche dopo l'unione col padrone, essa fosse ancora compresa in qualche modo e per qualche aspetto nella loro categoria.

Un caso analogo può esser quello della ragazza prigioniera che il soldato ebreo, innamoratosene, avesse preso in moglie e che poi avendo perduto le attrattive o il fascino di prima, il marito ebreo poteva rimandare al suo destino ma non poteva più vendere. L'analogia ci sembra non solo esteriore, cioè di stile e di forma, **ma**

anche sostanziale; la ragazza, tanto nell'un caso quanto nell'altro, non può essere venduta ad altri (*Deut.*, XXI, 10-14).

L'OMICIDIO INVOLONTARIO O COLPOSO. Colui che, avendo percosso un'altra persona, ne abbia cagionata la morte, è passibile della pena capitale. La morte della persona colpita si intende sopravvenuta quale conseguenza diretta delle percosse e dei colpi inferti *volontariamente*, sebbene senza alcuna intenzione omicida. E' sottinteso che la condanna del reo è deferita al tribunale che deve celebrare il processo regolare con tutte le necessarie provvidenze. Un articolo di legge così eccessivamente laconico presume l'esistenza di consuetudini e di norme legali, vigenti nella società ebraica e tacitamente confermate. Il legislatore si limita a sancire la pena capitale per colui che, sia pure indirettamente ed involontariamente, ma per effetto di un atto impulsivo e violento, avesse procurato la morte di un altro. Il resto sarà affidato a quella che è chiamata Legge orale o tradizione (*Torah she-be-al-peh*), la quale deve perciò farsi risalire per alcune sue norme o leggi ad epoche remotissime anche anteriori alla legislazione mosaica. « Fin dai tempi antichi, prima ancora che Mosè desse ai figli d'Israele le sue leggi e le sue dottrine, esistevano presso gli Ebrei consuetudini e norme giuridiche precise e vive; altre essi dovettero adottarle durante la dimora in Egitto. Ci sono nella Torah molti precetti e statuti che sarebbero incomprensibili se non si ammettesse l'esistenza di antiche consuetudini o leggi in vigore nel popolo, le quali, per quanto fossero note e di pubblico dominio, non erano state poste in iscritto. Un esempio possono essere le leggi riguardanti lo schiavo ebreo le quali dovevano essere state precedute da norme ed usanze vigenti prima nel popolo e cioè: dal permesso che la legge dava ad un uomo di vendersi come schiavo, dalla facoltà concessa allo schiavo di portar con sé la propria compagna, dalla facoltà del padrone di dargli moglie e del padre di vendere la figlia ecc. » (A.H. WEISS, *Dor dor ve-doreshàv*, I, 6).

L'OMICIDIO ACCIDENTALE. Se l'omicidio fosse stato conseguenza di un atto involontario, di un disgraziato accidente o di un puro caso, l'omicida poteva trovare rifugio in un luogo d'asilo che la legge o le autorità avrebbero designato. Nessun luogo e nessuna possibilità di asilo, neppure l'altare del Tempio, poteva esistere per chi avesse commesso un delitto con premeditazione. Quello che noi chiameremmo *disgraziato accidente*, la Scrittura lo attribuisce alla volontà di Dio, perchè non c'è nulla nel mondo che possa dirsi fortuito e non debba dipendere da una volontà umana o divina; se la prima manca e l'uomo deve esser dichiarato estraneo a quell'atto funesto,

vuol dire che esso era stato provocato e voluto da Dio per i suoi fini reconditi. E' una concezione teologica che pone Dio al posto del caso o del fato come causa di ogni evento. La teologia morale dei rabbini vuole però rendere ragione del fatto per cui un innocente e mite individuo è stato indotto o scelto da Dio a commettere un atto così nefando come l'omicidio. Un antico dottore dice: « Prendiamo per es. il caso di due persone, una delle quali colpevole di assassinio premeditato, l'altra di omicidio involontario, senza che vi siano stati testimoni né dell'uno né dell'altro; Iddio fa che tutti e due si incontrino in un albergo o in un'osteria dove il primo si mette a sedere sotto una scala sulla quale l'altro, nell'atto di scendere, mette un piede in fallo e, cadendo addosso al compagno, lo uccide. Così colui che aveva commesso l'omicidio premeditato viene ucciso, mentre l'altro che, cadendo, era stato la causa involontaria della sua morte, apparentemente fortuita ma voluta da Dio, va al confino ». Per salvare l'omicida incolpevole dalla vendetta dei parenti, che era tuttora in uso nel mondo antico, la Legge gli riconosceva il diritto di asilo in certi luoghi determinati; fra i greci antichi presso gli altari, fra i popoli del medioevo nelle chiese. Per gli ebrei però nessun luogo sacro, altare o tempio, poteva essere asilo legale ed efficace per l'omicida volontario (vedi il caso di Joab in *I Re*, II, 28).

LA PENA DI MORTE PER IL FIGLIUOLO IRRIVERENTE O CRUDELE. E' passibile di morte colui che percuote suo padre o sua madre o che tiene un contegno poco rispettoso verso di loro o compie atti di spregio nei loro confronti. La voce *meqallèl* è interpretata qui dagli antichi rabbini nel senso letterale di *maledire*, tanto è vero che essi limitano la condanna al solo caso in cui nell'imprecazione fosse pronunziato il nome ineffabile di Dio. Ma il verbo *qallèl* ha anche il significato di offendere, mancare di rispetto, avvilitare una persona ed è l'esatto contrario del *kabbèd* del V Comandamento. La Legge è molto severa contro il figliuolo che dia prova di tale bassezza d'animo e di così crudele viltà da alzar le mani o da imprecare contro i genitori, calpestando ogni sentimento umano e filiale. Non si può sperare nulla di buono, di onesto, di gentile, di civile da una persona che incruidelisca contro coloro che più di ogni altro essere lo circondano di affetto e di cure.

IL COMMERCIO DEGLI SCHIAVI E LE SUE SANZIONI PENALI. E' pure degno della pena capitale chi rapisca una persona e la venda come schiava, togliendole la libertà e facendone commercio. La pena verrà comminata quando il reo sia colto in flagrante, cioè quando sia trovato in possesso della persona rapita e sull'atto di venderla ad altri, se il testo va inteso — come vuole la tradizione — alla lettera.

Il commercio degli schiavi è stato esercitato su larga scala e in alcuni paesi era ancora in auge fino a poco tempo fa. Ma mentre l'Europa civile ha cominciato a condannare il commercio degli schiavi solo nel XVIII secolo, la coscienza e il rispetto della dignità e della libertà umana che avevano gli ebrei lo ha fatto porre fra i delitti capitali fino all'alba della loro vita di popolo. Nelle comunità dell'Europa, specie in quelle sefardite dell'Italia e dell'Olanda, esistevano società per il riscatto degli schiavi allo scopo di toglierli ai pirati che infestavano i mari.

« Nel 1648, allorchè l'Europa orientale fu inondata dagli ebrei polacchi venduti schiavi dal cosacco Chmielnizki e dalle sue orde, i generosi fratelli Aboab di Venezia crearono un fondo allo scopo di riscattare i loro disgraziati connazionali. Il campo di attività della *khevràth pidjòn shevuim* era immenso. Prigionieri fatti nelle continue guerre sul continente d'Italia o nei lontani paesi d'Ungheria e di Polonia, schiavi remiganti nelle galee dell'Adriatico e del Tirreno, da Marsiglia e dall'Elba fino a Corfù, a Zante e a Venezia stessa, vittime dei cosacchi a settentrione e dei tartari a oriente, sventurati esseri gementi nella schiavitù nella lontana Persia e sulle coste della Barberia, tutti si rivolgevano ai *Parnassim dos cautivos* a Venezia. L'opera della società era però rivolta in gran parte a riscattare i prigionieri ebrei catturati dai cavalieri di San Giovanni nelle loro rapaci spedizioni contro la marina turca e che erano stati trasportati a Malta per esservi venduti schiavi; abuso vergognoso che durò fino alla Rivoluzione francese ». (C. ROTH, *Gli ebrei in Venezia*, Roma, 1933, p. 182-183). Come si vede, la parola della Bibbia era rimasta lettera morta per tutta l'Europa meno che per gli ebrei.

ATTI DI VIOLENZA E LESIONI CORPOREE. Segue nella *parashàh* una serie di norme che riguardano atti di violenza commessi a danno di un altro nel corso di una rissa, mediante uno strumento qualsiasi, per es. un sasso o coi pugni, in modo da produrre gravi ferite corporee a chi ne fosse colpito. Se le ferite non sono mortali ma costringono a letto la persona colpita, colui che le ha prodotte è condannato a risarcire il ferito per le giornate di degenza sofferte e per le spese incontrate per la cura. Il codice rabbinico stabilisce che la vittima delle ingiurie subite possa chiedere il risarcimento ad un quadruplice titolo: 1° per il mancato guadagno; 2° per le spese relative alla cura; 3° per i dolori sofferti; 4° per la vergogna patita a causa delle ferite che lo hanno sfigurato o mutilato o reso invalido.

Se un padrone, dato il costume invalso e lecito fino ad un certo punto, ha colpito col bastone il suo servo o la sua serva e le percosse

sono state tali da provocarne la morte immediata, il barbaro padrone che ha ecceduto nella correzione è considerato colpevole di omicidio. La legge però non stabilisce né la qualità né la misura della pena, la quale sembra dover essere rimessa al giudizio del tribunale. Se però il servo sopravvive alle percosse uno o due giorni, il padrone non incorre in nessuna pena bastando come punizione la perdita economica da lui sofferta colla morte del servo. La legge parte dal presupposto che non sia vietato al padrone l'uso di mezzi disciplinari anche severi per indurre il servo all'obbedienza e all'adempimento del suo dovere e, nel caso in termini, ammette che la morte sia intervenuta per pura disgrazia senza che il padrone avesse alcuna intenzione di provocarla, considerato il danno inevitabile che gliene sarebbe derivato. « Per quanto rigorosa possa sembrare questa legislazione, essa è un capolavoro di umanità se si paragona alle leggi che regolavano questa materia presso i greci e i romani che erano i popoli più civili del mondo ». (S. Cahen).

Se in un litigio fra due o più persone viene urtata o colpita una donna incinta in modo che essa abortisca, senza però correre pericolo di vita, colui che è stato la causa della disgrazia dovrà risarcire la donna nella misura che sarà proposta dal marito, salvo a rimettere al giudizio del tribunale la fissazione della somma. Se invece la donna avesse dovuto soccombere, la medesima sua sorte toccherà al colpevole del decesso. La severità della legge deve attribuirsi alla gravità del caso; per quanto nessuno dei due litiganti avesse avuto intenzione di colpire la donna e si debba quindi considerare l'omicidio come accidentale e involontario, cionondimeno esso era stato provocato, sia pure indirettamente, dalla lite accesa fra costoro, cioè da un fatto già per sé deplorabile e capace di produrre infauste conseguenze; in secondo luogo i morti sono due, una donna e il suo nascituro, e l'omicidio è quindi duplice.

La frase che il legislatore usa in questo caso è stata oggetto di lunghe considerazioni e osservazioni: « Tu porrai o darai — dice il testo — *vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, scottatura per scottatura, ferita per ferita, contusione per contusione* », frase che, intesa alla lettera, vorrebbe dire che si deve rendere al reo la pariglia, che si deve fare a lui precisamente quello che egli ha fatto all'altro, cioè praticare la legge del taglione a somiglianza dell'analoga disposizione delle dodici tavole: *si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio est*. Ma si tratta probabilmente d'una terminologia arcaica che aveva perduto il suo primitivo significato letterale, espressione d'una giustizia per così dire meccanica e che si era cristallizzata acquistando però, coll'evoluzione delle idee e il progresso dei costumi, un senso un po' più elastico, in modo da

ammettere un'applicazione più razionale, cioè il giusto compenso, l'adeguata riparazione. Questo è il metodo adottato dai Rabbini del Talmud e seguito universalmente da esegeti e sapienti ebrei di tutti i secoli. La Scrittura stessa dà vari esempi di questa meno rigida e meno meccanica applicazione della legge del taglione. In *Levitico*, XXXIV, 1 è detto: « Colui che colpisce a morte una bestia deve ripagarla: *vita per vita* », dove è chiaro che quella formula non era diventata che un termine legale corrente per significare: indennità adeguata, compenso equo, riparazione corrispondente al danno subito. Non si potrebbe infatti immaginare che per aver cagionato la morte di una capra o d'un bue, una persona dovesse perder la vita. Se in altre legislazioni anteriori o posteriori il criterio della « contropartita » era applicato alla lettera, non si deve per questo attribuire al diritto biblico la pedissequa imitazione di leggi o di costumi stranieri o contemporanei e non fargli credito di una maniera più intelligente e più giusta nel sistema delle pene. Caratteristica è a questo proposito una discussione riferita da Ibn Ezra fra Rav Saadjah Gaon (892-942) e il caraita Ben Zità: « Non è possibile — diceva il primo — spiegare il testo biblico alla lettera, giacché se un tale ferisce per esempio l'occhio d'un altro, privandolo d'un terzo della sua capacità visiva, come si può ammettere che all'occhio del colpevole si riesca a produrre un danno equivalente, non maggiore né minore e non lo si accechi invece del tutto? » « La concezione legale che un uomo il quale abbia violato la legge dev'essere punito in misura adeguata era stata formulata nei tempi preistorici, quando la legge del taglione rappresentava lo stadio di sviluppo che allora era stato raggiunto, colla massima: *vita per vita, occhio per occhio*, ecc. Questa era diventata una frase corrente, trasmessa poi di secolo in secolo. Essa si trova, in una forma o nell'altra, ripetuta tre volte nel Pentateuco (*Esodo*, XXI, 23-25; *Levit.*, XXIV, 20; *Deut.*, XIX, 21). In tutti e tre i casi viene comminata una pena per il danno prodotto, che non è però quella che sarebbe richiesta dalla formula citata » (M. SULZBERGER, *Ancient Hebrew Law of Homicide*, p. 119-125; *The Status of Labour in ancient Israel*, p. 10).

A questa arcaica disposizione di giustizia retributiva, con cui si voleva esprimere mediante una formula che era un residuo di età antiche e primitive il criterio che pareva ineccepibile, di fare al reo quello che egli aveva fatto alla sua vittima, il Vangelo oppone un altro principio: « Voi avete udito che fu detto: occhio per occhio, dente per dente; ma io vi dico: non fate resistenza al malvagio; anzi, se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra; e se uno vuol chiamarti in giudizio per toglierti la tunica, lasciagli anche il mantello; e se uno ti vuol costringere a fare un miglio e tu fanne

con lui due » (*Matteo*, V, 38-40). Il Vangelo sembra aver dimenticato che la disposizione biblica era rivolta ai giudici, agli amministratori della giustizia pubblica, ai custodi dell'ordine sociale e la interpreta e la corregge come se l'antico legislatore avesse dato facoltà ad un privato qualunque di farsi giustizia da sé e di togliere all'altro un occhio se costui l'avesse tolto a lui. Strana mentalità, secondo la quale parrebbe che il popolo ebraico non avesse mai avuto un ordinamento giudiziario né tribunali costituiti e che ogni cittadino avesse dovuto farsi giustizia colle proprie mani. Ancora più strano è il fatto di predicare la non violenza non già al violento, ma alla sua vittima e di consigliare al povero individuo schiaffeggiato, derubato, angariato di farsi schiaffeggiare, derubare, perseguitare senza resistenza ma con docile condiscendenza e quasi con serafico compiacimento.

Rimanendo in tema di lesioni si delinea il caso di un padrone che percuotendo il servo o la serva li avesse feriti negli occhi o nei denti; la ferita è sufficiente ragione perchè il servo riacquisti la propria libertà. Si capisce che gli occhi e i denti non sono che un esempio delle lesioni corporali di qualunque genere siano, per effetto e in compenso delle quali il servo deve essere emancipato. I rabbini ne enumerano 24 e cioè: i due orecchi, il naso, la testa e le venti dita. Ciò doveva trattenere i padroni dai maltrattamenti a cui in quelle epoche si abbandonavano contro i loro schiavi. Nessuna indennità però spettava in questo caso al servo cananeo; il servo ebreo era assimilato all'uomo libero e aveva diritto alle riparazioni per le lesioni sofferte, in base alla legge comune, ma non aveva alcun titolo per esigere l'emancipazione.

Scendendo nella scala degli esseri si danno alcuni casi di lesioni prodotte non dagli uomini ma dalle bestie o dalle cose e dalle opere umane. Oggi si parla di danni prodotti dalle macchine che corrono per le strade e dalle correnti elettriche e dai gas che insidiano ad ogni momento la vita del cittadino; allora si doveva parlare dei danni causati dai buoi o del pericolo dei pozzi e delle fosse lasciati senza riparo in mezzo alla campagna. E pare anche che si attribuisse un certo libero arbitrio e una certa responsabilità anche alle bestie se, accadendo che un bue uccidesse con una cornata un uomo o una donna, esso doveva venire *ipso facto* ucciso mediante lapidazione senza che della sua carne si potesse approfittare, mentre il padrone era immune da qualsiasi pena: bastava la perdita della bestia a metterlo in guardia e a indurlo a custodire con maggior senso di responsabilità le sue bestie. La legge non contiene alcun cenno a risarcimenti a cui avrebbe potuto aver diritto la persona danneggiata; il bue inferocito è punito colla morte, il padrone poco diligente e poco previdente è punito colla perdita della bestia; ma chi ripara alle lesioni mortali inferte alla

persona colpita dall'animale? Secondo il legislatore non si può far ricadere alcuna colpa sul padrone perchè è costume generale che si lascino libere per i campi, al lavoro o al pascolo, le bestie che per loro natura sono docili e pie e non può esser tenuto responsabile di un caso eccezionale per quanto doloroso chi ha seguito l'uso costante e generale. Però se il bue era noto da tempo per avere quel brutto vizio e per tale suo carattere indisciplinato era stato contestato già prima al padrone e un bel giorno, essendo lasciato incustodito, uccide con una cornata un uomo o una donna, deve essere lapidato come nel primo caso, ma in questo secondo anche il padrone è passibile di morte in pena della mancata vigilanza; può evitare la pena capitale pagando il prezzo del riscatto della sua vita nella misura che il tribunale, d'accordo colla famiglia della vittima, gli imporrà. La pena di morte è dalla Scrittura comminata al padrone della bestia ma, secondo il Codice rabbinico, è soltanto nominale, cioè riservata al Tribunale celeste, alla giustizia divina che ha più completi elementi per stabilire quanta responsabilità debba ricadere sul padrone dopo la contestazione fattagli e quanta ne va data ad altri fattori e a cause di forza maggiore. La medesima sanzione penale è stabilita nel caso che la vittima sia un bambino o una bambina, anzichè una persona adulta; se l'ucciso è invece una persona non libera, schiavo o schiava, il padrone del bue è tenuto a pagare al padrone della vittima la somma di 30 sicli, previa naturalmente la lapidazione della bestia. 30 sicli rappresentavano il valore di uno schiavo cananeo; lo schiavo ebreo era stimato 50 sicli. Il valore della persona era in generale determinato dalla somma di lavoro che essa era capace di fornire e variava per lo più secondo l'età (*Lev.*, XXVII). Secondo Rashi 30 sicli rappresentavano il valore medio che doveva esser pagato qualunque fosse il valore reale della persona.

Un'altra causa di pericolo potevano essere, come abbiamo detto, le buche, i fossi, i pozzi, le cisterne lasciati scoperti e incustoditi in mezzo alla campagna o nei borghi. La legge pone il caso che in uno di quei pozzi cadesse un animale, per esempio: un bue o un asino e morisse: colui che aveva scavato o lasciato aperto il fosso o la cisterna doveva risarcire il padrone dell'animale, tenendosene per sè la carogna. Non si fa l'ipotesi di una persona che vi fosse caduta, perchè si presume che non si debba prendere in considerazione un caso improbabile, data l'attenzione che in genere si fa nel camminare e la cautela che ognuno è tenuto ad osservare per la propria incolumità.

Come si è fatta l'ipotesi del danno prodotto a terzi per effetto d'un litigio fra due persone, si fa ora l'ipotesi d'uno scontro fra due buoi appartenenti a due padroni diversi col risultato della morte di una delle due bestie. Il danno dovrà essere ripartito in misura eguale fra i

due padroni che dovranno vendere l'animale rimasto vivo e dividersi la somma ricavata prendendo ciascuno di loro la metà della bestia uccisa. Se però uno dei due buoi era noto per far cattivo uso delle sue corna e il padrone non lo aveva custodito come era suo dovere, tocca a lui risarcire il collega per la perdita subita, tenendosi per sè l'animale ucciso.

IL FURTO. Colui che abbia rubato ad un altro un bue e l'abbia macellato o venduto sarà tenuto a pagare al proprietario il valore di cinque buoi; se l'animale rubato è un agnello dovrà risarcirne quattro. La Scrittura ha aggravato la pena del ladro di un bue e di un agnello in confronto di quella comminata a ladri d'altra specie ai quali è imposto il pagamento del doppio, perchè è facile rubare le bestie che pascolano per i campi, ed è difficile scoprire e recuperare la refurtiva dopo che è stata macellata o venduta; è giusto che al pena sia tanto più grave quanto più facile è l'atto disonesto. Maimonide (*Moreh*, III, 41) ha scritto: «sappi che quanto più frequenti e facili a commettersi sono i delitti, tanto più severa deve essere la pena affinché sia evitata e quanto più rari essi sono tanto più lieve deve essere la punizione; per questa ragione la multa imposta a chi avesse rubato un agnello era doppia di quella che doveva pagarsi per altri oggetti mobili, cioè era quattro volte tanto, nel caso che il ladro l'avesse o venduto o macellato perchè, essendo uso generale lasciare le bestie in aperta campagna era impossibile custodirle come si custodiscono le cose in città; la multa per il furto di un bue era ancora una volta di più perchè il furto è ancora più facile, gli agnelli pascolando in branchi sicchè ne è resa facile ai pastori la guardia e il rubarli è più possibile di nottetempo, mentre i buoi, pascolando dispersi e la loro custodia rendendosi quasi impossibile ne è molto più frequente il furto. Cesare Beccaria nel suo pregevole libro dei delitti e delle pene ha scritto: «Più forti debbono essere gli ostacoli che rispingono gli uomini dai delitti a misura che sono contrari al ben pubblico ed a misura delle spinte che li portano ai delitti». Rabbì Meir affermava che per il furto di un bue si paga cinque volte tanto perchè il padrone a cui viene a mancare non può più lavorare il suo campo (S. D. LUZZATTO, *Commento in loco*). La pena dunque è commisurata da un lato alla facilità con cui il furto può essere compiuto e quindi alla sua frequenza e dall'altro al danno che viene al proprietario dalla perdita subita. La legislazione ebraica non conosceva pene detentive; nel diritto ebraico non esistevano la prigioni; la pena per il furto era soltanto pecuniaria; se il ladro non era in grado di risarcire la cosa rubata, doveva fornire al danneggiato tanto lavoro quando era necessario per riparare al danno procurato (*Esodo*, XXII, 2). Una ragione curiosa ma molto gentile dava Johanán ben Zaccai (1 secolo) per spie-

gare la differenza della riparazione fra il furto di un bue e il furto di un agnello. Egli dice: Dio ha voluto mostrare un po' di riguardo verso la dignità personale delle creature unane anche se ree di delitto contro la proprietà; nel caso del furto di un bue, il ladro non avendo bisogno di abbassarsi fino al punto di portare sulle spalle la bestia la quale cammina colle proprie gambe, la deve ripagare cinque volte tanto; nel caso dell'agnello ne risarcisce solo quattro perchè essendoselo caricato sulle spalle, ha compiuto un atto che non gli ha fatto onore presso quelli che lo hanno veduto.

FURTO NOTTURNO MEDIANTE EFRAZIONE. L'uccisione di un ladro colto di nottetempo nell'atto di cardinare una porta o di rompere un muro non è considerato quale omicidio; se invece il ladro è colto in fallo quando è già giorno fatto, colui che l'ha ucciso è reo di assassinio, perchè non c'era alcun bisogno di ricorrere ad un mezzo così estremo e così tragico; sarebbe bastata probabilmente la semplice comparsa del legittimo padrone o la presenza di qualche vicino per fargli restituire immediatamente il mal tolto, salvo poi a denunciarlo e a costringerlo a pagare quello che avrebbe dovuto in base alla legge, ciò che egli avrebbe probabilmente fatto o se non ne avesse avuto la possibilità per mancanza di mezzi avrebbe riparato al furto mettendosi al servizio della persona danneggiata. Se presso il ladro si ritrova ancora vivo l'animale rubato (a differenza del caso prima contemplato — XXI, 37 — in cui l'animale era stato o venduto o macellato) egli dovrà rifondere il doppio cioè pagare due buoi o due agnelli o due asini invece che uno secondo i casi. La stessa pena vale per il furto di qualunque oggetto (vedi avanti verso 6) cioè si fa a lui quello che egli aveva fatto al suo prossimo, nè più nè meno, secondo la massima: *ba-middah she-adam moled modedim lo* (nella misura che uno misura gli si misura) che è massima farisaica ed evangelica.

DANNI PRODOTTI DAL BESTIAME O DAL FUOCO. Chi abbia cagionato del danno ad un campo o ad una vigna altrui facendovi abusivamente pascolare le sue bestie, è tenuto a risarcire il danneggiato cedendogli quanto c'è di migliore fra i prodotti della sua proprietà rurale, qualunque possa essere stata la qualità dei prodotti danneggiati. Colui che per aver dato fuoco a degli spini abbia provocato l'incendio di un campo di grano o di biade o d'altra vegetazione qualsiasi appartenente ad un altro proprietario è tenuto a risarcire il danno. Pare che il proprietario del terreno da cui è partito il fuoco sia tenuto al risarcimento anche se l'incendio è dovuto a causa accidentale e le fiamme si sono propagate per effetto del vento.

RESPONSABILITÀ' IN FATTO DI CUSTODIA. Si contemplano le possibilità di perdite o di danneggiamenti sofferti per incauta custodia. 1° si può trattare di danaro o di oggetti che il custode afferma essergli stati rubati nel qual caso le ipotesi possono essere due: a) o si trova il ladro e questi dovrà, secondo la nota legge pagare il doppio; b) il ladro non si scopre e allora la questione viene deferita al tribunale al quale il depositario è tenuto a dimostrare che non ha manomesso il danaro o gli oggetti affidatigli; 2° si può trattare invece di animali di qualsiasi genere ai quali può accadere: a) di morire, b) di rompersi una gamba, c) di essere portati via in modo clandestino da qualche banda di predoni, d) di essere stati sbranati; nei primi due casi il depositario è tenuto a prestare giuramento allo scopo di dimostrare che egli non è stato in alcun modo causa della disgrazia accaduta; il padrone dovrà contentarsi di riprendere l'animale morto o storpiato ed il custode sarà esonerato da qualsiasi responsabilità e penalità; nel caso di furto dell'animale colui che lo ha avuto in custodia dovrà risarcire il proprietario della perdita subita; nel caso che l'animale sia stato sbranato, essendo probabile che ne siano rimaste le tracce o qualche resto, il depositario deve produrne qualche brano se vorrà essere esente da colpa. La legge a proposito di contestazioni di questo genere dà una norma che deve valere per ogni possibile caso: « qualunque sia la materia del contendere (nel caso di dolo), si tratti di un bue, di un asino, di un agnello, di un vestito, di una qualunque cosa smarrita o perduta, per cui si dica: *è questa*, le ragioni di ambedue le parti dovranno essere deferite al tribunale e quello dei due che i giudici condanneranno risarcirà l'altra parte del doppio del valore » (XXII, 8), vale a dire che se il proprietario o il teste da lui indotto riconoscono l'oggetto o l'animale contestato fra quelli del custode o del ladro, si dovrà ricorrere al tribunale affinché si pronunzi in merito, applicando ad una delle parti, compreso il falso testimonio, la pena che spetta loro.

La contestazione può mirare ad ottenere il risarcimento di un animale da colui che l'ebbe in prestito e che lo vuol restituire morto, storpiato o altrimenti invalido. In questo caso le possibilità prospettate sono tre: 1° o il padrone non si trovava presso l'animale e allora colui che l'ha avuto in prestito deve risarcirlo avendone assunto ogni responsabilità; 2° o il padrone era presente insieme coll'animale e, spettandone a lui la custodia o essendo essa condivisa, non gli è dovuta nessuna riparazione; 3° se, pur essendo presente il padrone dell'animale era un lavoratore a giornata (*sakhir*) la sua presenza non esonera l'altro dall'obbligo di ripagarglielo in caso di disgrazia, giacchè il proprietario si trovava sul posto non per custodire la sua bestia ma per attendere al suo lavoro; oppure se l'animale anzichè esser prestato era dato

a nolo (e in questo caso il *sakhir* sarebbe l'animale); la perdita subita dal proprietario è compensata dal prezzo riscosso per averlo affittato e non gli spetta alcuna indennità.

SEDUZIONE. Si fa il caso singolo di una ragazza vergine, non promessa nè fidanzata ad altri, quindi libera, che sia stata sedotta e violata; l'autore dell'impudico atto ha l'obbligo di sposarla versando al padre la relativa dote (*mohar*); se il padre gliela rifiuta in moglie, non ritenendolo degno di sua figlia o per condizione sociale o per moralità o per qualsivoglia altra ragione il seduttore deve egualmente versare l'importo della dote che spetta alle pure e nubili ragazze. La legge non commina altra pena per l'atto poco onesto, nell'ipotesi evidente che non sia mancato il libero consenso della ragazza.

MAGIA. Alle streghe è comminata la pena di morte. E' noto quanto fosse diffusa fra le genti pagane l'arte magica e quanto fossero ricercate e apprezzate le donne che ne facevano professione. La magia era una minaccia alla fede in Dio, uno strumento di frode, un attentato alla ragione, un incentivo all'idolatria e ai riti immorali e stolti del paganesimo. La credenza in Dio, il quale regge e governa le cose del mondo, le vicende della storia, le sorti dei popoli e degli individui, non può tollerare superstiziosi interventi e magiche operazioni che dovrebbero influire sul corso degli eventi e sulla vita degli uomini per virtù di forze occulte, controllate dal cervello di una qualunque femmina colta o incolta o di qualunque astuto impostore che agiscono al di fuori e contro la volontà di Dio, contro le leggi del creato e contro la giustizia e la morale. Purtroppo neppure il popolo ebraico andò immune da questo vizio antico e generale che, dopo avere suscitato lo sdegno dei profeti, cessò però completamente prima dell'era volgare, se si deve considerare un fatto leggendario, come vuole la critica storica moderna, la persecuzione e la strage delle streghe di cui fu protagonista Simeone ben Shatach. L'episodio narrato nel Talmud ha tutta l'aria di una leggenda. Esso dice: Quando R. Simeone ben Shatach fu eletto presidente del Sinedrio, gli vennero a dire che in una caverna presso Ashqalon c'erano 80 streghe. In una giornata di pioggia diretta il dottore radunò 80 giovani aiutanti e consegnò a ciascuno di loro un vaso nuovo dentro il quale introdurre la testa e un *tallèth* pulito. Disse loro: Al primo fischio mettetevi addosso il vostro *tallèth*, al secondo entrate tutti insieme nella caverna, dove ognuno di voi ne afferrerà una, la solleva, perchè la strega quando è sollevata da terra non può far nulla. Il maestro andò e, affacciandosi all'ingresso della caverna, disse: « Ojm, ojm; apritemi, sono uno dei vostri ». Ma come hai fatto con questa pioggia ad arrivare così asciutto? — Ho camminato fra una goccia e l'altra! — E che cosa sei venuto a fare? — A imparare e a

insegnare. Ognuna di voi faccia quello che sa. — L'una pronunziò una frase e portò del pane, l'altra della carne, la terza una pietanza, la quarta del vino.

E tu — gli dissero — cosa sai fare? — Io son capace di fischiare due volte e farvi venire 80 giovanotti, vestiti di un *tallèth* perfettamente asciutto, i quali avran piacere di voi e voi di loro. — Al primo suo fischio i giovani si avvolsero negli scialli, al secondo entrarono tutti insieme, afferrarono le streghe, se le caricarono addosso e le portarono via.

Nessun processo contro la stregoneria e nessun caso di magia si registrano durante i due mil'anni trascorsi dalla distruzione del Tempio ad oggi, ciò che prova la completa scomparsa di quest'arte ingannevole in seno al popolo ebraico e la immunità che esso ha conquistato dalla epidemia magica che non lasciò mai di infierire più o meno in mezzo alle altre genti.

UMANO TRATTAMENTO DEI FORESTIERI, DELLE VEDOVE, DEGLI ORFANI E DEI POVERI. Si passa senza alcuna transizione ai precetti che, pur essendo compresi tra i *mishpatim* (norme di diritto civile e penale), appartengono in generale all'etica e sono precetti di carità umana verso una classe di persone debole, disgraziata, indifesa. Primi di tutti i forestieri. Qualunque atto di persecuzione, di sopraffazione, di oppressione, di molestia contro lo straniero che si trovasse a vivere in seno al popolo d'Israele è vietato; gli Ebrei si devono sempre ricordare di quante sofferenze erano stati cagione per loro i maltrattamenti sofferti quando avevano dovuto vivere come nucleo estraneo in mezzo alla popolazione egiziana. Se non piacque loro essere tormentati e disprezzati, non devono usare alcun trattamento meno che gentile e meno che umano verso gli stranieri che si trovassero ed abitare nella loro terra.

Esseri più abbandonati e più dolenti dei forestieri sono le vedove e gli orfani a cui è venuto meno l'appoggio e l'affetto del marito e del padre. Ingannare o molestare o sopraffare esseri così infelici e così indifesi è l'atto di viltà più odioso che esista; ma se essi non hanno più sulla terra il loro naturale protettore, Dio prenderà le loro difese, quando ricorreranno a Lui e invocheranno il Suo soccorso contro la cattiveria degli uomini loro vicini; e per i loro malvagi connazionali, così insensibile alla loro tragedia, non ci potrà essere lezione più efficace nè più giusta pena che quella di mettere le loro famiglie nella condizione medesima di miseria e di abbandono delle vedove e degli orfani di cui non hanno avuto alcuna pietà. La minaccia della giustizia divina ha come oggetto la collettività, il popolo connivente, indifferente e insensibile alle pene delle vedove e degli orfani, la cui sorte deve stare a cuore non all'individuo singolo soltanto, ma all'intera

nazione. Un popolo che non ascolta il pianto delle madri che non hanno da dar da mangiare ai loro piccoli figliuoli è un popolo di delinquenti. Nonostante questo tenero e severo appello della Torah, non sempre il popolo d'Israele, nella sua terra o nella sua dispersione, nelle sue libere città o nei suoi ghetti chiusi, ha aperto il cuore allo strazio delle famiglie senza padre e senza pane. Il loro grido di dolore inconsolato sale dalle pagine dei profeti antichi e da quelle dei poeti moderni, da Amos a Bialik.

IL PRESTITO. La legge ebraica proibisce di prestar danaro ad interesse ad un connazionale che si trovi in condizioni di miseria e proibisce pure di assumere verso di lui il contegno altezzoso e spavaldo del creditore (*noshèh*) che esige, con modi prepotenti, con misure odiose, con eccessiva e opprimente insistenza, la restituzione della somma prestata o che, non ottenendone il pagamento alla scadenza pattuita, impone un interesse usurario per concederne la proroga. Se, quale garanzia per il prestito, il creditore ha ricevuto qualche oggetto in pegno, per esempio un vestito, prima di notte lo deve restituire al debitore, perchè questi non ha nient'altro con cui riparare le sue misere carni, non ha altro che quei poveri cenci per coprirsì e su cui coricarsi. Se il creditore inesorabile non avrà pietà del suo immenso squallore e permetterà che egli patisca il freddo, non resterà altro a quel disgraziato che invocare l'aiuto di Dio il quale, pietoso com'è, ascolterà il grido del suo dolore e ne chiederà conto a colui che lo ha provocato colla sua poca umanità. Secondo qualche commentatore, più che d'un pegno preso quale garanzia per la restituzione della somma prestata, si tratterebbe del pignoramento fatto alla scadenza, onde premunirsi in caso di protratta insolvenza del debitore, oppure si tratterebbe di una misura presa dal creditore allo scopo di impedire al debitore di contrarre un altro prestito dando in pegno quel vestito stesso e rendendo ancora più difficile a lui la restituzione della somma già avuta. Se si pensa al modo con cui nelle legislazioni antiche e anche in quelle moderne è trattato il debitore, si dovrà rimanere ammirati di fronte alla delicatezza che la Scrittura dimostra verso la dignità, la sensibilità e le necessità del povero, costretto a ricorrere all'elemosina di un prestito. Più che rivolgersi alla ragione del cittadino e alla sua disciplina e obbedienza, la legge ebraica fa appello al suo sentimento, col tono e il linguaggio di un padre che parla al figliuolo. Come si può opporre il Dio degli ebrei a quello dei cristiani negando al primo la carità e l'amore che ne sono gli attributi più manifesti?

IL RISPETTO PER LE AUTORITÀ E PER I GIUDICI. « Non imprecare contro gli *Elohim* nè maledire il principe (*nasi*) del tuo popolo », cioè dimostra rispetto e considerazione verso coloro che gui-

dano le sorti della nazione e che ne amministrano la giustizia. Gli *Elohim* sono i giudici come vengono chiamati sopra nel capitolo XXI, 6 e in questo stesso capitolo XXII, 7, perchè essi sono in terra i rappresentanti della divinità a cui spetta l'alta e delicata funzione (*Deut.*, I, 17; *II Cronache*, XIX, 6; *Salmi*, LXXXII, 1). *Nasi* è il titolo di colui che copre una carica pubblica e designa quindi la suprema autorità dello Stato o della tribù. Altri danno al termine *Elohim* il suo significato proprio di Dio o di dèi, riferendolo, nel primo caso, all'unico Dio contro il quale non si devono pronunziare frasi irriverenti e sacrileghe che suonino vilipendio e, nel secondo caso, riferendolo, come fanno Filone e Giuseppe Flavio, alle deità pagane, perchè imprecaando contro di loro, si verrebbe ad offendere il sentimento religioso di coloro che ci credono, mentre per l'ebreo essi non esistono, e non è quindi nè serio nè logico che egli offenda ciò che non esiste per lui. Mentre S. D. Luzzatto ritiene che Filone e Giuseppe Flavio intendessero lusingare i pagani quando vollero vedere in questo divieto una espressione o una imposizione di rispetto per le divinità del paganesimo, rispetto che il legislatore non poteva, secondo lui, nè provare nè predicare, Elia Benamozegh ne loda invece il sentimento di riguardo verso le credenze altrui e il Cahen, per quanto ritenga la spiegazione poco probabile, afferma che essa fa onore allo spirito di tolleranza dei due antichi autori.

L'OFFERTA DELLE PRIMIZIE E LA SANTITÀ. Alle norme di diritto civile e di dovere sociale, il legislatore fa seguire alcune disposizioni di natura sacerdotale: l'obbligo di offrire a tempo debito nell'ottavo giorno le primizie dei prodotti campestri e i primi nati degli animali e di non contaminare il proprio corpo con cibi impuri, quale sarebbe la carne di una bestia trovata morta di morte naturale o sbranata sui campi. La santità, che è *distinzione*, deve essere ottenuta anche col rifiuto di cibi, di contatti o di atti impuri, coi quali si contamina l'organismo umano e si abbassa l'immagine divina e la nobile natura che *distingue* l'uomo dagli altri animali. Sul concetto di *santità* e su quanto esso comporta e implica secondo la Torah vengono enunciate più ampie e precise norme in Levitico, XI e XIX.

PER UNA RETTA GIUSTIZIA. In molte maniere si possono procurare al prossimo danni gravi e irreparabili anche senza compiere alcuna azione materiale contro di lui: si può distruggere l'esistenza di una persona anche colla sola parola, per esempio spargendo sul suo conto voci calunniose che mettano in dubbio la sua onestà, la sua moralità, il suo buon nome o deponendo falsamente in un processo e facendo causa comune con quello dei due che è dalla parte del

torto o seguendo la maggioranza in materia politica o giudiziaria e parteggiando così, per paura o per interesse, a favore di cause non giuste.

Il giudice onesto deve giudicare secondo la legge e secondo coscienza, senza guardare in faccia a nessuno, perchè ricchi o poveri, forti o deboli, sani o malati, devono essere tutti eguali di fronte alla giustizia. *Non si deve*, per esempio, *aver nessun riguardo per il povero*. Il legislatore dubitava della sensibilità eccessiva, della indulgenza estrema, della pietà dei giudici di fronte ad una misera creatura che avesse commesso qualche colpa e che avessero ritegno a condannarla pensando che, forse, era stata la miseria a indurla in peccato o che bastassero le sofferenze che le procurava il suo stato di indigenza, e non fosse nè umano nè necessario aggravarle con una condanna. Si ha una gran buona opinione dell'animo gentile dei giudici che, in generale, tendono piuttosto alla severità che all'indulgenza. Poco più sotto si prospetta nuovamente il caso del povero a cui si debba rendere giustizia, ammonendo che *non si deve torcere il diritto del povero nella sua lite*, frase che può essere ed è stata intesa in due opposte maniere, cioè o come una ripetizione dell'ammonizione già fatta qui, vale a dire di non essere ingiusti di fronte al povero col favorirlo nella sua causa, oppure, al contrario, nel senso di non avere tanto poca simpatia e riguardo per lui così mal vestito, così rozzo, così incapace di difendersi, da condannarlo anche se è innocente e ha ragione da vendere. Ma, siccome, la ripetizione appare improbabile, perchè superflua, si deve ammettere che si sia voluto avvertire che, se il povero non deve essere oggetto di un ingiusto privilegio, non deve neppure essere oggetto di ingiusta severità. Il Cassuto, giudicando anch'egli superflua la ripetizione, vorrebbe dare al vocabolo *evjòn* un eccezionale significato di *parte avversa*, di *contendente*, di *nemico*, come una ammonizione fatta al giudice, a cui occorresse di decidere fra due persone, una delle quali sua nemica, di essere imparziale e di non dar torto a quella che gli è nemica. Ma poichè non è necessario vedere nel verso 6 una ripetizione del verso 3 e vi si può vedere anzi una opposta sentenza, non è neppur necessario dare al termine *evjòn* il significato eccezionale ed unico di *nemico* anzichè quello solito e comune di *povero*. Il Cassuto è stato indotto a questa esegesi per il fatto che nei versi precedenti 4 e 5 si parla veramente di *nemico*, *ojèv*; in questi però l'ammonizione è generale e non è rivolta al solo giudice, ma a qualsiasi individuo a cui si fa dovere di porgere aiuto anche al proprio nemico quando si trovi in difficoltà o di fronte a qualche frangente doloroso, per esempio, se egli ha smarrito il bue o l'asino e tu li trovi, tu devi riportarglieli, o se ti capita di incontrarlo in istrada mentre tenta di rialzare la sua bestia caduta sotto un pesante

carico, è tuo dovere aiutarlo a rialzarla, anzichè passare avanti indifferente, lasciandolo nelle peste.

Dinanzi a questa inconsueta passione di giustizia e di carità anche contro il nemico, non si riesce a capire come sia potuto accadere che la Torah, la legge mosaica, l'insegnamento antico, quello che si è soliti chiamare il *Vecchio Testamento*, sia stata accusata di aver predicato l'odio del proprio nemico (Matteo, V, 43). E' uno di quei così patenti e incomprensibili travisamenti della realtà storica e della verità da fare impressione e spavento. Ci si domanda come sia stato possibile che, di fronte alla parola scritta di quella Bibbia a cui essi rendevano omaggio come a divina rivelazione, uomini ebrei seri ed onesti, pieni di fede e di passione morale, abbiano affermato una cosa tanto contraria alla più luminosa evidenza. Sarebbe quanto dire che il bianco è nero. Eppure l'eresia è stata scritta ed è stata propagata e dura nelle menti e nella storia con imperturbabile tenacia, nonostante tutti i precetti di amore verso il nemico di cui è ricca la Bibbia degli Ebrei e son pieni i libri dei Rabbini.

Dopo la breve parentesi intorno ai doveri verso il nemico, la Scrittura riprende il discorso sui doveri del giudice, il quale deve evitare tutto ciò che è falso, i giudizi che non corrispondono alla verità più assoluta, le sentenze con cui si condanna (si uccide moralmente e anche fisicamente) l'innocente e il giusto; Dio saprà sempre scoprire e colpire il reo, anche se il tribunale umano lo avrà assolto, o saprà perseguire il giudice ingiusto colla dovuta e meritata punizione, ma non sarà purtroppo possibile resuscitare un innocente dopo l'esecuzione della sentenza capitale. Per evitare le ingiuste sentenze è fatto divieto al giudice di accettare doni dalle parti, perchè i doni gli impedirebbero di veder la verità, di essere imparziale ed oggettivo, di trattare nello stesso modo, colla medesima serenità o severità l'una parte e l'altra; il dono è tale da *accecare le menti più perspicaci e più acute*, da allontanare dalla verità gl'intelletti più valorosi, da travisare le più oneste proposizioni o da indurre il giudice più onesto e più giusto, pur non volendo, a dichiarazioni ed a sentenze inique.

Come il giudice deve essere imparziale verso qualunque classe di persone, ricchi o poveri, così deve astenersi dal fare alcuna distinzione o discriminazione fra il cittadino e lo straniero; è un uomo anche colui che è venuto di fuori ad abitare accanto a te, nella tua terra, fiducioso di trovarvi un'accoglienza gentile, come tu avresti voluto o sperato di trovare in Egitto quando i tuoi padri vi immigrarono. Tu sai benissimo quanta penosa nostalgia, quali acute sofferenze, quali abbattimenti, paure, delusioni tocchino in sorte allo straniero, *perchè voi stessi siete stati stranieri nel paese d'Egitto* e avete sperimentato

sulle vostre carni e sulla vostra anima quanto sia triste la vita del forestiero. Essendo passati attraverso quell'odissea, siete i più indicati a sollevare lo spirito di coloro che si troveranno nelle medesime condizioni. L'uomo che è stato sempre ricco non potrà mai penetrare nell'anima del povero; ma colui che ha sofferto la miseria è in grado di immedesimarsi con chi ha fame e gli chiede un pò di carità. *Non ignara mali, miseris succurrere disco*, come canta Virgilio.

L'ANNO SABBATICO. Il povero e il forestiero suggeriscono al legislatore alcune provvidenze sociali relative al lavoro ed al possesso fondiario ed intese a sollevare le classi meno abbienti: *l'anno sabbatico e il sabato*. Ai sei giorni di lavoro settimanali corrispondono sei anni di lavori campestri; al sabato, *settimo giorno di riposo*, corrisponde l'anno sabbatico, *settimo anno* in cui le opere campestri vengono sospese. Al sabato si dà qui un significato sociale: « Tu farai le tue opere durante sei giorni, ma nel settimo giorno cesserai, affinché riposino il tuo bue e il tuo asino e respiri il figlio della tua schiava e il forestiero » (XXIII, 12). L'istituto del sabato sembra qui consacrato al riposo degli animali, dei servi e del *gher* (forestiero); il padrone poteva riposare quando e quanto voleva, anche tutta la settimana, perchè alle opere dei campi e della casa erano addetti i servi e le bestie e forse anche quello che qui è chiamato il *gher* (il forestiero) che doveva appartenere — secondo alcuni — alla popolazione indigena rimasta nel paese dopo l'occupazione ebraica, popolazione asservita e adibita alle fatiche rurali ed alle *corvées* pubbliche o private, come gli Ebrei in Egitto.

L'istituto dell'anno sabbatico è motivato da una ordine d'idee simile; è creato cioè a beneficio dei poveri e delle bestie. « Per sei anni seminerai la tua terra e ne raccoglierai il prodotto; ma nel settimo la lascerai incolta, ne abbandonerai il prodotto, affinché lo godano i poveri del tuo popolo ed il resto lo mangino le bestie della campagna; lo stesso farai della tua vigna e del tuo oliveto » (XXIII, 10-11). Se tanto l'uno quanto l'altro dei due istituti erano motivati anche da idee o da preoccupazioni di altro ordine, cosmologico o agricolo, sta di fatto però che qui viene assegnata loro una ragione di assistenza sociale, di carità verso i diseredati, verso chi non ha un palmo di terra che sia suo ed è tutta la vita sottomesso agli altri. Nel sabato e nell'anno sabbatico si ricostruisce, almeno momentaneamente e relativamente, l'eguaglianza delle classi; sono periodi di riposo generale che devono dare agli schiavi, ai lavoratori del braccio e della schiena l'illusione o il vago senso di non esser più carne da fatica, sottomessi agli altri, e di avere una dignità ed un sollievo almeno temporaneo. Furono osservati, secondo il loro spirito e le loro mete, i due istituti nel corso della storia? Forse no, tanto è difficile per le classi privilegiate,

per i *beati possidentes*, cedere un poco della loro mensa e dei loro non sudati proventi al povero, al lavoratore dipendente, alla servitù, specialmente quando la legge non commina alcuna pena nè minaccia l'inferno ai trasgressori delle sue norme di umanità.

Secondo Buber l'istituto dell'anno sabbatico può esser meglio compreso nel suo pieno significato se si pensa che per Israele il suolo non è soltanto, come per tutti gli altri popoli primitivi o che conservano la loro energia primiera, un essere vivente, ma è anche il socio in un consorzio morale voluto e garantito da Dio. « L'Istituto dell'anno sabbatico è concepibile in un'epoca in cui le tribù israelitiche non avevano ancora abbandonato completamente la vita semi-nomade del periodo più antico e avevano di fatto cominciato a coltivare il suolo, ma non avevano ancora fatto dell'agricoltura il centro della loro economia (ALBRECHT ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934, p. 65). Il punto essenziale è che il riposo dei campi significa un riposo divino e la sua libertà, una divina libertà. Riposare, esser libero, cessare dal lavoro non è una condizione negativa, è più che mera cessazione dall'opera e dalla dipendenza, è lo stato dell'esser assunto nell'operazione del patto divino. Col venir liberata dall'autorità dei proprietari, col conceder i suoi frutti a tutti, la terra è santificata nuovamente ad ogni ricorrente anno sabbatico. Il fatto di consentire a tutti di approfittare dei prodotti campestri a intervalli regolari, rende manifesto ripetutamente che la terra è di Dio » (M. BUBER, *Israel and Palestine*, 1952, p. 14 sgg.).

Col ritorno d'Israele alla sua terra, quale atteggiamento ha assunto lo Stato risorto di fronte all'antico istituto dell'Anno sabbatico? Vi accenna il Dr. Hugo Bergmann, professore di filosofia all'Università di Gerusalemme, in un suo recente articolo, deplorando che i precetti della Torah non si siano rinnovati dall'interno e non si siano mantenuti nella vita, seguendo le condizioni mutevoli della società, altro che grazie ad una quantità di *finzioni legali*. « Per riguardo alla tradizione — dice — rinunziamo a citarne molteplici esempi. Non ne daremo che uno, perchè esso mostra, in rapporto alla fondazione dello Stato, tutto l'assurdo di queste finzioni che hanno dovuto essere escogitate per salvaguardare la lettera della Legge. La Torah ordina di fare dell'anno settimo un anno di riposo agricolo, durante il quale è vietato lavorare e seminare, perchè la terra si riposi. E' chiaro che nelle circostanze economiche del nostro tempo, l'osservanza di quest'anno di sciopero provocherebbe il crollo finanziario dello Stato d'Israele. Però non si è avuto il coraggio di ammettere che quel precetto della Torah doveva essere sospeso. Si mantiene dunque questa disposizione a titolo formale e meccanico, aggirandola mediante la vendita fittizia del suolo israeliano ad un non-ebreo. Si mantiene la Torah aggirandola mediante finzioni

giuridiche d'ogni specie. Il giudaismo diventa così una religione del "come se" » (S. H. BERGMANN, *Le phénomène Israel*, "Renaissance", Gerusalemme, I, n. 1, marzo 1955, p. 10).

LE FESTE. Le feste qui ordinate sono tre: 1° *La festa delle azime* (*chag ha-mazzoth*) che cade nel mese in cui matura l'orzo (*aviv*), e nel quale avvenne appunto la liberazione dall'Egitto; 2° *La festa della messe* o delle primizie rurali (*chag ha-qazir*); 3° *La festa del raccolto* sul finire dell'anno (*chag ha-asif*). In occasione di queste tre ricorrenze era d'obbligo il pellegrinaggio degli uomini ebrei alla « Casa dell'Eterno » a cui dovevano esser offerte le più scelte primizie dei prodotti agricoli.

Fra le disposizioni concernenti il rito del sacrificio pasquale e in genere le offerte di animali, si ha qui il divieto di « cuocere il capretto nel latte della madre ». Il divieto, interpretato alla lettera, sembra che voglia proibire un uso invalso fra i popoli d'allora che offrivano i teneri primogeniti del gregge cucinati nel latte materno; al legislatore ebreo parve segno di crudeltà cuocere un neonato, per quanto animale, in quel latte che avrebbe dovuto essere invece il suo primo vital nutrimento. Altri danno al verbo *bashel*, anziché il senso di *cuocere*, quello di *trattenere a lungo, lasciar maturare o crescere, stagionare*, applicando figuratamente agli animali un'azione propria dei prodotti campestri; esso vorrebbe dire: non trattenere oltre il settimo giorno i primogeniti delle tue pecore, delle tue capre o dei tuoi buoi sotto le mammelle delle loro madri per farli crescere di più, ma offrili nel loro ottavo giorno. Il precetto è stato interpretato dalla tradizione rabbinica come un esempio di cibo composto di carne e di latte, per cui se ne è dedotto il divieto di confezionare e usare come cibo pietanze nelle quali si trovino mescolate la carne e il latte e i loro prodotti (salame e prosciutto, burro e formaggio) o di mangiarli, sia pure separatamente ma immediatamente uno dopo l'altro, senza lasciare un conveniente intervallo fra loro.

Con questo precetto si chiude la serie delle disposizioni (*mishpatim*) di varia specie, sociali, morali, giuridiche, cerimoniali, che Mosè propose ed emanò quale appendice ai Dieci Comandamenti. Quale criterio lo guidasse nel loro ordinamento e nella loro sequela non è facile precisare; una logica graduatoria è evidente nel fatto che alla difesa della personalità e della libertà umana, colle leggi sugli schiavi (XXI, 11), seguono norme di diritto penale (XXI, 12-36) e a queste le disposizioni contro il furto e in generale contro gli attentati alla proprietà altrui (XXI, 37; XXII, 14), poi, trattandosi in sostanza di risarcimento pecuniario, la disposizione concernente il peccato di seduzione (XXII, 15-16) e, per analogia con questo, l'altra colpa pure di seduzione rap-

presentata dalla magia coi suoi travimenti e allettamenti idolatrici (XXII, 17); vengono successivamente alcuni precetti in difesa degli esseri più deboli: il forestiero, la vedova, l'orfano ed il povero costretto a mendicare un prestito (XXII, 20-26) e, dopo alcune leggi cerimoniali, si danno norme di onestà e di moralità giuridica e di amore del prossimo (XXIII, 1-9), alle quali segue la legge sull'anno sabbatico e sul sabato, che si ricollegano alle norme emanate poco prima intorno alla difesa e alla protezione della classe povera e finalmente l'elenco delle tre feste dell'anno agricolo colle cerimonie relative (XXIII, 10-19), richiamate evidentemente dalle precedenti ricorrenze del settimo giorno e del settimo anno. Non è un ordine perfettamente logico, perchè la mente ebraica è guidata qualche volta da analogie formali, più che da somiglianze di carattere interno ed essenziale.

Dopo questa breve succinta legislazione che rappresenta la quintessenza del governo civile d'una società bene ordinata, Dio promette (XXIII, 20-33) di proteggere il popolo durante il suo viaggio fino alla terra assegnatagli. La protezione è personificata nella figura di un *angiol* che li avrebbe preceduti ed al quale essi avrebbero dovuto obbedire disciplinatamente, poichè egli rappresentava la divinità, era investito del Suo prestigio ed era partecipe della Sua essenza, perchè l'inviato riveste le prerogative del suo mandante e si identifica con lui, come abbiamo già notato. Se questo *angiol* sia la divinità stessa nella sua azione terrena e nella sua manifestazione storica, oppure, come vogliono altri, sia Mosè quale inviato di Dio nell'impresa di liberazione e di educazione, è indifferente. Noi preferiamo la prima interpretazione, tanto più che a questo messo si attribuisce la conquista del paese contro le popolazioni cananee, la quale non può evidentemente essere dichiarata l'opera del profeta e perchè il soggetto del verso 23 che, nella prima parte è il *mio angiol*, si muta alla fine in un verbo alla prima persona (*io li sterminerò*) che si riferisce a Dio medesimo.

Compiuta la conquista del paese, non ci si doveva lasciare alcuna traccia del culto pagano; la popolazione indigena avrebbe potuto continuare a viverci indisturbata, perchè le città non rimanessero disabitate e le campagne deserte; l'occupazione avrebbe dovuto aver luogo *a poco a poco*, permettendo alla popolazione ebraica di crescere nella pace d'una sede stabile e di prendere il posto delle genti autoctone sottomesse, in modo da spingere i confini del suo territorio dal Mar Rosso al Mar dei Filistei (il Mediterraneo) e dal deserto fino all'Eufrate. Non si parla di distruzione delle genti indigene, ma piuttosto di sottomissione e di espulsione, escludendo *in teoria almeno* qualunque patto di amicizia e qualunque maniera di convivenza comune, dato il pericolo che l'inevitabile imitazione nelle idee e nei costumi producesse l'assimilazione e la conseguente degenerazione morale del popolo di Israele. Fra le due possibilità che si presentavano: quella della elimi-

nazione delle vecchie popolazioni autoctone, e quella della decadenza irrimediabile del popolo ebraico, ce n'era forse una terza che sarebbe stata la soluzione ideale: cioè la educazione, il progresso morale, civile e religioso delle genti cananee grazie all'esempio, all'insegnamento, al modello di civiltà della gente ebraica e la loro pacifica convivenza. Ma pare che Israele non godesse, sotto questo aspetto, la fiducia di Dio e che non sembrasse maturo per quella che dovrebbe esser teoricamente la sua missione o che essa fosse inattuabile. E allora non rimaneva altra via che quella della lenta occupazione del paese, per cui le genti che prima l'abitavano sarebbero state ricacciate indietro o sottomesse. Questo fu difatti il processo della conquista lenta e faticosa, durata per tutta l'età dei giudici e dei Re fino a Salomone. « Il piano iniziale di sterminio degli indigeni e quello più moderato di ricacciarli dovette esser abbandonato. Fu stabilito che le popolazioni originarie fossero ridotte alla condizione a cui erano stati sottoposti i Gabaoniti (Giosuè, IX, 25-27). Essi divennero cioè *gherim* (*spossessati, proletari, landless*) e sottoposti al *mas* (alle *corvées* per conto dello Stato). Dopo la conquista delle provincie settentrionali, gli indigeni rimasero nel paese in istato di inferiorità o emigrarono nelle provincie meridionali dove la conquista era stata più mite; non si hanno notizie da nessuna fonte che si trasferissero in altre terre. Se gli indigeni avevano dovuto cedere le loro terre agli Ebrei, non avevano però perduto la loro capacità nelle arti e mestieri, assolutamente necessaria per lo sviluppo del paese, e avevano così mantenuto rapporti amichevoli, fino ad arrivare alle unioni matrimoniali coi conquistatori ». (M. SULZBERGER. *The Status of Labor in ancient Israel*, p. 16 sgg.).

Dopo l'esposizione del succinto corpo di leggi e la promessa del divino concorso nel viaggio e nella conquista, Mosè ebbe l'invito di salire sul monte facendosi accompagnare fino ad una certa distanza da Aronne, dai suoi due figliuoli maggiori Nadàv e Avihù e dai 70 anziani in rappresentanza del popolo. Ridisceso dal Monte, Mosè riferì al popolo quanto gli era stato comunicato da Dio, insieme colle leggi che aveva avuto l'incarico di promulgare. E' evidente che si fa qui un passo indietro e la narrazione si ricollega alla divina teofania del Sinai e ai Dieci Comandamenti, e non si tratta di una seconda ascesa sul monte dopo quella narrata nei capitoli precedenti dal XIX al XXIII. Il popolo ripete ancora la sua plebiscitaria adesione alle leggi ed al patto e promette con voce unanime la sua obbedienza, come aveva fatto prima (XIX, 8; XXIV, 3). Ottenuta l'adesione popolare, Mosè, perchè ne rimanesse la testimonianza storica, metteva in iscritto il testo delle leggi e le clausole del patto, per cui il documento ebbe il nome di *sefer ha-berith* (libro del patto). L'atto fu celebrato alla presenza del popolo colla erezione di un altare alle falde del monte, sotto il cielo, e con un monumento composto di dodici pietre, una per ciascuna delle tribù, e con l'olocausto di tori offerti e immolati dai

giovani primogeniti in funzione di sacerdoti e con quelle altre simboliche cerimonie che si usavano fra le parti contraenti nell'atto di stipulare un'alleanza o una convenzione. Quindi fu data lettura del « libro del patto » che consisterebbe secondo gli uni dei capitoli XX, 19-XXIII, 33, secondo altri dei capitoli XXI-XXIII; secondo Cassuto invece designerebbe o un più breve documento, specie di memoria del patto concluso e dell'adesione del popolo alle sue clausole, oppure un atto più dettagliato che avrebbe dovuto comprendere tanto i fatti e le proposte del cap. XIX quanto i Dieci Comandamenti e tutto il discorso di Dio dal cap. XX, 22 fino al XXIII, 33.

Poi la delegazione dei 70 anziani con a capo Mosè ed Aronne e i due suoi figli ebbero una inconsueta visione: videro cioè il Dio di Israele e sotto i suoi piedi un qualche cosa che assomigliava all'abbagliante luccicare dello zaffiro e allo splendore d'un cielo sereno ed immacolato; la visione lasciò tutti quanti immuni e salvi, tanto che, dopo aver contemplato la miracolosa teofania, ripresero la loro vita consueta, partecipando al banchetto sacro cogli altri loro fratelli. Fu una visione senza immagini o materializzazioni di alcuna specie; fu una luminosa, abbagliante visione incorporea, simile a quella apparsa al popolo prima della manna (XVI, 10) o a quell'altra successiva presentasi agli ebrei in forma di un enorme fuoco in cima al monte (XXIV, 17) o a quelle di Isaia (VI, 1) e d'Ezechiele (I, 22). Si tratta evidentemente d'una figura un po' antropomorfa per rappresentare l'alto grado di intuizione del divino, la perfetta forma di intelligenza dell'idea morale a cui erano potuti giungere quegli uomini che avevano avuto il deposito della parola rivelata ed erano fin da quel momento i contraenti di Dio nel patto e nella missione. Però, pur avendo avuto quell'inconsueto privilegio, quella singolare grazia, non erano stati fulminati dall'abbagliante luce nè erano saliti ad una dignità sovrumana. La distanza fra loro e Dio era rimasta immutata.

« La novità della legislazione del patto del Sinai consiste nella sua promulgazione. Per la prima volta la morale è promulgata come una *rivelazione profetica*, come l'espressione della suprema volontà morale di Dio. Non è una dottrina di *sapienti* nè un'imposizione di *regnanti*, come nel mondo pagano, ma è la parola di un *profeta-apostolo* alle tribù dei credenti, è il *comandamento* di Dio, è il suo *volere assoluto*. L'idea è simboleggiata nella leggenda, unica al mondo, della manifestazione di Dio a *tutto* il popolo. Non è un visionario nè un sacerdote nè un sapiente, ma è l'uomo colui che apprende dalla voce di Dio il suo dovere. Il patto del Sinai colloca la morale sopra una base *nazionale*. Questa morale nazionale non è una morale primitiva, ma è il grado *più alto* ed un'aggiunta, un'appendice alla vecchia morale umana individuale. La società israelitica è tutta quanta responsabile di questa morale. Si ha

qui il culmine della esigenza assoluta » (J. KAUFFMANN, *Toled. ha-emunah*, IV, p. 69-70).

Il banchetto degli eletti del popolo non era — secondo il Kauffmann — uno di quei soliti conviti con cui si celebrava un patto, un accordo, un'alleanza, perchè il patto era stato stabilito con *tutto* il popolo. « Il banchetto fa parte della festa che si celebrava di solito quando si stringeva un accordo. Nella festa si consumarono i sacrifici di contenzza offerti dai giovani d'Israele. Non era neppure un banchetto comune *colla* divinità. Solo gli anziani mangiano. Parte essenziale della santità del convivio è la visione di Dio. Gli eletti del popolo mangiano e bevono e vedono Dio. Dio si mostra qui a grado a grado a tutti coloro che partecipano alla festa. Si tratta d'un racconto senza dubbio antico e dai colori popolari. La visione di Dio nel monte, nell'ora in cui si consumano le carni dei sacrifici, è l'« idea », è la figura primordiale della sensazione che provava l'ebreo ogni qualvolta consumava in solenne convivio nel Santuario le carni del sacrificio. Non era un'unione mistica, ma una « visione », la visione di una eccelsa cosa che l'uomo non può avere rimanendo vivo, una visione *da lontano*. Quanto il simbolo fosse originale, fondamentale, popolare, si può dedurre dall'espressione che nella Bibbia indica lo scopo della visita nei Santuari e il pellegrinaggio al Tempio nelle feste: per *vedere* la faccia del Signore » (id. III, 564).

Dopo il banchetto e la visione, Mosè salì solo sul Monte, che era *tutto* avvolto in una spessa cortina di nuvole, e vi rimase quaranta giorni e quaranta notti. Di lassù discese portando sulle braccia, come dirà più avanti (cap. XXXIV, 28), le due Tavole del Patto.