

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

Parashat
Zav

digitalizzazione a cura di
www.torah.it
Gerusalemme, 5778, 2018

www.torah.it

PARASHAH XXV - ZAV

(Levitico VI, 1 - VIII, 36)

Norme sacerdotali intorno agli olocausti, alle offerte farinacee, ai sacrifici espiatori, ai sacrifici di grazie - Divieto di cibarsi del grasso e del sangue dei sacrifici - Diritti sacerdotali sulle carni dei sacrifici di contentezza - Installazione dei sacerdoti e consacrazione dell'altare.

I temi di questa *parashah* sono indicati nel titolo e nelle rubriche qui sopra enunciate. Sicchè possiamo risparmiarcene il sunto. Sono norme destinate ai sacerdoti nel loro esercizio, oltre alla descrizione della solenne cerimonia con cui Mosè profeta, e in questa sola occasione sommo sacerdote, consacrava e investiva il fratello e i nipoti nella loro funzione di ministri del Tabernacolo.

Nella *parashah* precedente erano state dettate le norme destinate al popolo intorno ai sacrifici; in questa si danno le disposizioni intorno allo stesso tema per uso e regola dei sacerdoti. Innanzi tutto, come nel 1° capitolo del Levitico, si parla dell'*olocausto* (*olà*) e si stabilisce che, dovendo esser arso completamente, andava posto sul fuoco acceso dell'altare e doveva rimanervi tutta la notte; la mattina seguente il sacerdote, vestito dei suoi abiti di bisso, doveva rimuovere la cenere in cui era stata ridotta la vittima e poi, spogliatosi e indossata altra veste, doveva portare fuori del campo, in luogo puro, la cenere così raccolta.

Il fuoco dell'altare non doveva mai spegnersi, per cui ogni mattina il sacerdote vi rinnovava le legna e vi offriva il sacrificio quotidiano. Come la luce del candelabro, così il fuoco dell'altare doveva essere *thamid*, continuo.

Seguono le norme relative alla *minchàh* (offerta farinacea): il sacerdote doveva prendere un pugno del fior di farina recata dall'offerente, con l'olio e l'incenso che l'accompagnava, e arderne il profumo sull'altare, consumando il resto, che spettava di diritto a lui, nell'atrio del Padiglione.

Oltre alla *minchàh* per conto di privati individui, c'era l'offerta farinacea che si doveva presentare in occasione della unzione del sommo sacerdote, cioè ogni qualvolta avveniva la consacrazione di un *cohèn* della famiglia di Aronne alla suprema carica o — secondo i rabbini — ogni qualvolta uno qualsiasi dei *cohanim* iniziava il suo servizio. Era quella medesima specie di *minchàh* descritta precedentemente al cap. II, 5-6, colla differenza che in questo caso doveva essere completamente arsa.

Passando ad altre specie di offerte speciali della classe sacerdotale, si danno le istruzioni riguardanti il sacrificio di peccato (*chattàth*) presentato dal sacerdote e di cui si è parlato al cap. IV, 3 sgg. Era un sacrificio che, rivestendo una santità eccezionale, era soggetto a particolari norme. Dopo aver fatto ardere la parte destinata all'altare, quanto rimaneva doveva essere consumato dal sacerdote medesimo entro il recinto esterno (*chazér*) del Tabernacolo. « Così andarono le cose dall'epoca di Mosè fino a quella di David, quando furono istituiti 24 corpi di guardia (*mishmaròth*) sacerdotali e allora tutti i sacerdoti che prestavano servizio in un dato giorno si spartivano le carni dei sacrifici di asperzione (*chattàth*) e di pentimento (*ashàm*) offerti in quella medesima giornata » (S. D. LUZZATTO).

Dopo il sacrificio di peccato (*chattàth*) c'era quello di trasgressione o di colpa (*ashàm*). La differenza fra l'uno e l'altro non è sempre evidente: i due termini si confondono spesso, alternandosi promiscuamente perfino nello stesso verso (come nel cap. V, 4-6; 15-16): « C'è molta divergenza d'opinione intorno al divario che esiste fra *ashàm* e *chattàth*. Mendelssohn traduce il primo sacrificio di colpevolezza e il secondo sacrificio di peccato, i Settanta traducono il primo *amartian* e il secondo *plemmeleian*; Onqelos non distingue sempre fra i due termini che traduce talvolta tutti e due colla parola *colpevole*. Il *Buir* dice che *chattàth* è il nome del sacrificio espiatorio per un errore involontario perchè, se fosse stato volontario, sarebbe stato punito col *kareth*, e *ashàm* è il nome del sacrificio espiatorio per ogni errore volontario. Ibn Ezra ritiene che *ashàm* si dice nel caso che la persona non sappia se ha commesso o no il peccato e *chattàth* quando in un primo momento lo aveva ignorato e poi se ne era accorto. Altri applicano il termine *chattàth* ai peccati di omissione e *ashàm* a quelli di azione » (S. CAHEN).

« Si vuole stabilire la differenza fra *chattàth*, peccato e *ashàm*, delitto affermando che il primo designa una colpa dovuta a ignoranza

e il secondo ad una colpa derivata da dimenticanza. Lo scrittore sacro non ha fatto risaltare in modo chiaro la differenza che li distingue; forse spettava al sacerdote determinare la specie facendo l'ufficio di casista. Però esiste una differenza nelle modalità del sacrificio. L'*ashàm* era certo il più importante ». (S. CAHEN).

« A differenza del sacrificio di peccato (*sin-offering*) quello di colpa (*guilt-offering*) non produceva espiazione completa. Era presentato o come ammenda per una trasgressione, quando doveva essere offerto in aggiunta alla restituzione, o in casi dubbi nei quali aveva lo scopo di sospendere gli effetti del peccato » (I. H. HÉRTZ).

In una cosa i due sacrifici erano identici, nell'appartenere cioè al sacerdote che aveva presenziato al rito ed aveva eseguito le relative funzioni.

Un'altra specie di sacrificio era il sacrificio di contentezza o di pacificazione (*shelamim*), di cui si è parlato nel cap. III, 1-17. Esso poteva essere di tre specie: 1° quale ringraziamento (*thodàh*), per un beneficio ricevuto; 2° in adempimento di un voto (*néder*); 3° come dono (*nedavàh*), ossia oblazione volontaria. Riti sacrificali e norme speciali distinguevano la prima specie dalle altre due. Una regola distintiva consisteva in questo: che mentre la carne del sacrificio di ringraziamento veniva consumata da parte dell'offerente nel giorno stesso in cui il rito era stato compiuto, quella degli altri due sacrifici poteva esser lasciata anche per il giorno dopo, ma era però vietato di serbarla fino al terzo giorno. Ciò che ne fosse avanzato dopo il secondo giorno doveva essere bruciato; la contravvenzione a questa norma aveva come conseguenza non solo la nullità del sacrificio stesso, ma la sua squalifica e repulsa assoluta, come di una cosa immonda e sacrilega, per cui il trasgressore avrebbe dovuto portarne la pena. Di fronte a queste severe disposizioni si domanda: 1° come poteva dichiararsi nullo e non avvenuto il sacrificio per effetto di una posteriore contravvenzione compiuta sui suoi resti nel terzo giorno? La sentenza di nullità veniva a colpire retroattivamente un atto in origine e in sé e per sé valido e regolare; 2° in che cosa consisteva la punizione minacciata nel verso 18 contro il trasgressore, punizione che nei versi 20 e 21 è indicata con una frase di incerto significato che dice: quella persona sarà recisa dal seno della sua nazione?

Il primo problema fu sollevato da Rabbi Eliezer nel Talmud. I dottori del tempo — scrive S. D. Luzzatto — prescindendo dal significato letterale del testo, dovettero interpretare la disposizione nel senso che il sacrificio non veniva dichiarato nullo e illegale retroattivamente se non nel caso in cui l'offerente, all'atto della presentazione della vittima, si fosse *a priori* proposto di cibarsene nel terzo giorno. Si tratta evidentemente d'un proponimento segreto, tacito e non manifestato al sacerdote di turno, perchè, se la confessione ci fosse stata, l'offerta

sarebbe stata *a priori respinta*. La cosa non essendo nota che a Dio, il quale conosce i più reconditi pensieri e i più intimi proponimenti degli uomini, la pena non poteva venire che da Lui e non da una autorità umana e consisteva in quella sanzione minacciata colla vaga formula che nel diritto ebraico è chiamata *karèth*. Di questa specie di condanna si fa menzione per la prima volta in *Genesi XVII, 14* in rapporto alla mancata circoncisione e poi in *Esodo XII, 15* in rapporto alla proibizione di consumare cibi lievitati nei giorni di Pasqua. Il *karèth* consisteva, secondo gli uni, nella morte immatura, secondo altri nella morte senza discendenti o in ambedue insieme, oppure nella perdita di ogni diritto e qualità di cittadino ebreo, di membro della nazione. Pare però a noi che il difetto di retroattività che Rabbi Eliezer scopriva nella norma in realtà non ci fosse. La validità del sacrificio aveva come condizione *sine qua non* che le sue carni fossero consumate entro il secondo giorno; era logico e naturale e assolutamente legale che, mancando a quella condizione, il sacrificio non fosse perfetto e dovesse essere dichiarato non solo nullo e non avvenuto ma anche sacrilego.

A proposito della dialettica con cui i farisei del Talmud hanno limitato la sentenza di nullità retroattiva contro il sacrificio in parola, introducendo nella legge un dato che essa non conteneva, S. D. Luzzatto osserva che non si trattava dell'opinione di un singolo rabbino, ma del giudizio unanime dell'assemblea legislativa del tempo e di una specie di riforma della legge imposta da necessità d'ordine pubblico e sociale. I farisei, accusati di avere cristallizzato la legge ebraica, di essere stati schiavi della lettera e di non aver saputo interpretarne lo spirito, sarebbero stati invece i più audaci riformatori degli istituti biblici fino al punto da fare esclamare al professore del Collegio di Padova: *U-mi kemo-èm reformatòr?* cioè « chi più riformatore di loro? ». « Ma le loro riforme erano frutto di profonda esperienza ed erano ispirate dal timore di Dio e dall'amore del prossimo, anzichè essere determinate da interesse o da ambizione personale o da desiderio di popolarità ». Nel nostro caso però più che di una riforma vera e propria della legge, si trattava d'una interpretazione che, per quanto sofistica possa apparire, proveniva dal maggior organo dello Stato che, risolvendo un problema legale, toglieva a quella disposizione quanto poteva comportare di assurdo e di illogico.

La successiva disposizione ripete con maggiori particolari il divieto già stabilito prima (III, 17), quello cioè di cibarsi del grasso dei buoi, delle pecore e delle capre offerti in sacrificio (tutto il grasso doveva essere arso sull'altare, VII, 3) o del grasso di animali morti di morte naturale o sbranati (non macellati secondo il rito della *shekhitàh*) e di usare il sangue di qualsiasi animale quale alimento, pena in ambedue i casi il *karèth*.

Stabilisce poi quali parti o membra dell'animale offerto in sacrificio di contentezza o di pacificazione dovessero essere arse sull'altare e quali spettassero di diritto al sacerdote. Dio cedeva al sacerdote sacrificatore una parte, la migliore, dell'animale offertogli dall'ebreo, quale diritto connesso colle sue funzioni sacerdotali. Le particolari norme che dovevano presiedere alla eventuale spartizione fra i sacerdoti di queste specie di tributi, più che alla Torah, vanno attinte alla legge tradizionale.

Esposte le norme relative alle varie specie e maniere di sacrifici a cui erano addetti i sacerdoti, fissate le loro funzioni, le loro attribuzioni, i loro diritti, Mosè veniva incaricato di procedere alla investitura di Aronne e dei figliuoli nel loro ufficio sacerdotale e alla consacrazione dell'Altare. Vengono ripetute in questa occasione, cioè nel momento di metterle in pratica, le disposizioni già date precedentemente nei capitoli XXVIII, XXIX e XL dell'Esodo. Nel presente capitolo VIII del Levitico si parla infatti di cose e di oggetti già noti, di cerimonie di cui si conosceva l'ordine e lo svolgimento. La cerimonia di investitura avviene all'ingresso del Tabernacolo, alla presenza dell'Assemblea, cioè dei capi delle tribù e degli Anziani o, se si vuole, di tutta quanta la popolazione ebraica raccolta nella zona circostante. La cerimonia è presieduta e diretta da Mosè stesso che impone ad Aronne gli abiti sacerdotali, il pettorale, il dorsale, gli *Urim e Tumim*, ecc. consacrandolo quindi mediante l'unzione. Dopo l'investitura in tono minore dei figli di Aronne, si procedette al sacrificio di purificazione delle persone dei sacerdoti e alla consacrazione dell'Altare e quindi all'olocausto d'un primo montone quale simbolica espressione della disciplina e della sottomissione di tutto il loro essere alla volontà di Dio e d'un secondo montone quale vero e proprio rito d'installazione. A questo seguivano altre simboliche cerimonie che si concludevano finalmente coll'unzione e colla consacrazione delle persone e degli abiti dei sacerdoti. Ad essi fu imposto una specie di ritiro e di reclusione di sette giorni dentro il Padiglione, durante i quali dovevano ripetere i riti compiuti nel primo giorno. Era una specie di preparazione alla loro vita di santità, alla loro vita di distinzione e di separazione dal consorzio comune, dalla profana giornata degli altri uomini. Essi dovevano dedicarsi al servizio del Tabernacolo, dentro il quale non era visibile la Divinità, ma si avvertiva la presenza quasi materiale dell'Infinito nella parola delle Tavole, nelle ali dei cherubini, nelle luci del Candelabro. Quei sette giorni, trascorsi in un'atmosfera piena di mistero, dovevano essere un preludio e un buon esercizio per il loro sacro ministero.

Poichè anche in questa *parashah* si continua a parlare dei sacrifici, non crediamo sia fuor di luogo riprendere il tema del loro significato

e valore, che abbiamo già trattato la settimana precedente, allo scopo di gettare la più gran luce possibile su questo antico istituto dell'Ebraismo.

Il sacrificio ebraico, come dicevamo l'altra volta, non aveva effetto in sè magico; non cancellava la colpa cosciente e premeditata, ma il peccato involontario commesso verso la Divinità, per ignoranza o per errore: peccato che, per quella superiore moralità e sottile sensibilità dello spirito d'Israele, esigea un atto di ammenda, di pentimento e d'espiazione. L'Ebraismo fa appello continuo alle energie morali ed autonome dell'uomo: e quindi il sacrificio era o atto spontaneo di omaggio e di grazie o atto d'ammenda che si aggiungeva alla effettiva riparazione, quale segno di espiazione, e poneva la coscienza del peccatore in immediato contatto colla coscienza universale, la sola capace di pesare le intenzioni, di veder dentro nei cuori dove gli uomini non vedono. Più che tutto valeva il sentimento, l'intenzione con cui l'antico ebreo faceva l'offerta, non la qualità o la misura del sacrificio: un'agnella o una capretta, o, se i suoi mezzi non erano da tanto, come è espressamente detto, due tortore o due piccioncini, o se neppur a questi arrivava, un decimo di *efàh* di farina e null'altro (*Levitico*, V, 6-11, XII, XIV, 21-31).

Quella speciale predilezione e benevolenza per il povero che illumina tutta la legislazione ebraica, si manifestano anche qua. I Maestri della tradizione lo hanno rilevato col loro consueto acume e la loro profonda sensibilità. Rabbi Izhàq chiedeva: « Perchè quando il Levitico parla di *minchà* — offerta di farina — chiama *néfesh* — anima — la persona che l'offre, a differenza di tutti gli altri sacrifici più cospicui? ». Iddio benedetto, risponde, volle dire: « Chi è colui che è solito a recare la *minchà*, la modesta offerta di farina? Il povero. Io lo apprezzo come se egli mi avesse offerto la sua anima ».

Il Midrash Vaikrà rabbà narra che una volta una povera donna aveva presentato al sacerdote un pugno di farina per l'offerta. Quegli l'aveva accolta con disprezzo, mormorando: « Guarda un po' che cosa coteste donne vengono a portare! Che cosa c'è da mangiare qui? Che cosa c'è da offrire? ». Dio apparve in sogno al sacerdote e: « Hai fatto male — gli disse — a disprezzar quella povera donna; essa ha offerto l'anima sua col suo pugno di farina! ».

Il medesimo Midrash racconta che il Re Agrippa, desiderando offrire in un sol giorno mille olocausti, aveva mandato a dire al sommo sacerdote: « Nessun altro, all'infuori di me, deve oggi presentare sacrifici ». Venne un pover'uomo con due tortorelle in mano, dicendo al sacerdote: « Offrimi queste ». Il sacerdote gli ribattè: « Ho ordine dal Re di non offrire oggi altri sacrifici che i suoi ». « O signor mio, sommo sacerdote — soggiunse l'uomo. — Io prendo ogni giorno quattro

tortore; due ne offro e due mi servono per cibo. Se tu non vuoi offrirle, tu mi tagli i viveri ». Il sacerdote allora le prese e le offrì. Il Re Agrippa, avendo saputo in sogno che un povero aveva avuto la precedenza su di lui, ne mosse rimprovero al sommo sacerdote, il quale per giusticarsi gli riferì il colloquio avvenuto fra lui e il povero del giorno prima, concludendo col domandargli: « Non dovevo offrirle? ». E il Re: « Hai fatto bene a far quello che hai fatto ».

Un'eco di questa dottrina ebraica, fondamentale e originalmente ebraica, che dal Levitico giunge, attraverso i Profeti, fino ai rabbini farisei, sempre genuina e coerente, si ritrova nel Vangelo di Marco (XII, 41-44) e in quello di Luca (XXI, 1-4), nell'episodio della vedova (ebrea anche lei come i maggiori protagonisti dell'episodio) che getta due spiccioli nel bossolo delle offerte per il Santuario, e ne ha lode speciale perchè « ha dato tutto quanto aveva per vivere ». Non sfuggirà l'efficacia e la nobiltà spirituale del modello farisaico, secondo il quale l'offerta del povero, nell'insegnamento di R. Izchàq, e quella della povera donna del *Midràsh*, hanno un apprezzamento che più alto e soave non si potrebbe: essi hanno offerto l'anima col loro pugno di farina! Un altro parallelo al *Midràsh* dei Rabbini e al Vangelo, nati ambedue su terreno ebraico, si trova in Filone, il quale asserisce che: « coloro che portan sè stessi offrono il più cospicuo dei sacrifici », che è, secondo l'Abrahams, l'identica frase del Midrash da noi sopra riportata riguardo all'offerta del povero.

Il sacrificio, come qualunque atto di omaggio alla Divinità, in tanto dunque aveva valore per l'Ebraismo, in quanto aveva in sè di impulso, di contenuto, di vigore spirituale, dei quali esso non era che l'espressione esteriore. Il sacrificio era un bisogno dell'uomo e non di Dio, al quale esso era gradito solo e in quanto manifestava il bisogno umano, lo sforzo umano ad adeguarsi alla Sua volontà che è volontà di purità morale, di rinuncia, di desiderio del bene, di trasformazione ed ascesa spirituale.

La Torah, dicono gli antichi Maestri, chiama tanto l'olocausto degli animali, quanto l'olocausto dei volatili e l'offerta farinacea, sebbene si tratti di presenti disuguali per il loro valore, collo stesso appellativo di « sacrificio dal gradito profumo all'Eterno », volendo far presenti due cose: che di fronte a Dio è egualmente apprezzato sia chi dà molto che chi dà poco, a patto ch'egli sia mosso da sentimento di superiore, disinteressata idealità; e che sarebbe falsa supposizione la tua se tu ammettessi che Dio ha bisogno dei tuoi sacrifici come di un cibo.

Di questa precisazione categorica è ricca la tradizione dei Rabbini, per tutti quanti i servizi e le suppellettili del Tabernacolo e del Tempio. « Non è per me il lume acceso coll'olio puro, perchè Io non ho bisogno di luce; ma esso è un avvertimento per tutti coloro che vengono al

mondo (cioè per tutti gli uomini, qualunque sia la loro nazione o la loro fede) che la *Shehinà*, la immanente presenza di Dio, risiede in Israele ».

Detto ciò, ci sarà più facile ritrovare il senso vero delle apostrofi profetiche e delle affermazioni contenute nei libri storici e poetici della Bibbia nei riguardi dei sacrifici. I Profeti sono stati fatti passare dalle storie e dalle critiche, per avversari, negatori, detrattori del « culto sacrificale » e quindi, per deduzione e amplificazione, di tutto il rito d'Israele, e per esponenti di una dottrina e di un partito in opposizione al sacerdozio, al quale si attribuiscono tesi ufficiali e tendenze di una barbara e primitiva superstizione. Ma i Profeti non fanno altro che riportare le cerimonie e tutti gli atti della vita ebraica a quel contenuto intimo e morale che dovevano avere secondo l'originale e genuina concezione d'Israele, contro le degenerazioni di re, di sacerdoti, di popolo. Il sacrificio è oggetto delle loro critiche non meno di tanti altri atti, consuetudini, idee dei loro contemporanei degenerati. Si trattava per i Profeti di ricondurre gli Ebrei alla eticità di ogni loro manifestazione, contro le imitazioni dei pagani o le volgari concezioni del tempo. Immaginare che i Profeti chiedessero l'abolizione dei sacrifici per purificare il Mosaismo di queste espressioni di omaggio alla Divinità, le quali erano anche altrettanti mezzi per cementare l'unità nazionale e la fraternità delle classi, è non solo un grosso anacronismo, con cui si verrebbe a fare dei veggenti d'Israele i precursori di Paolo nell'abolizione della Legge e dei riformatori liberali ebrei del secolo XIX, ma è anche far torto alla Torah che non ha mai considerato i riti diversamente dalla concezione profetica. Quel preteso antagonismo organico fra sacerdozio e profetismo, per cui questo sarebbe stato il rivoluzionario creatore del Monoteismo morale, non regge più neppure di fronte alla libera critica, la quale, pur brancolando ancora fra il labirinto delle ipotesi, attribuisce al sacerdozio, l'altro *deus ex machina*, l'inizio d'una riforma etica della « religione d'Israele ».

Per noi i Profeti stanno coerentemente sul terreno della Torah e ne riaffermano, predicano, sottolineano lo spirito. Quando Samuele (I, XV, 22) dice: « Forse che Iddio desidera gli olocausti e i sacrifici quanto desidera che si dia ascolto alla Sua Voce? Certo che l'ascoltare è cosa migliore del sacrificio, e l'obbedire (è preferibile) al grasso dei montoni! », quando Samuele dice così al Re Saul, non vuol togliere ai sacrifici quel valore che essi avevano anche per lui, che ne offrì prima e dopo, ma vuol far notare che non è lecito metterli in primo piano od immaginare che siano la cosa più bella e più essenziale e che possano risparmiarci tutti gli altri doveri verso gli uomini e verso la nazione e guadagnarci ipso facto la benevolenza di Dio quasi che Egli chiuda gli occhi, per le nostre pingui offerte, sui nostri peccati morali e civili. Quello che dice Samuele e che dicono, dopo di lui, Profeti e Rabbini, si potrebbe oggi ripetere, anziché per i sacrifici che non si fanno più,

per tutte le altre manifestazioni « religiose », che si compiono nei Templi o nelle chiese, quando esse prescindano da molti altri doveri e stonino colla nostra vita morale.

Da Samuele in poi, in tutta quanta la letteratura ebraica, la nota è sempre la medesima. Osea (VI, 6) ripete parole simili nel nome di Dio: « Io preferisco la bontà anziché il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti »; dove « conoscenza di Dio » è un termine ricchissimo, analogo all'« ascoltare » di Samuele, e indica l'adempimento costante della volontà di Dio espressa nella Torah, o, come diceva il neo-kantiano Hermann Cohen, « la conoscenza di Dio è la conoscenza del fine morale dell'umanità ».

Due profeti dello stesso periodo, Amos e Isaia, si ribellano essi pure contro il disprezzo e l'oblio della giustizia e della morale, accompagnati da formale, esteriore pietà. Amos (V, 21-26) dice: « Io odio, aborro le vostre feste; non gradisco il profumo delle vostre radunanze. Se voi offrite sacrifici, no, non mi compiaccio delle vostre offerte, non mi degno del tributo dei vostri pingui animali. Via da me il frastuono dei tuoi inni: non voglio sentir la musica dei tuoi cembali. Ma (voglio) che sgorghi come acqua il buon diritto e la giustizia scorra come inesausta fiumana. Che m'avete forse presentato sacrifici ed offerte, o Casa d'Israele, nei quarant'anni che rimaneste nel deserto? ».

Isaia (I, 11) chiede: « Che me ne faccio dei numerosi vostri sacrifici? — dice l'Eterno. — Son sazio degli olocausti di montoni; non voglio sangue di tori, d'agnelli e di capri! Quando vi presentate a farmi omaggio, ma chi vi ha mai chiesto che veniste a calpestare i miei atrii? Smettete di recarmi ipocrite offerte; esse hanno per me un profumo disgustoso; cessate le radunanze delle neomenie e dei sabati, non posso tollerare le feste unite colla iniquità. I vostri noviluni, le vostre solennità, Io le odio, mi son di peso, non riesco più a sopportarli. Quando voi tenderete le mani, Io distrarrò lo sguardo da voi; per quanto preghiate a lungo, non vi ascolterò... Le vostre mani son piene di sangue! ».

Michàh (VI, 6-9): « Con che dovrò presentarmi all'Eterno, ed inchinarmi al Dio del Cielo? Gli renderò omaggio di olocausti, di vitelli d'un anno? Ma gradisce forse l'Eterno ecatombi di montoni, torrenti innumerevoli di grasso?... O uomo, ti è stato già detto quello che è buono, quello che l'Eterno esige da te, e non è altro che esercitare la giustizia, amare il bene, procedere umilmente col tuo Dio ».

Geremia (VI, 19-21) esclama: « Odi, o terra. Ecco, Io mando contro questo popolo la sventura, frutto delle loro idee, poichè costoro non danno ascolto alle mie parole, e la mia legge essi la disprezzano. Che cosa m'importa dell'incenso che vien da Saba, del calamo profumato che giunge da lontane terre? I vostri olocausti non mi piacciono, i vostri sacrifici non mi riescono graditi! ». Oppure (VII, 21-23): « Così dice l'Eterno delle schiere infinite, il Dio d'Israele: Aggiungete pure

i vostri olocausti ai vostri sacrifici e mangiatene la carne, poichè ai vostri padri, quando li liberai dal paese d'Egitto, non parlai nè detti ordini d'olocausti e di sacrifici, ma ecco quello che comandai loro: ascoltate la mia voce, ed allorquando Io sarò l'Unico Dio per voi, voi sarete il popolo mio; seguite la via che Io vi addito e ve ne troverete bene ».

La medesima idea che qualunque sacrificio è irriverente, offensivo, contraddittorio per la Divinità se non sia accompagnato dalla purità morale, si trova pure nei Salmi (XL, 7; LI, 18-19), nei Proverbi (XXI, 3; XXVIII, 9) e nei libri apocrifi, nel Ben Sirah e in Tobia, fino alle soglie della nuova era; e si ricongiunge quindi da un lato alla predicazione rabbinica e dall'altro a quella evangelica, sboccando in questi due fiumi in cui divergono le acque dall'insegnamento biblico e dell'idealità di Israele.

Nè i Profeti, nè i Rabbini, nè il primitivo cristianesimo condannarono mai gli atti d'omaggio a Dio, nelle forme che la tradizione nazionale aveva consacrato. Gesù dice al lebbroso: « Va, mostrati al sacerdote, fa l'offerta che Mosè ha ordinato » (*Matteo*, VIII, 4; *Marco*, I, 44; *Luca*, V, 14), dove, l'offerta è appunto il sacrificio di purificazione del Levitico (XIV). Una frase dell'Evangelo riassume in modo molto perspicuo l'idea che si fece l'Ebraismo dell'importanza dei due ordini di precetti, di quelli morali e di quelli rituali. Ai farisei Gesù rimproverava di pagar la decima a favor dei leviti anche sulle minime cose e di trascurare invece la giustizia, la misericordia, la fedeltà, e soggiungeva: « Queste son le cose che bisognava fare, senza tralasciar le altre » (*Matteo*, XXIII, 23). I farisei han detto sempre lo stesso, come i Profeti e come la Torah di Mosè; per cui se può chiamarsi rivoluzione quella dei Profeti che insistono con tanto fervore sulle virtù morali, essa è una rivoluzione nei confronti della società ebraica del loro tempo, ma non è mai, come la chiama il Dubnow, « eine völlige Umwertung der Ideale », una completa trasformazione degli ideali, poichè il loro ideale era quello stesso di Mosè, a cui di continuo si riferiscono. Il nostro grande storico è caduto qui nel solito errore di tanti altri storici o critici: ha confuso gli atti degli uomini ebrei colla concezione non attuata da loro della civiltà nazionale. Il mio maestro Benamozegh avrebbe detto, per questo ordine di fatti, una frase ch'egli soleva ripetere per le degenerazioni mistiche: *corruptio optimi pexima*: gli Ebrei di quel tempo avevano corrotto in una deplorabile superstizione quegli atti religiosi, morali, sociali che in sostanza erano le cerimonie sacrificali, come tante altre cose morali avevano calpestato.

Ciò che impedisce ai critici e agli storici di vedere questa linea costante che dal Pentateuco di Mosè giunge fino a noi, attraverso tutte le voci dell'Ebraismo, è quella anacronistica ed artificiosa distinzione ch'essi vogliono fare fra morale e rito, fra morale e religione, fra etica e politica, tra chiesa e nazione, e l'incapacità a capire l'unitario spirito

che circola in tutti i libri della Bibbia, assumendo secondo le circostanze e le espressioni della vita collettiva un diverso colore e ritmo. Si è andata a cercare l'esplicita affermazione del « primato della morale » nella Torah di Mosè e non si è trovata, facendo come quei medici materialisti che sostenevano di non aver mai scoperto l'anima fra i visceri del nostro corpo. Il primato della morale? Ma nella Bibbia, in qualunque parte si guardi, è tutto morale, in quanto tutto dev'essere santità, e non ci può essere angolo della vita che non ne sia investito, come dicono i mistici quando parlano di Dio. « Per un Ebreo non poteva esserci religione che non fosse morale, nè morale che non fosse religiosa », come dice con stile europeo il Travers Herford nella sua opera *Talmud and Apocrypha* (1933, p. 274), o come già scrisse Karl Budde (*Die Religion d. Volkes Israel*, 1906, p. 119): « Non era sufficiente per il Dio degli Ebrei che si adorasse Lui e Lui solo; l'importante era come si adorava; Egli è il Dio della giustizia, della moralità; la sua più alta, la sua unica esigenza irremissibile verso i suoi servitori è giustizia, è morale ». Le citazioni di studiosi non ebrei potrebbero essere continuate all'infinito e tante oneste testimonianze dovrebbero ormai valere come una definitiva sentenza data su questa calunniata, discussa originalità ebraica, che non si presenta sul teatro del mondo, come pretendono gli avari spiriti, per una faticosa dolorosa evoluzione, o per una tragica gestazione, ma che si può cogliere già matura, come idea, come esigenza, in qualunque momento della storia d'Israele. Invece si tenta ancora di negare a Mosè questo privilegio con una dialettica che mi pare eccessivamente meticolosa. Un moderno studioso ebreo, J. Kauffmann, afferma per es. che di questo primato della morale, che è profetico non meno che farisaico come egli dice, non si trova cenno nei libri della Torah, i quali insistono in misura eguale sull'elemento « religioso » e su quello « etico » senza istituire fra loro alcuna distinzione o graduazione. Di ciò egli fa le grandi meraviglie, chiedendosi perchè non vi sia stata fatta almeno qualche allusione indiretta, col dichiarare, per esempio, che il sacrificio di un animale rubato è abominio o che non è gradito l'olocausto offerto da una persona disonesta. Tutta questa meraviglia è d'una stranezza paradossale, e dev'essere a sua volta motivo di grande stupore per chi conosca l'indirizzo e il contenuto etico e spirituale della Torah. Il Kauffmann aggiunge che, quantunque fra lo spirito etico generale che predomina nella Torah e l'idea della supremazia della morale non ci sia che un passo, pure questo passo la Torah non l'ha fatto: l'idea del primato della morale vi è implicito ma vi rimane ancora allo stato potenziale. Ci manca ancora, secondo lui, il verbo creatore del Profetismo. Ma il verbo del Profetismo non è che l'eco e l'interprete di quello della Torah, nella cui sfera non è immaginabile nessuna azione o cerimonia o desiderio o pensiero (già, anche il desiderio e il pensiero) che non siano morali e non abbiano il coefficiente essenziale della moralità. E' mai possibile che quella « santità » che si esigea in tutta la vita, si

potesse arrestare alle soglie del Tabernacolo e del Tempio, dove più doveva sentirsi la immanenza del Dio che vede dentro i cuori e che dopo tutto quanto era stato detto contro l'immoralità, la disonestà, la corruzione ci fosse davvero bisogno di dichiarare una cosa così elementare quale sarebbe questa: che il furto non è tollerabile nei rapporti col Dio Santo? « Santità » era un termine d'una capacità incommensurabile, era un concetto senza limiti: esso racchiudeva in sé il complesso della perfetta vita nei confronti di Dio e degli uomini. « E' la santità — dice il Kohler — che informa i pensieri e i motivi della vita e quindi il principio di etica più alto possibile ». Quando una dottrina ha posto alla sua base questo criterio, cioè si è posto dinanzi come specchio, come modello, come mèta, la perfezione divina, che deve attuarsi fra gli uomini in ogni momento, non è concepibile alcuna specie di progresso nella teoria nè alcun dubbio o incertezza nella pratica. Tutto è chiaro e tutto è preveduto. Dato il sistema unitario della Torah e la premessa categorica, implicita ed esplicita che la « santità », che è moralità e verità, che è perfezione interna ed esterna, spirituale e fisica dev'essere coefficiente necessario d'ogni atto, non si capisce neppure come, sul terreno della Torah, possa darsi un più ed un meno. Si potranno concepire casi o situazioni in cui certi atti o cerimonie o forme o norme siano inattuabili, ma non perchè manchi in essi la premessa morale che è un dato indispensabile e insostituibile per definizione, ed un loro elemento organico, ma perchè possono far difetto altre condizioni che la costituzione nazionale, che il diritto e la legge hanno imposto. Se tutto il cerimoniale del Sacerdozio e del Tempio cadde, fu per non esserci stato più il Tempio, per esser mancati il centro e la sede di quel cerimoniale, che non poteva essere trasferito altrove, non già perchè si fosse creduto giunto il momento di abolire qualche cosa o di riformare la legge. Questo è il punto essenziale: nè è lecito mettere il profetismo in contrasto col Mosaismo, il sacerdozio in contrasto col profetismo, i rabbini in contrasto coi Profeti, come se non fossero tutti anelli della catena ideale e storica della gente d'Israele e di quel pensiero e di quella vita che Israele ha difeso per millenni. Ma per togliere questi artificiosi contrasti, è necessario penetrare dentro lo spirito della Torah, dei Profeti e dei Farisei e dentro lo spirito morale, sociale, umano, divinamente umano delle Istituzioni d'Israele.

www.torah.it