

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Vaetchannan*

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

www.torah.it

PARASHAH XLV - VA-ETHCHANNÀN

(Deuteronomio III, 23 - VII, 11)

La preghiera di Mosè e la repulsa di Dio - Raccomandazioni di Mosè al popolo contro l'idolatria - Fatali effetti della disobbedienza - Le città di rifugio - I Dieci Comandamenti - Lo amore verso Dio - Rapporti coi popoli pagani e loro pericoli

Mosè ricorda d'aver chiesto a Dio che gli concedesse di entrare nella Terra promessa nonostante la colpa che aveva commesso e d'averne ottenuto un rifiuto. Non gli era rimasto quindi che nominare il suo successore e prepararsi alla dipartita. Ma prima aveva creduto suo dovere raccomandare al popolo l'osservanza delle buone leggi promulgate e soprattutto la condanna dell'idolatria, massimo pericolo per la vita nazionale. Quindi Mosè ricorda la rivelazione del Sinai, i Dieci Comandamenti e i principi fondamentali del suo insegnamento: l'unità e l'amore di Dio, e i grandi benefici di cui gli Ebrei erano stati oggetto dall'Egitto in poi. Ora si sarebbero trovati a contatto con popolazioni idolatre, dal cui esempio avrebbero dovuto guardarsi per mantenere intatta la propria santità.

Giunto alle porte della Terra promessa, conquistate le terre transgiordatiche, Mosè avrebbe voluto aver la gioia di entrare col popolo redento nel paese così lungamente sospirato. Chi più di lui meritava quella grazia? Ma Dio l'aveva castigato (*Numeri*, XX, 12-13; *Deut.*, I, 3) per la sfiducia dimostrata in un triste, difficile frangente. Forse Dio l'avrebbe perdonato. Aveva perdonato tanti errori e tante colpe degli uomini! Mosè racconta d'aver rivolto perciò a Dio la sua preghiera e d'aver fatto appello alla Sua onnipotenza, per ottenere la grazia di *vedere* il bel paese che si stendeva oltre il Giordano, colle montagne

che giungevano fino al Libano, ma d'averne avuto una netta ripulsa. La sentenza era ormai irrevocabile. Il tono della ripulsa è eccezionalmente severo, come di chi chiude la bocca ad ogni ulteriore discorso. L'unico favore concesso al condottiero profeta fu di invitarlo a salire in cima alla montagna che si affacciava verso il Giordano per contemplare di lassù la terra vietata, percorrendola tutta, fin dove arrivava lo sguardo, da occidente ad oriente, da mezzogiorno a settentrione. Non lui, ma Giosuè avrebbe condotto il popolo al possesso del paese; egli doveva contentarsi di guardarlo da lontano come un tesoro vietato, come un paradiso perduto. Chi non sente come dovette essere tragica per Mosè quell'ora estrema in cui si spegneva la sua vita e tramontava il suo sogno?

A Mosè non rimase allora che trasmettere al popolo il suo testamento morale, fargli le sue ultime raccomandazioni, in attesa di lasciarlo per sempre. Chi sa se la sua parola estrema non avrebbe potuto sostituire in qualche modo la sua presenza: qualche volta valgono più le raccomandazioni di chi parte che quelle di chi resta. Il discorso di Mosè è dolce e paterno. Raccomanda ad Israele l'obbedienza alle norme e alle leggi da lui promulgate e insegnate, come una garanzia e una condizione di successo nell'impresa e di vita nazionale tranquilla. Mosè si presenta come il *maestro* (*melamméd*) e tale è rimasto nel ricordo dei posteri. Il titolo con cui la tradizione d'Israele lo onora è *Moshè Rabbénu*; non Mosè il profeta, né il condottiero, né il liberatore, né il legislatore, ma *Mosè il nostro Maestro*. Modesto titolo ma più grande di tutti. Le norme e le leggi che egli aveva insegnate avrebbero dovuto esser osservate coscienziosamente, nella loro integrità, senza agguinte né diminuzioni che avrebbero potuto falsarne il carattere. Hanno rispettato gli Ebrei questo canone di immutabilità della Legge, nei 3500 anni del loro esercizio? Si può dire di sì e si può dire di no; si può dire di sì, se si considera lo spirito di quelle norme; si può dire di no, se si guarda alla lettera. I nuovi bisogni, le mutate condizioni della vita, gli eventi della storia hanno portato qualche mutamento anche nelle disposizioni della Legge: molti istituti sono caduti (p. es. i sacrifici), molti si sono lentamente modificati (p. es. quello della remissione dei debiti), appunto per la preoccupazione di preservare lo spirito della Torah. Vedremo più avanti con quali criteri, con quali garanzie e da quale autorità si sono effettuati i legittimi cambiamenti. Il rispetto per quelle disposizioni era richiesto non solo a causa della fonte da cui provenivano, ma in modo speciale in virtù della loro nobiltà e saggezza, per cui le genti avrebbero dovuto ammirare quel popolo che possedeva un così raro tesoro di sapienza civile e sociale, una legislazione così ricca di umane e giuste norme. Noi crediamo che nessun intelletto onesto possa negare all'insegnamento di Mosè la sua originalità e la sua grandezza e tutto ciò che vi è in esso di divino, di puro, di santo, di inattuato. « Osservatela, eseguitela, perchè essa è il

testimonio della vostra saggezza e della vostra intelligenza di fronte ai popoli i quali, udendo tutti questi statuti, diranno: Questa grande nazione è senza dubbio un popolo saggio e intelligente ». (IV, 6)

La grande rivelazione del Sinai era stata un avvenimento tale che doveva rimanere impresso immutabilmente, per tutta la vita, nel ricordo di chi vi aveva assistito e doveva esser tramandato alle generazioni future. Ma in quella rivelazione accompagnata da straordinari fenomeni vulcanici della natura, da fuoco, da tenebre, da spesse nebbie, Dio non si era presentato sotto alcuna forma visibile o tangibile: il popolo aveva udito un suono di parole, ma non aveva veduto alcuna immagine. E questa è una singolarità del pensiero ebraico che nega a Dio qualsiasi forma sensibile, qualunque figura materiale o corporea. Non si è finora scoperta nella storia nessuna popolazione all'infuori degli Ebrei, non si è trovato nessun documento all'infuori della Scrittura in cui si manifesti questa esigenza, in cui si sostenga con tanto vigore la natura immateriale ed incorporea della Divinità. Pare che sia enormemente difficile per gli uomini giungere all'idea di un Dio spoglio di qualità corporee, di un Dio astratto. L'Islam ci è arrivato per essere stato a scuola dagli Ebrei, però i suoi filosofi, a differenza di quelli nostri, hanno dubitato che la folla potesse sollevarsi ad una idea di Dio così sottile ed hanno fatto differenza fra la forma manifesta e la forma esoterica della religione, mentre la filosofia ebraica, anche quella maimonidea più gelosa di togliere alla divinità qualunque attributo corporeo, non ha fatto distinzione fra l'aristocrazia intellettuale ed il volgo. « La Torah, desiderosa di illuminare lo spirito di tutti gli Ebrei, ha stabilito alcune semplici verità fondamentali della religione, eguali per tutti, specialmente l'idea della incorporeità di Dio, che non solo è lecito, ma è anche obbligo di far conoscere a tutti ». (G. GURTMANN, *La filosofia del Giudaismo*, p. 165).

« Fino ad un'epoca remota Israele vide ammirabilmente l'assurdità dell'idolatria, quest'enorme errore di cui la razza ariana non seppe liberarsi nel momento in cui si trovò a contatto colle razze che praticavano le arti plastiche. La stoltezza dell'uomo "che si prostra davanti all'opera delle sue mani e adora ciò che le sue dita hanno fabbricato" parve agli Israeliti intelligenti il colmo dell'assurdo. Il ridicolo dei piccoli buoni dei, che si trascinavano fra i gingilli della tenda o della casa, li colpì. I saggi se ne burlavano e consigliavano di gettar tutto nel buco della spazzatura, insieme coi ratti e i pipistrelli (*Isaia*, III, 2-3). Sta in questo una delle grandi differenze fra il progresso ariano e quello semitico. Presso i Greci, presso i Romani, presso i popoli moderni, fino al XVI secolo, l'aristocrazia mostrò una debolezza estrema verso le superstizioni e le opinioni grossolane della folla. Presso gli Ebrei, i capi secondo lo spirito fecero alla superstizione una guerra a

morte e finirono col vincere». (RENAN, *Hist. du peuple d'Israël*, II p. 501-502)

La preoccupazione dell'incorporeità di Dio è così forte che detta a Mosè uno dei suoi discorsi più perfetti e più efficaci. « Per quanto vi è cara la vita fate bene attenzione a questo: che non avendo veduto alcuna figura (*temunàh*) nel giorno in cui l'Eterno vostro Dio vi parlò sul Chorev in mezzo al fuoco, non commettiate la grave colpa di farvi alcun simulacro (*pésel*) della figura (*temunàh*) di qualsiasi idolo (*sémel*) sotto forma (*tavnith*) di maschio o di femmina, sotto la forma di qualsivoglia animale che viva sulla terra, sotto la forma di qualunque uccello alato che voli nel cielo, sotto la forma di alcun rettile che strisci sul suolo, sotto la forma di alcun pesce che viva nell'acqua al di sotto della terra, o che alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu sia traviato fino a prostrarti a loro e a prestar culto a quelle cose create che Dio ha dato a tutte le genti sotto tutti i cieli, mentre voi ha preso per sé, sottraendovi al crogiuolo di ferro della schiavitù egiziana, perchè foste per Lui un patrimonio come siete oggi ». Non si potrebbe immaginare più categorica, più radicale, più assoluta condanna del paganesimo coi suoi dèi rappresentati sotto la figura umana, scolpita o disegnata, maschile o femminile, sotto la figura di quadrupedi, di uccelli, di rettili, di esseri fantastici colle ali, del paganesimo che adorava il sole, la luna e le stelle o deificava le creature umane, gli imperatori, i re, i guerrieri, gli eroi. Parrebbe che l'idolatria sia lecita e giustificata presso le genti pagane e che Dio abbia permesso loro di adorare gli dèi falsi e bugiardi per una organica incapacità o per una inferiorità intellettuale che impediva loro di giungere alla concezione monoteistica. Doveva esser motivo di tolleranza per gli Ebrei il fatto che il politeismo era la forma religiosa legittima delle genti, come solo il monoteismo era legittimo per gli Ebrei, perchè ambedue corrispondevano — come si direbbe oggi — alla loro natura e alla loro storia o — come si dice nello stile biblico che attribuisce a Dio ogni fenomeno della natura e ogni fatto della storia umana — perchè così aveva stabilito la divina sapienza nella Sua giustizia distributiva. Ciò che vi è di illegittimo e di intollerabile nel paganesimo non è la pluralità degli dèi o il culto delle immagini, che possono essere considerate quali simboli di attributi divini o di categorie, di idee, di virtù eccelse, ma è l'immoralità dei costumi, ammessa e santificata nel suo credo e nei suoi riti. Sotto le forme materiali degli dèi i pagani adoravano l'unico Dio dell'universo « poichè — come affermava il profeta Malakhì (I, 11) — da dove sorge il sole fino a dove tramonta, il Mio Nome è grande fra le genti ed in ogni luogo si offrono incenso e pure offerte al Mio Nome, poichè il Mio Nome è grande fra le genti ». « In molti luoghi della Scrittura Dio apparisce come riconosciuto ed adorato dovunque. Come questo? Solo a parer mio coll'adorazione generale del Dio vero

sotto i falsi nomi, le false sembianze, i falsi caratteri e la molteplicità dei Numi pagani... Sotto i nomi più assurdi e fantastici è sempre il Dio vero che si adora, è sempre ad esso che i profeti alludono quando pongono quei nomi a fianco di quello di Dio, è sempre alla *universale adorazione di Dio* che fanno allusione. E tanto è vero questo, che Zaccaria predicando che Dio sarà un giorno Re di tutta la terra, aggiunge che in quel dì Egli sarà Uno ed *Uno il Suo Nome*; ove chiara l'intenzione traluce di vaticinare un'era ben diversa dalla presente in cui, benchè Dio sia Uno, Uno non è però il Suo Nome, ma anzi molteplice e diversissimo, quante sono le genti che lo invocano; mentre nell'era vagheggiata, anche il Nome e l'invocazione saranno somiglianti. Le quali idee tutte ben danno a divedere come nella mente profetica, malgrado le forme, i culti e i dogmi diversissimi, uno era il Dio a cui l'Umanità aspirava, e di cui tutti, benchè in modo del tutto disforme, facevano fede ». (E. BENAMOZEGH, *Dio*, p. 12 sgg.)

Gli Ebrei erano stati distinti fra le genti per essere gli alferi, gli esponenti, gli esempi della credenza nel Dio unico; per questo e non per alcun loro merito speciale erano stati sottratti al giogo egiziano, erano stati liberati dalla *fornax ferrea*, dal crogiuolo di ferro in cui era stato mortificato, sperimentato il loro carattere, o dalla fornace in cui il loro temperamento ferreo, la loro indole ribelle, tenace, era stata temprata nel fuoco. Essi stavano per entrare in possesso di quella terra che a lui, a Mosè condottiero, legislatore e profeta era preclusa; essi erano più fortunati e più meritevoli di lui. Mosè non riusciva a consolarsi del doloroso destino che gli aveva chiuso i confini della terra e ripeteva come un *leit motiv* la sua pesante, irrevocabile condanna. Era già la terza volta che parlava dell'*ira divina* che lo aveva colpito (I, 37; III, 26; IV, 21): « Io muoio in questa terra; io non passo il Giordano; voi sì che lo passerete e prenderete possesso di quella bella terra ». Guardate perciò di mantenere fede alla promessa di fedeltà a Dio, al patto stretto con Lui e di non tradirLo, deificando e rappresentando in simulacri di pietra gli esseri e le cose del mondo. Dio non potrebbe permettere una degenerazione di questo genere « poichè Egli è fuoco divoratore, è un Dio geloso ». L'immagine potrebbe sembrare irriverente, ma non si può parlare alle folle in linguaggio astratto, filosofico o scientifico. *La Scrittura usa la lingua degli uomini*, è un principio costante dell'esegesi rabbinica. Dio è *fuoco che brucia*, divora, consuma, cioè che non risparmia il castigo più severo all'ebreo che ha mutato il suo Dio incorporeo con le deità pagane o gli ha dato forme materiali o ha deificato gli esseri o le cose del cielo e della terra; Dio è *geloso*, cioè non permette che si sostituisca a Lui o gli si ponga accanto, sullo stesso piano, colle stesse prerogative, un uomo o una donna o un animale, o si attribuiscono a Lui forme umane. « Un idolo dà forma fisica a Colui che trascende ogni forma. Fa

Dio meno che Dio, rappresentandolo fisicamente. Un idolo tende, per la sua concretezza, ad attrarre a sé il culto che dovrebbe essere diretto a Dio. In questa maniera esso diventa il Suo rivale. Osea, Geremia ed Ezechiele applicano al culto degli idoli gli epiteti che si riferiscono alla donna infedele. Il culto dell'idolo implica infedeltà verso il vero Dio ». (I. I. MATTUCK. *The Thought of the Prophets*, 1953, p. 114)

« Questo carattere del Giudaismo (cioè la sua concezione immateriale della divinità) è stata forse la causa principale che gli ha impedito di diffondersi nel mondo. All'animo umano è difficile in generale trovar appagamento in un ideale astratto, su cui i sensi non hanno presa; e i sentimenti son più facili ad infiammarsi quando son rivolti verso un uomo. Prima del trionfo del cristianesimo i Greci e i Romani accusavano gli Ebrei di non avere Dio perchè una divinità senza figura era per loro inesistente. Quando poi giunse l'ora per il Dio di Israele di diventare anche il Dio delle genti, queste non poterono accettare la Sua Signoria senza associare a Lui un ideale divino in forma umana, per soddisfare al bisogno che esse avevano di un ideale più vicino ». (ACHAD HAAM - *Al parashàth derakhim*, IV, p. 43).

« Quando Gerusalemme cadde, Roma era disposta a dare al Dio d'Israele un posto nel suo Pantheon. Israele rifiutò categoricamente questa annessione religiosa: solo l'Uno, unico e universale Dio d'Israele era il Dio vivente; Giove e i suoi simili erano cose inesistenti, invenzioni della fantasia. E le stesse ragioni che non permisero agli Ebrei di piegar le ginocchia agli dèi della Roma pagana, impedirono loro nelle generazioni successive di lasciarsi assorbire dalle grandi religioni derivate dalla matrice d'Israele. Anche in queste essi trovarono, tanto nel dogma quanto nella morale, novità e concessioni che ripugnavano alla semplicità austera del loro monoteismo assoluto ». (T. REINACH, citato da I. H. Hertz.)

Quali effetti avrebbe avuto il traviamiento idolatrico sulla vita degli Ebrei? o in altre parole in che modo Dio avrebbe manifestato il Suo malcontento verso coloro che avevano calpestato il patto, rappresentando in forme materiali di qualsiasi specie la divinità incorporea? Se la condizione della loro libertà, se la premessa della loro pace nella terra degli avi era la fedeltà all'Unico Dio del Cielo e della Terra che li aveva liberati dall'Egitto per farne i maestri e gli esempi della vera religione, è naturale che, mancando al patto, dovessero esser privati e della terra e della libertà e della pace. Mosè ha quindi ragione quando preannunzia loro la perdita della patria, l'esilio e la dispersione, con tutto il corteo dei mali e delle sofferenze che ne sarebbero derivate. Nella terra propria avevano tradito il loro Dio; nelle terre straniere sarebbero stati costretti, anche loro malgrado, a prestar culto agli dei di legno e di pietra, alle divinità che non solo non

posseggono virtù superiori a quelle degli uomini, ma non hanno neppure le doti fisiche più elementari, i sensi di cui sono provvisti perfino gli animali: cioè la vista, l'udito, il gusto, l'odorato. Nei Salmi (CXV, 5-7) la descrizione negativa degli idoli segue il modello mosaico con minore brevità e con intenzioni sarcastiche: Mosè parla di dei di legno e di pietra, fattura delle mani degli uomini; il poeta dei Salmi parla di sculture d'argento e d'oro, anch'esse di fabbricazione umana, che non parlano per quanto abbiano la bocca, non vedono sebbene abbiano gli occhi, non odono quantunque abbiano gli orecchi, non sentono l'odore per quanto abbiano il naso, non hanno il tatto per quanto abbiano le mani, non camminano anche se hanno i piedi e non emettono alcun suono sebbene abbiano la gola. (Nel Salmo CXXXV, 15-17, si ripete press'a poco lo stesso, con maggiore brevità).

Se nei paesi della loro dispersione, gli Ebrei, spinti dalle loro sofferenze o dalle loro nostalgie, fossero tornati al loro Dio e l'avessero ricercato, pregato, riconosciuto con tutto il loro cuore e con tutta la loro anima, cioè con desiderio intenso e con assoluta sincerità, se si fossero pentiti della loro rea condotta e avessero adempiuto ai loro doveri, Dio pietoso avrebbe lenito le loro sofferenze e non avrebbe permesso la loro distruzione e la loro fine, rimanendo fedele al patto concluso coi padri. Il profeta non pone limite di tempo nè al castigo nè al perdono. Le colpe possono avvenire dopo un lungo periodo di dimora nella Terra dei padri, dopo molte generazioni, quando ormai saranno *invecchiati* (IV, 25) sul suolo della patria e si potrebbe quindi immaginare che il loro diritto a quel paese non potesse essere in alcun modo e sotto nessun aspetto negato; il pentimento può verificarsi *be-acharith hà-jamim* (IV, 30), in un'epoca remota e indeterminata, quando i secoli della dispersione avranno attenuato i ricordi e sopito le nostalgie e si potrebbe credere che Dio avesse ormai dimenticato l'antico patto e il popolo che l'aveva così vergognosamente calpestato. Ma il tempo non conta nell'orologio di Dio, per il quale *mille anni sono come il giorno di ieri appena passato e come una vigilia della notte*. (Salmi, XV, 4).

Altri miracoli aveva visto già Israele nella sua storia di quattro secoli; aveva superato l'esilio e la schiavitù a cui pareva che non potesse sottrarsi mai più, eppure era risorto ed aveva riacquisito la sua libertà. Era un fatto unico e straordinario nella storia dei popoli. Si potevano interrogare le antiche età, tutti i secoli trascorsi, dal momento in cui l'uomo era comparso sulla terra fino ad allora, da un'estremità all'altra del mondo, e non si sarebbe trovato evento altrettanto grandioso quanto quello che aveva presieduto alla libertà d'Israele e ne aveva accompagnato l'epica, meravigliosa vicenda; mai si era udito che Dio si fosse rivelato agli uomini in uno scenario di fuoco o che avesse sottratto un popolo alla tirannia d'un altro popolo attraverso così

prodigiosi fenomeni e con manifestazioni di così straordinaria potenza. Tutto ciò era accaduto dinnanzi ai loro occhi; essi erano stati spettatori e oggetto di tanti mirabili eventi. Per cui dovevano esser convinti dell'esistenza di Dio, della Sua Unicità, della Sua universalità e del dovere di obbedire alle Sue leggi, che dovevano procurar loro il possesso illimitato ed incontrastato della Terra che avrebbero fra poco occupato.

Quella ebraica è una religione che trae i suoi titoli dalla storia; è una fede per così dire sperimentale. Non è un credo indimostrabile, basato sopra assiomi metafisici o dogmi teologici o sopra proposizioni filosofiche; è una *nozione*, è una *esperienza* (IV, 39) basata su fatti a cui tutto un popolo di due milioni ha assistito, è un *Erlebniss*, come direbbero i tedeschi.

Nel dialogo di Jehudà Ha-Levi (*Sefer ha-Kuzari*) il sapiente ebreo spiega al re dei Kazari che la religione ebraica differisce dalle altre in quanto queste sono basate su ragionamenti astratti che danno luogo a dubbi di varia natura ed a contrastanti interpretazioni, mentre la religione ebraica si basa su fatti a cui gli Ebrei assistettero personalmente e che furono poi tramandati alle generazioni successive (I, 11-23).

« Il loro monoteismo non era un'astrazione teologica nè l'articolo di un credo formale. Era una vivente parte della loro esperienza ». (ISRAEL I. MATTUCK. *The Thought of the Prophets*, p. 46).

« La base storica del giudaismo è stata riconosciuta da teologi ebrei e cristiani. Dopo Jehudà Ha-Levi è stato specialmente Samuel Hirsch che, nel 1842, basò su questo riconoscimento una profonda analisi della religione ebraica (v. la sua *Religionsphilosophie der Juden*). Hermann Cohen, mettendo a confronto l'ideale sociale di Platone con quello dei Profeti, intuì chiaramente la differenza fra l'orientamento spaziale del pensatore greco e la signoria del tempo nella concezione israelitica (*Jüdische Schriften*, I, 325). Secondo R. Kittel la storia è diventata rivelazione e, finchè Israele visse, la sua religione rimase legata alla sua storia e la sua storia alla sua religione. La storia è l'opera di Dio e la suprema esperienza religiosa. (*Geschichte des Volkes Israel*, I, 387) (S. W. BARON. *A social and religious Hist. of the Jews*, I, 295).

« Fin dalle sue prime origini la religione israelitica considerò il suo Dio come il Dio della storia. Essa attribuisce la sua formazione al patto istituito fra l'Eterno ed Israele; patto adempiuto da parte d'Israele mediante l'osservanza dei Divini Comandamenti e da parte del Suo Dio grazie alla cura che ha del bene del suo popolo. Nel divenire storico e non nell'essenza della natura immutabile si manifesta la Rivelazione come base della divina volontà, in cui vengono concretati e sono soddisfatti tutti gli aneliti religiosi. Sotto un altro aspetto ancora,

la religione della Scrittura è storica nella sua base originale. Essa vede il suo inizio nel fatto storico della rivelazione in cui Israele divenne il popolo di Dio. Ogni successiva rivelazione torna a riferirsi sempre all'antico evento e ad appoggiarsi ad esso » (J. GUTTMANN - *Ha-filosofia shel ha-Jahadùth*, p. 18-19).

« Fra tutte le religioni del mondo essa (la religione ebraica) è in un senso vero e proprio religione *della storia*. Essa si basa sopra avvenimenti a cui coloro che la professano si riferiscono e a cui sono uniti come in una tradizione di sangue. Essi si sentono quali *figli* di coloro che furono condotti fuori dall'Egitto e si trovarono presso al Sinai e quindi come fossero *quelli stessi*. La storia è ancor sempre un momento vissuto per un'intera specie e la fede, che è appunto una fede di storia, aderisce al tessuto connettivo di questa gente. D'altra parte — per quanti si possan dare Ebrei di poca fede, di cattiva fede, di nessuna fede — il *popolo* non può esser scisso dalla sua fede, perchè con questa sua anima gli si toglierebbe anche la vita. Perchè egli ha concepito la sua storia in un senso talmente incondizionato che, senza di esso, perderebbe al tempo stesso l'esistenza organica » (M. BUBER, *Kampf um Israel*, p. 22-23).

La Scrittura ha riportato (dal cap. I, 1 al cap. IV, 40) il discorso ammonitore rivolto da Mosè al popolo nel giorno storico del mese XI dell'anno 40 dall'uscita dall'Egitto. Ora, dopo il discorso, ricorda che Mosè designò quel giorno stesso tre città poste nel territorio transgiordamico (cioè sulla sponda orientale del fiume) a città d'asilo; dopo di che (IV, 44-XI) Mosè rievocava le clausole del patto stretto fra Dio e il popolo, cioè l'insieme delle norme morali, rituali, sociali promulgate durante le soste nel deserto. Il primo testo, il documento base del patto erano stati i Dieci Comandamenti i quali erano valedoli non solo per i padri che li avevano uditi alle falde del Sinai, ma anche per i figli nati più tardi e per tutte le generazioni non ancora nate. Mosè ripeté le 10 Proposizioni con alcune modificazioni nel 4° Comandamento. Nella versione del Deuteronomio la parola *zachòr* (*ricorda*) dell'Esodo è sostituita dal vocabolo *shamòr* (*osserva*), che ha un significato analogo; i rabbini immaginarono — per giustificare la duplice lezione — che le due parole fossero state pronunziate in un fiato, con una sola emissione di voce, come il mistico di Safed Alkabez Ha-Levi canta nell'inno sabbatico *Lechah Dodai*, « uno dei più begli esempi di poesia religiosa che esistano, tradotta da Herder e da Heine in tedesco, dove l'amore d'Israele per il sabato e la sua speranza della redenzione finale hanno trovato un'eco così intima e fedele da meritare al poema un posto d'onore nella liturgia sinagogale di ogni rito » (S. SCHECHTER. *Studies in Judaism*, II, p. 228).

La ragione dell'istituto del sabato è diversa nelle due versioni: in quella dell'Esodo è una ragione cosmologica, in quanto col giorno di

riposo settimanale si celebra Dio creatore del mondo; nella versione del Deuteronomio è una ragione sociale ed umana, in quanto il sabato è destinato al riposo dei servi e delle serve. In una società nella quale esistono padroni e servi, datori di lavoro ed operai, questi non avrebbero mai tregua alle loro fatiche e non si sentirebbero mai persone libere, se la legge dello Stato o della nazione non difendesse i loro umani ed elementari diritti del corpo e dello spirito. Oggi il riposo settimanale è entrato nel costume di tutte le società civili; ma ci sono voluti secoli di lotte, rivoluzioni borghesi e proletarie, progresso faticoso di idee e di sentimenti perchè l'umanità giungesse, dopo tre millenni e mezzo, a concedere all'operaio quel giorno di riposo che l'Ebraismo stabiliva all'alba della sua storia nazionale come norma divina e come uno dei massimi doveri morali degli uomini. Il sabato ebraico è il simbolo dell'uguaglianza di tutti gli uomini, la quale si attua *effettivamente* nei rapporti del lavoro. Se i lavoratori del secolo XX celebrano nel 1° maggio d'ogni anno la loro festa come il simbolo delle loro rivendicazioni e dei loro diritti, si può affermare con legittimo orgoglio che il lavoratore vivente in mezzo alla società d'Israele celebrava il suo 1° maggio non ogni anno ma ogni *settimana*, in virtù di quella concezione che aveva posto l'eguaglianza delle classi e degli uomini in cima e alla base della sua legge e del suo costume. L'Ebraismo ha percorso di millenni il decantato progresso moderno e le più vantate conquiste dei nostri tempi. Oltre a questa diversa lezione, va notato tanto nel IV quanto nel V Comandamento l'inciso « come ti comandò l'Eterno tuo Dio » col quale il profeta voleva far capire ai suoi ascoltatori che egli non faceva altro che ripetere alla nuova generazione quanto era stato promulgato 40 anni prima nella solenne radunanza del Sinai.

Nel V Comandamento si avverte che dal rispetto verso i genitori dipenderà non solo la lunga esistenza della nazione sulla terra assegnata da Dio, come era affermato nel Capitolo parallelo dell'Esodo, ma anche la *prosperità* delle sue sorti, cioè una vita tranquilla e felice senza limite di tempo.

Gli altri Comandamenti, VI, VII, VIII non differiscono da quelli dell'Esodo se non per la congiunzione *ve* (e) che unisce le varie proposizioni e per la sostituzione nel IX del vocabolo *shav* a *shàqer*, che sono in sostanza sinonimi anche se, come tutti i sinonimi, denotano una diversa sfumatura o gradazione di concetto e in questo caso un vario grado di menzogna e di falsità. Nel X Comandamento il *desiderio* delle cose altrui è espresso qui con due verbi diversi, anzichè col solo verbo *chamàd* e l'elenco degli oggetti desiderati, che nel Decalogo dell'Esodo segue quest'ordine: la casa, la moglie, il servo, la schiava, il bue, l'asino e qualunque altra cosa appartenenti ad una terza persona, in questa lezione del Deuteronomio tiene un ordine un po' diverso: la moglie, la casa, il *campo*, il servo, la schiava, il bue, l'asino ed ogni altra cosa

altrui. Si potrebbe dire che la *casa* è nella lezione dell'Esodo la prima perchè abbraccia tutte le persone che la compongono, e la *moglie* è nella lezione del Deuteronomio la prima perchè essa rappresenta ciò che l'uomo possiede di più geloso e di più caro.

Dopo aver ripetuto i Dieci Comandamenti Mosè narra i fenomeni che ne accompagnarono la promulgazione e i sentimenti di meraviglia, di timore, di adesione entusiasta con cui furono accolti dal popolo d'allora. Fu un'esplosione di buoni proponimenti talmente ammirevole da augurarsi che fosse di lunga durata, per il loro bene e per la felicità delle future generazioni. L'augurio è posto da Mosè in bocca a Dio, quantunque il popolo avesse in quei quarant'anni mancato tante volte alla sua calorosa promessa. Ma la fiducia negli uomini, la speranza e magari l'illusione nel bene sono sentimenti che val la pena di rinnovare ad ogni stagione, malgrado il continuo disinganno e le ripetute smentite.

Oltre ai Dieci Comandamenti, Mosè aveva ricevuto un corpo di leggi che ora si preparava a riassumere ed a riproporre premettendovi il *leit-motiv* d'ogni suo discorso e cioè che esse avevano lo scopo di render prospera, sicura, duratura la vita nazionale. Alla base della legislazione e della vita nazionale stava quel principio di fede o quell'assioma che era la credenza nel Dio unico. Il paragrafo che va dal v. 4 al v. 9 del Cap. VI è uno dei più noti e dei più caratteristici della Bibbia, della liturgia, del pensiero, della storia d'Israele. Si chiama dalla parola con cui comincia: *Shemà*. « Primo fra tutte le dichiarazioni di fede era lo *Shemà*, che si apre coll'enunciazione della unità e unicità di Dio. Esso faceva parte, come il Decalogo, del servizio quotidiano del Tempio. Lo *scopo* di questa recitazione non è stabilito nelle fonti, ma è difficile pensare che vi fosse introdotto soltanto come una lezione della Scrittura. Non solo era un testo per sè stesso importante, ma era il più significativo dei passi « confessionali » del Vecchio Testamento. E' notevole la sua fraseologia. Quattro versi della Bibbia ebraica cominciano coll'invocazione: « Ascolta, o Israele ». Tutti quattro si trovano nel Deuteronomio (V, 1; VI, 4; IX, 1; XX, 3). Ora in tutti all'infuori di uno (cioè di quello nostro) l'invocazione è seguita dalla seconda persona; qui soltanto è adoperata la *prima* persona (Il *Signore* nostro Dio). Gli antichi Midrashim hanno avvertito la differenza verbale: « L'Eterno nostro Dio, l'Eterno è Uno », cioè l'Eterno che in un primo momento è il *nostro* (d'Israele) *Dio*, sarà il Dio unico *anche per le nazioni* (v. *Zaccaria*, XIV, 9). Quest'idea accresce enormemente l'importanza del testo quale testimonianza di Dio e non c'è dubbio alcuno che l'esegesi era antica. L'idea di esser testimoni di Dio rivestiva un duplice carattere: era un riconoscimento personale da parte d'Israele, era una proclamazione universale al mondo. E' stato un vero istinto esegetico quello che ha condotto alla combinazione di *Zaccaria* XIV, 9 con *Deuter.* VI, 4. Nella liturgia sinagogale poi la recitazione dello *Shemà* è

seguita dalla più chiara dichiarazione di fede che sia nota al libro di preghiere ebraico. « Sì, è vera... questa tua parola... E' vero che il Dio dell'Universo è il nostro Dio ». Questo passo basato sul Salmo XCII, 3 è il più vicino alla natura di Credo a cui la liturgia sinagogale sia mai giunta prima dell'alto Medio Evo. Il passo è in sostanza vecchio, appartenendo, secondo le più stimate autorità, al periodo del risorgimento asmoneo ». (I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, pag. 18-19).

Che lo *Shemà* fosse un elemento pre-cristiano della liturgia ebraica è dimostrato, secondo W. O. E. OESTERLEI (*The Jewish Background of the Christian Liturgy*, p. 44), a) dalla discussione che le Scuole di Hilbel e Shammai (I sec. a. l'E. V.) sostennero su vari punti concernenti il modo di recitarlo; b) dal riferimento che ne fa Gesù in Marco XII, 29 non solo come citazione biblica ma come elemento liturgico; c) dall'opinione di Giuseppe Flavio (*Antic.*, IV, VIII, 13) secondo il quale l'ordine di recitarlo due volte al giorno fu dato da Mosè. Anche i primi Giudeo-Cristiani solevano recitar lo *Shemà* due volte al giorno. Le controversie della Chiesa nei primi secoli del Cristianesimo intorno alla dottrina di Dio debbono attribuirsi all'influenza dello *Shemà*.

Il brano dello *Shemà* contiene dunque:

1) Il principio dell'unità di Dio, della quale Israele è il depositario e l'alfiere nel mondo;

2) Il dovere di amare questo Dio unico con tutto il cuore, con tutta l'anima e con ogni facoltà o capacità e con tutta la potenza del nostro sentimento. Non è il timore quello che sta all'origine della concezione ebraica della divinità, di quella pretesa divinità severa ed inesorabile che la superstizione ha attribuito alla Bibbia sotto l'aspetto del Dio della vendetta. E' piuttosto la divinità clemente e paterna, giusta ma pietosa e indulgente, quale predicarono sempre Mosè e i Profeti. Quest'amore non deve aver limiti. Il martirologio d'Israele non è che l'adesione storica a questo dovere.

3) L'impegno di aver cari, di seguire, di osservare i comandamenti di Dio.

4) Il dovere di trasmettere questo patrimonio di idee, di costumi ai figliuoli e di farne l'oggetto costante ed intenso di studio; di riflessioni, di approfondimento, di ragionamento in ogni occasione, in ogni ora del giorno, in ogni atto della vita. La prima scuola dev'esser la famiglia; il primo maestro dev'esser il padre. Mosè era stato il *maestro* della nazione a cui aveva consegnato un corredo di nozioni, una disciplina morale, un complesso di norme che ogni padre deve a sua volta trasmettere ai figli colla parola e coll'esempio.

5) La raccomandazione, che può intendersi tanto in senso figurato quanto in senso proprio, di tenere sempre presenti, come emblemi,

quelle parole o quei richiami o quelle divine norme. La frase: « legali come segno sulla tua mano e siano come frontali fra i tuoi occhi e scrivilvi sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte » è stata intesa alla lettera e si è concretata in quegli oggetti del costume ebraico che sono i *tefillin*, cioè le due capsule contenenti quattro passi della Torah (*Esodo*, XIII, 1-10, 11-16; *Deut.*, VI, 4-9; XI, 13-21) e che si legano al braccio sinistro e intorno alla fronte durante l'orazione mattutina dei giorni feriali, e la *mezuzà*, cioè l'astuccio contenente questo brano e l'altro di *Deut.*, XI, 13-20 e che si applica sugli stipiti delle porte, alla destra di chi entra. Per quanto la frase medesima si legga in *Esodo* XIII, 9 in rapporto alla Pasqua e alla liberazione egiziana e possa interpretarsi in senso figurato, come tante altre consimili della letteratura ebraica, pure non è da escludersi che si tratti anche in quel caso di un mezzo mnemonico concreto, destinato a ricordare un grande evento storico, come si fa colle lapidi, coi monumenti, colle statue. Gli Ebrei, più semplici e se si vuole più primitivi, sostituivano ai mausolei e ai ricordi di pietra, le modeste pergamene riposte in astucci di metallo o in capsule di legno. I fautori dell'interpretazione figurata citano le frasi consimili (*Proverbi*, III, 3) in cui il padre invita il figliuolo a « legarsi il suo insegnamento morale al collo e a scrivendolo sulle tavole del cuore » (*Proverbi*, VI, 21) o a « legarsi i buoni consigli dei genitori continuamente sul cuore e a adornarsene il collo », poichè « essi sono un monile grazioso al capo e vezzi al collo » (*Prov.*, I, 9), passi dove è certo che non si vuole intendere nulla di materiale.

Nella cornice della Torah, lo *Shemà* è uno qualunque dei brani in cui si raccomanda l'osservanza dei doveri morali e la fedeltà a Dio. Esso ha assunto una speciale ed eccezionale importanza dopo che è entrato nella liturgia della casa e della Sinagoga; infatti esso apre e chiude non solo la giornata dell'ebreo che lo recita la mattina e la sera e lo ripete prima di addormentarsi, ma anche la giornata della vita, perchè l'ebreo suole congedarsi da questo mondo proclamando l'unità di Dio e perchè con questa confessione i martiri d'Israele hanno salito i roghi, durante le molte tiranniche persecuzioni che hanno sofferto.

Continuando le sue raccomandazioni Mosè mette in guardia gli Ebrei contro quella tendenza consueta dei popoli a traviarsi e a corrompersi nei tempi della felicità, nei giorni della vita spensierata e facile, allorchè si sarebbe trovato ad occupare le belle e grandi città, piene di ogni ben di Dio tolte alle genti di Canaan, i pozzi ricchi d'acqua che avrebbe trovato dopo l'arsura del deserto, le vigne e gli oliveti di cui avrebbe goduto il frutto senza alcuna fatica. Nell'abbondanza che avrebbe goduto grazie alle fatiche degli altri, avrebbe dimenticato Dio a cui doveva tutti quei beni e ne avrebbe dato forse il merito alle divinità pagane adorate in quei paesi come deità delle messi, del sole, della fertile natura, dimenticando quel Dio che l'aveva liberato e protetto. Ma l'abbandono di Dio e delle Sue leggi, i costumi depravati, l'immo-

ralità e le ingiustizie sociali sarebbero stati la sua rovina. Le vicende della grande epopea sarebbero state dimenticate. Era necessario che le memorie fossero tenute deste e che le nuove generazioni conoscessero l'antica storia miracolosa, insieme coi loro doveri di nazione libera e civile. Dio avrebbe tenuto conto della loro fedeltà come d'un merito speciale. La virtù, l'onestà, la giustizia sono doti così rare fra gli uomini e sono così difficili a praticarsi, data l'umana natura proclive al vizio, all'indisciplina ed alle passioni, che Dio giudica degni di lode e di premio l'osservanza delle leggi e l'esercizio del bene come fossero atti eccezionali. Come per Abramo fu considerata *zedaqàh*, cioè atto meritorio, la fede che egli ebbe nella promessa inverosimile di Dio (*Genesi*, XV, 6), così è stimata *zedaqàh*, atto meritorio, la fedeltà dell'ebreo ai suoi doveri, l'esercizio della virtù in mezzo ad un mondo corrotto. La versione aramaica attribuita a Jonathàn ben Uzièl scuopre in questo merito (*zechù*) la promessa della beatitudine eterna, le gioie riserbate ai buoni *le-almà de-athé*, nel mondo futuro; Ibn Ezra respinge l'idea escatologica e osserva che, stando al senso letterale, la frase non significa altro che questo: che *secondo giustizia* noi siamo tenuti ad obbedire alla volontà di Dio che è il nostro padrone e Signore; oppure che mantenendoci fedeli alle giuste leggi (*mishpatim zaddiqim*, *Deut.*, IV, 8) imposte dalla Torah, le genti ci considereranno *zaddiqim*, virtuosi, giusti, santi.

Qual'era il primo dovere che incombeva agli ebrei allorchè avessero occupato le terre dei sette popoli della Cananea? Si poteva immaginare che l'esempio e l'influenza della popolazione ebraica avrebbe potuto essere così benefica sui costumi e sulle idee di quei pagani da render possibile la convivenza. Per Mosè l'unico mezzo per la salvezza del popolo d'Israele, così facile all'assimilazione, era eliminare quelle popolazioni radicalmente, metterle al bando inesorabilmente, escludere qualunque possibile rapporto con loro, non contrarre unioni matrimoniali nè coi loro maschi nè colle loro femmine, distruggere i loro altari, abbattere i loro simulacri, recidere i boschi sacri alle loro deità pagane. Israele doveva essere un popolo santo, dotato cioè d'una perfezione morale tale da renderlo caro e prediletto (*segullàh*) a Dio, da distinguerlo per la nobiltà del carattere morale da tutte le genti che vivono sulla terra.

Questa elezione non derivava dalla sua superiorità numerica, perchè Israele era fra i popoli il più modesto, il più piccolo; se fosse stato il numero o la potenza militare o l'estensione territoriale a determinare il privilegio, quanti popoli lo avrebbero superato! Ma l'elezione era determinata da una speciale predilezione, dall'*amore* di Dio e dall'impegno preso cogli avi che avevano benemeritato dell'idea morale e della religione umana. Prima Mosè aveva parlato dell'*amore* di Israele verso Dio (VI, 5), ora parla dell'*amore* di Dio verso Israele (VII, 8).

Non è un atteggiamento per lo meno strano quello della critica, della teologia, della storia, della filosofia che attribuiscono la nascita dell'idea d'un Dio d'amore al cristianesimo e lo negano all'Ebraismo? Eppure questo è diventato ormai un luogo comune al quale pochi intelletti liberi dai soliti pregiudizi riescono a sottrarsi, nonostante l'antichità dell'idea e la dolcezza con cui Mosè e i profeti disegnano la figura della divina passione d'amore per Israele. Diciamo Mosè e i profeti perchè — se non si vuole ritardare la redazione della Torah fino al secolo VII o VI av. l'E.V. — l'idea che Dio ha provato *amore* per il suo popolo e per l'Umanità ed è stato mosso da sentimento d'*amore* nell'impresa di liberazione egiziana, l'idea che Dio è ricco di *khésed*, cioè di affetto, di bontà, di carità per coloro che lo *amano* ed ubbidiscono ai Suoi Comandamenti, si legge più volte nel Pentateuco. Ma, secondo la moderna scienza biblica, l'idea dell'amore di Dio sorge soltanto col profeta Osea. « Alla massima di Amos: Dio è giustizia, Osea ne aggiunge un'altra: Dio è amore. » (C. E. CORNILL. *I Profeti d'Israele*, trad. it. p. 45).

« Il secondo Osea è il profeta dell'amore e della fedeltà. Egli fa udire una nota religiosa nuova: non la paura, la venerazione, l'umiltà, la sottomissione, ma l'amore illimitato, *khésed*, la carità umana in confronto alla carità divina, questa è l'esigenza di Dio nei riguardi dell'Uomo. Egli chiede il *khésed* sopra ogni altra cosa. La credenza dell'amore di Osea non è *individuale*. Tutta la sua concezione del mondo è *nazionale*. Dio ha amato Israele e Israele ha il dovere della bontà. Osea è il padre degli utopisti che credono nella redenzione interiore in forza dell'amore e della bontà ». (J. KAUFMANN, *Toledòth ha-emunàh*, III, p. 145-146).

« Il *khésed* dell'uomo di fronte a Dio significa per Osea: l'amore verso Dio, la fedeltà, l'attaccamento a Dio mediante una vita di vera fede, la quale abbraccia l'amore del bene morale grazie all'amore di Dio. Il rapporto di Dio verso Israele è definito da Osea colla parola *amore* (IX, 15; XI, 1) e in confronto a questo amore egli chiede *dall'uomo* ebreo un sentimento di perfetta pietà verso Dio ». (IV, 4-6; X, 12; XII, 7); (J. KAUFMANN, *l. c.*, p. 126).

Attribuendo a Osea la paternità dell'*amore* di Dio e dell'*amore* verso Dio si fa un grande torto alla Torah ed a tutta la tradizione che da Abramo giunge fino ai profeti dell'VIII secolo ed oltre. I padri di quest'idea sono Abramo e Mosè. « Si può dire che Osea accentuava questo lato sentimentale, mistico, già vivo e concreto nell'ideologia d'Israele, non già che lo annunziasse per la prima volta o lo attingesse unicamente, come una novità, alla fonte delle sue vicende familiari ». (DANTE LATTES, *Osea il profeta dell'Amore*, « Rassegna Mensile d'Israel », vol. XIV, (1948), n. 4, p. 164 sgg.).

E' bene riascoltare le parole di Mosè: « Non perchè voi siate più numerosi di tutti i popoli Dio vi ha amato (*chashàq*) e vi ha prescelto (*bachàr*), giacchè voi siete il più piccolo di tutti i popoli; ma in grazia dell'amore che ha l'Eterno per voi e della fede che mantiene al giuramento fatto ai vostri padri, Egli vi ha tratto con mano forte e vi ha liberato dalla casa degli schiavi, dalla mano di Faraone re d'Egitto. Devi dunque renderti ragione di questo: che l'Eterno tuo Dio è l'unico Dio, il Dio leale che osserva il patto e mantiene la benevolenza (*khésed*) fino alla millesima generazione, verso coloro che Lo amano ed osservano i Suoi precetti, ma ripaga i Suoi nemici in vita, distruggendoli, non indugia verso chi Lo odia, ma lo ripaga mentre vive ». La divina giustizia raggiunge buoni e cattivi e non transige. E' degna di nota l'interpretazione data dalle antiche versioni aramaiche all'ultimo passo concernente i nemici di Dio; secondo quelle versioni Dio ricompensa i Suoi nemici durante la loro vita terrena del bene che possono aver fatto, per escluderli dopo la morte dalla beatitudine del mondo futuro. La bontà divina si esercita in due modi e per due vie anche a favore dei negatori e dei rei: tenendo conto a loro vantaggio dei meriti dei loro genitori od avi (*zechùth avòth*) la cui efficacia è indefinita e dei loro meriti personali che debbono essere riconosciuti validi sulla bilancia della giustizia; in base a questi due criteri si spiegano la felicità e la prosperità che i malvagi godono quaggiù nonostante le loro ree azioni.

www.torah.it