Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

Parashat
Reè

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

PARASHAH XLVII - Re'eh

(Deuteron. XI, 26 - XVI, 17)

Le due vie, quella del bene e quella del male - La distruzione degli idoli e il Santuario centrale - Il divieto del sangue - Il falso profeta - I cattivi consiglieri - La città idolatra - I cibi proibiti - Le decime - L'anno della remissione dei debiti e dell'emancipazione dei servi - Le primizie - Le tre ricorrenze festive.

Mosè conclude il suo discorso e le sue calorose e amoroze esortazioni col richiamare il popolo sul suo contenuto essenziale: cioè sul bene, sulla prosperità, sulla sicurezza che avrebbe goduto nella sua terra se avesse adempiuto alle leggi e sulla rovina che sarebbe inevitabilmente derivata dalla loro trasgressione. Le vie che egli aveva posto dinanzi al popolo erano dunque due, cioè erano due le conseguenze della sua condotta: l'una lieta, l'altra triste; l'una una benedizione, l'altra una maledizione. Ora stava al popolo, nella sua libera volontà, scegliere o l'una o l'altra, dopo averne considerato e pesato gli effetti. E come se la benedizione e la maledizione fossero due cose reali e concrete e allo scopo di fissarne l'idea e la consistenza mediante una rappresentazione simbolica, in modo che non rimanessero nel campo delle astrazioni, ma cadessero, per così dire, sotto i sensi, Mosè ordinava che, appena avessero preso possesso della terra di Canaan, collocassero la sede della benedizione sul monte Gherizim e quella della maledizione sul monte Evàl (la cerimonia sarà descritta nel cap. XXVII). Dei due monti Mosè descrive la posizione: essi si trovano — dice — sull'altra sponda del Giordano, andando verso occidente, nel bassopiano abitato dalle genti cananee e che digrada verso il

Mar Morto, di fronte alla località di Ghilgal, presso le quercie di Moreh, nelle vicinanze di Sichem (v. *Genesi*, XII, 6).

Il Gherizim era una montagna fertile, « sito ricco di bei pascoli, di campagne e di giardini » (S. D. LUZZATTO), mentre l'Evàl era un monte roccioso, nudo e sterile, e sarebbe stato chiamato così da una radice verbale inusitata che significa *spogliare un albero delle sue foglie o esser calvo* (analogo a *galàv*).

« A sud di Sichem si alza il monte Gherizim (868 m. sopra il livello del mare e 300 m. sopra la valle circostante). E' il monte della benedizione sacro ai Samaritani. Di fronte a lui, a nord, il Monte Eval (938 m.), il monte della maledizione, il più alto di tutte le montagne di Efraim. Da tutti e due si gode una magnifica vista fino al mare e fino al Hérmon » (A. J. BRAWER - *Ha-arez*, p. 63). Secondo questo autore i nomi dei due monti non sono di origine semitica nè si possono spiegare riportandoli a radici semitiche.

La descrizione del luogo con particolari geografici e topografici così precisi e il fatto che essi si trovavano sull'altra sponda del fiume doveva suonare come un augurio, anzi come una garanzia di successo. E Mosè ne dà infatti l'annuncio colle parole: « Perchè voi passate il Giordano per andare a prendere possesso del paese che l'Eterno vostro Dio vi dà, paese che sarà vostro e nel quale prenderete dimora » (XI, 31).

E siccome condizione essenziale del possesso era l'osservanza delle Leggi, Mosè ne riassume gli elementi principali, con un ordine ed un'ampiezza diversi però da quelli seguiti nella prima esposizione tenuta dopo i Dieci Comandamenti. (*Esodo*, cap. XXI).

Il primo loro dovere era quello di togliere qualunque traccia di idolatria, di abbattere i simulacri, i templi, le sedi di culto innalzati sugli alti monti, sulle colline, all'ombra degli alberi, di distruggere le lapidi e gli altari dedicati agli dèi, in modo che non ci rimanesse di loro nè il nome nè la memoria. Il culto ebraico non doveva avere edifici o monumenti o sedi sparse in varie località, ma doveva accentrarsi in una sede unica, che sarebbe stata scelta e designata e dove dovevano esser recati i sacrifici, gli olocausti e le offerte, le decime, le primizie, i tributi e dove l'oblatore avrebbe dovuto consumare quella parte dell'animale che gli spettava, in lieta comunione coi membri della propria famiglia, coi servi e le serve, coi leviti della propria città che, non avendo possedimenti, attendevano ogni loro mezzo di vita dalla benevolenza e dalla simpatia dei connazionali.

La centralizzazione del servizio sacrificale aveva un duplice scopo: 1° di impedire forme di culto non legittime e abusi o deviazioni idolatriche; 2° di cementare l'unione nazionale e garantirne l'unità, che poteva essere pregiudicata se le tribù avessero creato sedi di culto particolari.

Data questa centralizzazione del culto e questa unicità dell'altare e la sua distanza dai luoghi di residenza nelle città e nelle campagne, cessava la disposizione in vigore nel deserto, secondo la quale era vietato scannare gli animali anche per uso privato fuori o lontano dal recinto del Tabernacolo (*Levitico*, XVII, 3 sgg.). Stabilitesi nel paese dall'ampio territorio, era lecito loro scannare gli animali e cibarsene in qualunque luogo e momento ed in qualsiasi quantità, purchè si astenessero dall'uso del sangue, come era stato ripetutamente ordinato (*Genesi*, IX, 5; *Levitico*, XVII, 11, 14; XIX, 26). Il metodo di uccisione degli animali in vigore presso gli Ebrei col nome di *shekhitàh*, mediante il quale il sangue viene ad esser versato, doveva esser noto per antica consuetudine, giacchè la Scrittura non lo descrive nè vi accenna mai. La rigorosa ammonizione contro l'uso del sangue, ripetuta con così forte insistenza tanto qui (XII, 16, 23-27) quanto nei luoghi paralleli, dimostra quanto fosse profondo e intollerabile l'orrore che essi avevano o che Mosè voleva suscitare in loro per quello che era l'elemento primo ed essenziale della vita.

Mosè mette in guardia il popolo non solo contro l'idolatria e il culto pagano, ma contro l'imitazione di usi e di consuetudini straniere, contro l'adozione e il trasferimento nel proprio sistema di vita di forme di culto estranee alla Legge; quella cioè che si chiama assimilazione e alla quale anche nel più preciso e limitato campo della religione gli Ebrei non hanno sempre resistito. Il Hertz cita a questo proposito il racconto che si trova nel II Libro dei Re (XVII, 25 sgg.) come un'illustrazione di questo ammonimento mosaico: « Allo stesso modo che i coloni stranieri della Palestina desiderarono di seguire il sistema degli abitanti che li avevano preceduti nei confronti del culto, così gli israeliti potevano essere tentati di conoscere e di seguire il *minhàg* (il costume) dei popoli nella cui terra avrebbero preso dimora; sarebbe stato questo un pericolo fatale anche se l'imitazione si fosse limitata alle *forme del culto*. Colla forma straniera sarebbe presto penetrata l'idea straniera ». Ma senza ricorrere a quel singolo fatto come illustrazione storica, dobbiamo dire che Mosè voleva prevenire la tendenza comune a tutti i popoli e a tutti gli uomini, e anche agli Ebrei, di imitare i sistemi di vita delle persone o delle genti con cui si vive o con cui si è a contatto quotidiano. L'assimilazione non è un fenomeno nè europeo nè moderno. Tutta la storia degli Ebrei è stata fino ad un certo punto, anche in Erez Israel, una specie di assimilazione. « L'abitudine, lo spirito d'imitazione, la seduzione dei sensi, tutto trascinava gli israeliti verso il culto idolatrico dei popoli vicini. Nulla di strano dunque se gli alti luoghi nel paese d'Israele si coprono di altari e se vennero eretti monoliti (*mazewòth*)... La propensione a imitare i costumi dei vicini era troppo potente per poter esser vinta facilmente » (GRAEIZ, *Hist. des Juifs*, p. 49). Tutta l'età dei Giudici è

un'età di assimilazione. Giosuè era appena morto e le varie tribù non avevano ancora compiuto la conquista della regione loro assegnata, e Manasse, Efraim, Zevulun, Asher, Naftali vivevano in mezzo alle popolazioni cananee, allorchè un messo di Dio si presentò per ripetere agli Ebrei gli ammonimenti che Mosè aveva invano fatto ai loro predecessori: — Io vi ho liberato dall'Egitto e vi ho condotto nel paese che avevo promesso ai vostri padri, dicendovi che mai avrei mancato al patto concluso con voi; voi però dovevate non contrarre relazioni amichevoli cogli abitanti di questo paese e dovevate abbattere i loro altari. Voi non mi avete dato ascolto. Ecco quello che avete fatto! Ed io vi aveva anche detto che non li avrei eliminati e che essi sarebbero stati degli spini per voi e i loro dèi sarebbero stati per voi un inciampo » (*Giudici*, II, 1-3). Questa musica risuona in tutti i secoli nella prosa della cronaca e nella poesia delle invettive profetiche, fino alla catastrofe e al primo esilio. Nei tempi moderni l'assimilazione ha preso nuove forme; essa si è manifestata non tanto nell'adozione dei riti religiosi o delle forme di culto dei cristiani o dei musulmani, come si esprimeva nel paese di Canaan colla copia del culto pagano e coll'adozione delle deità pagane, quanto coll'imitazione dei costumi della popolazione del luogo e coll'osservanza delle loro feste e dei riti relativi (per es. del Natale col relativo albero e della Befana coi relativi doni ai bambini), sia pure dando loro un significato e un valore nazionale o popolare, anzichè religioso. Se l'essere una minoranza in mezzo alla popolazione del paese può indurre gli Ebrei a seguire i costumi dei loro concittadini, senza attribuire alcun significato teologico alla propria azione, non è scusabile nè comprensibile il fatto d'un popolo che, vivendo nella propria terra ed avendo le proprie leggi, i propri istituti, la propria fede colle sue ricorrenze, la propria storia colle sue date memorabili, prenda a prestito da coloro che vivono entro i confini dello Stato o nei paesi vicini, forme di vita, costumi religiosi, riti estranei e contrastanti.

Il cap. XIII comincia col ripetere la raccomandazione già data nel cap. IV, 2 di non togliere nè aggiungere nulla alle leggi promulgate, ai comandi trasmessi. Benamozegh dice che « la Torah non soffre nè aggiunte nè sottrazioni, come non le sopporta la natura, alla quale non si potrà mai aggiungere nè togliere nulla; soltanto le forme mutano col mutar dei tempi e delle loro vicende. Così, nei rispetti della Torah, ci sono epoche in cui si preferisce interpretarla nel suo senso letterale, altre in cui piace di più ricercarne il significato allegorico, altre che mettono tutto il loro interesse nel suo senso mistico; e anche il senso letterale, allegorico e mistico cambiano fisionomia secondo le tendenze di ciascun secolo. Ed è cosa mirabile che il Qohèlet ha usato la stessa frase per significare l'immutabilità della natura (III, 11): « Poichè all'opera di Dio non c'è da aggiungere nè da togliere

nulla ». Il Ben Sirà (XVIII, 7) dice: « Chi può descrivere la sua magica bellezza e narrare i suoi benefici, ai quali nulla si può aggiungere e nulla togliere, poichè le divine meraviglie sono insondabili ». (BENAMOZEGH, *Em la-miqrà*, IV, p. 49).

Astrazione fatta dai vari sensi che si sono voluti scoprire sotto la lettera della Torah e che sono spesso parti di sbrigliata fantasia e sovrastrutture arbitrarie per quanto belle, acute e degne di attenzione e di elogio, è certo che qualche cosa i secoli hanno aggiunto o tolto a quelle che erano la dottrina e la pratica mosaica, come abbiamo già detto. I rabbini ne avevano piena ed onesta coscienza. Ogni legislazione è soggetta a sviluppi naturali, ad adattamenti, ad applicazioni, come la natura rivela nuove forze e nuove possibilità di applicazione delle sue leggi, le quali non cambiano ma risultano diverse da quelle che erano. I rabbini hanno espresso l'idea della Torah diversa e sempre eguale in una loro audace leggenda in cui narrano che Mosè, salito in cielo per ricevere la Legge, trovò il Signore Iddio occupato ad ornarne le lettere con quei fregi che si usano nella scrittura del Sefer. Domandato Gli chi Gli impediva di dargli la Torah senza bisogno di quei fregi ed a che cosa essi dovevano servire, gli fu risposto che dovevano servire come elementi dai quali R. Aqibà, un sapiente che sarebbe vissuto di lì a molti secoli, avrebbe dedotto nuove norme e nuove leggi. Avendo Mosè espresso il desiderio di conoscere quell'uomo, fu condotto in una grande sala dove si trovavano molti discepoli. Sedutosi in fondo all'ottava fila, non riuscì però a capir nulla di quello che dicevano. Ne rimase profondamente abbattuto, poichè non riusciva a ritrovare in quell'insegnamento i segni della sua Torah. Ma quando uno dei discepoli, avendo chiesto al maestro da dove aveva ricavato quello che aveva detto, ne aveva avuto per risposta che si trattava di una norma che Mosè aveva ricevuto sul Monte Sinai, il profeta si rassicurò. Anche sotto altre vesti era sempre il suo divino insegnamento.

Non c'è dubbio che aggiunte e modificazioni siano state fatte al costume ebraico fino al punto da renderlo formalmente ed esteriormente diverso da quello che era al tempo di Mosè, sebbene inalterato nell'antico spirito. La sinagoga non è il Tempio di Gerusalemme; il rabbino non è il sacerdote; l'armadio col libro della Torah non è l'Arca delle tavole; la liturgia sinagogale non è il culto sacrificale; le appendici o « siepi » fatte al rito per proteggerlo dall'imperfetta osservanza o dall'eventuale involontaria trasgressione (come ad esempio il secondo giorno festivo delle Comunità della Diaspora) sono tutte aggiunte, come sono diminuzioni l'abolizione di tante leggi sociali o rituali connesse coll'esistenza dello Stato e della nazione libera sul suolo proprio. Sono mutamenti in più o in meno, resi necessari o legittimi dalle vicende della storia e legalmente sanzionate da un istituto e da un corpo legi-

slativo autorizzato e riconosciuto dal popolo. Al passo del Deut. XIII, 1 che proibisce aggiunte o diminuzioni alla Legge furono date due diverse interpretazioni dai Farisei e dai Sadducei. « I Sadducei distinguevano rigorosamente fra le Leggi scritte, assolutamente impegnative, e le loro leggi e decisioni addizionali. Essi consideravano una violazione del divieto contenuto nel Deut. XIII, l'emanare altre leggi dotate di autorità eguale a quelle della Torah. Ma nell'emanare le loro leggi addizionali, unicamente per uso temporaneo e non dotate di forza uguale a quella della Legge scritta, essi ritenevano di non fare nessuna aggiunta alla Legge come tale. Consideravano quelle loro decisioni come decreti e ordinanze *temporanee* (*ghezeròth*) promulgate dalle autorità costituite per un tempo relativo, quali provvedimenti necessari al benessere della Comunità e al soddisfacimento di certi suoi bisogni. I sapienti farisei, non ammettendo altra autorità diversa da quella della Legge, ritenevano che ogni norma che fosse intesa a regolare la vita del popolo dovesse, per avere autorità, esser basata sulla Torah o derivata da essa, perchè l'autorità sovrana della Torah non tollerava nè ripudio nè aggiunta alle sue leggi. Essa proibisce espressamente in Deut. XIII, 1 la più lieve aggiunta ai suoi comandi e perciò vieta l'adozione di qualsiasi legge addizionale, essendo essa sola sufficiente a regolare la vita del popolo in tutti i suoi aspetti. Quale conseguenza logica di quest'idea, i dottori estendevano la qualifica di Torah al di là del significato letterale della parola scritta e ne facevano la base per nuove decisioni e norme necessarie al loro tempo, adottando nuovi metodi di interpretazione e sviluppando regole di ermeneutica che rendevano loro possibile di leggere nuovi significati nella Legge ed emanar nuove norme. Dando una definizione più larga al termine di Torah, essi sostenevano che anche le leggi tradizionali che non avevano la loro base nel Libro della Legge scritta di Mosè erano cionondimeno parte della Torah di Mosè, date da lui oralmente e trasmesse attraverso le generazioni verbalmente e non per iscritto. Per cui c'era una duplice Torah, scritta e orale. A questa duplice Torah si riferisce il divieto di Deuteronomio XIII, 1. Questo divieto non fu mai violato, perchè nulla era stato aggiunto alle leggi di Mosè. Tutte le leggi osservate dal popolo ebraico erano leggi di Mosè, sia espressamente enunciate nella Legge scritta, sia derivate da essa o trasmesse per tradizione orale » (I. Z. LAUTERBACH, *The Sadducees and Pharisees*, p. 37, 40, 44).

R. Aqibà era un seguace di questo metodo. « Nel tentativo di unire la Legge scritta e quella orale in un tutto inseparabile, Aqibà non si limitò soltanto alla spiegazione logica del *senso* della Torah, ma a questo scopo interpretò spesso anche le sue *lettere* e le forme dell'espressione e perfino le singolarità grammaticali del discorso biblico. Nei casi in cui il testo biblico non presentava un fondamento logico su cui basare una tradizione o una nuova disposizione di legge, Aqibà cercava di

trovare nel giro della frase o perfino nelle parole singole qualche punto di appoggio. Gli riuscì così combinare talmente l'*insegnamento orale* postbiblico colla sacra Scrittura che da un lato ogni proposizione della legge orale sembrò avesse le sue radici nella rivelazione divina e dall'altro lato che le leggi orali dovessero rimanere impresse nella memoria mediante il presupposto legame coi comandamenti biblici che erano il preteso loro fondamento. In questo modo fu abolita la distanza fra l'insegnamento scritto e quello orale, fra Torah e Mishnah e al tempo stesso furono preservate dall'oblio le decisioni della tradizione rabbinica » (S. DUBNOW, *Weltgeschichte*, III, p. 42-43).

Nessuna persona o dottrina o prodigio dovevano distrarre o allontanare il popolo dalla sua fede e dal suo Dio, neppure la propaganda o la predicazione d'uno che si presentasse come profeta ed affermasse d'essere stato ispirato da Dio in notturne visioni o sogni e dimostrasse quella sua qualità o missione mediante azioni straordinarie o atti miracolosi. Anche se le predizioni di quel profeta che avesse tentato di attrarre il popolo all'adorazione di deità straniera, ignote o note, si fossero per caso verificate, anche di fronte ai più portentosi suoi atti, la sua propaganda doveva essere rigettata e condannata; essa non era altro che un modo di cui Dio si serviva per mettere alla prova la loro fede e il loro amore verso di Lui, un amore non tiepido, non interessato, non passeggero, ma tale da sfidare qualunque sacrificio, da superare qualunque ostacolo, da soffocare qualunque altro sentimento o seduzione. Perchè solo l'unico Dio doveva esser seguito, temuto, obbedito, adorato, amato, contro ogni attrattiva e lusinga. Quel falso profeta che avesse tentato di indurli a rinnegare Colui che li aveva sottratti alla servitù e all'oppressione e li avesse allontanati dal sentiero della fede e dall'adempimento dei loro doveri umani, sociali, nazionali, quel falso profeta doveva esser condannato a morte come un detrattore e negatore della divinità. La storia dimostra che gli ebrei hanno superato con onore la prova. Il martirologio con cui essi hanno sfidato tutte le persecuzioni e le imposizioni, le cacciate e i ghetti, gli auto-da-fè e le conversioni forzate, i segni gialli e i roghi, la loro sovrumana resistenza opposta a tutto il mondo asiatico, europeo ed africano, pagano, musulmano e cristiano, hanno dimostrato che essi hanno saputo amare il Signore loro Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima, cioè — come intendevano i Rabbini — anche a costo della vita. Dall'età dei Maccabei al secolo XX la storia ebraica è tutta una storia di eroico, sovrumano martirio per la fede.

« Seguire Dio, essere attaccati a Lui sono — secondo il Deut. XIII, 3-5 — le migliori testimonianze dell'amore d'Israele. L'amore è il motivo, l'obbedienza e l'attaccamento sono il risultato. Amare, seguire, essere attaccato (*ahav, halach, davàq*), amare fino alla morte, seguire in mezzo al fuoco e all'acqua, rimanere fedele di fronte agli

appelli seduttori del distacco, queste parole e le idee che esse suggeriscono ricorrono nella letteratura della santità, del martirio, dell'auto-abnegazione, sopra tutto nella letteratura dell'imitazione ebraica e cristiana. (I. ABRAHAM, *The Imitation of God in Studies in Pharis. and the Gospels*, p. 146-7).

« Sono gli Ebrei quelli che hanno insegnato al resto degli uomini queste due grandi cose: il martirio e la carità. Basta questo per smentire gli odi e le derisioni di una folla brutale e per assicurare da parte dei saggi a questi primogeniti dei popoli un fedele e pio rispetto » (ERNEST HAVET, *Jésus dans l'histoire*, p. 66).

« Il mio amore per l'Ellade è scomparso — ha scritto Heine. — Io ora mi accorgo che i Greci non erano altro che dei leggiadri adolescenti, mentre gli Ebrei furono sempre uomini, robusti, inflessibili uomini, non solo in antico ma fino a questi ultimi tempi, nonostante diciotto secoli di persecuzioni e di miseria. Se l'orgoglio della nascita non contrastasse coi principi democratici, io potrei andar superbo d'esser figlio di quei martiri che hanno dato al mondo un Dio e una morale e hanno combattuto e sofferto su tutti i campi di battaglia del pensiero ».

La spinta ad abbandonare la fede nel Dio unico, anzichè da un predicatore spacciato per profeta, poteva venire da una persona della propria famiglia, alla quale era ancora più difficile resistere per i legami di sangue, per l'affetto reciproco e per quella condiscendenza a cui dispongono naturalmente la vita e l'origine comune. Non è agevole cosa resistere al fratello, al figlio e alla figlia, alla compagna della vita o all'amico intimo, cioè alle persone più care a cui siamo legati dall'affetto più forte e sincero e dalla fiducia illimitata, quando essi tentassero di indurci ad abbandonare il Dio dei padri per convertirci ad un'altra religione, qualunque essa sia, da qualunque popolo sia seguita, lontano o vicino, dall'uno all'altro polo, cristiana, musulmana, buddista. Si è talvolta spinti a far cose contro la nostra convinzione o volontà per non dare un dolore a persone care o per non pregiudicare o turbare l'armonia della famiglia e la concordia delle idee e degli usi. Ma di fronte a tali travimenti dobbiamo far tacere affetti, condiscendenze, riguardi, sentimenti di pietà e considerare criminosa l'azione di quel membro della nostra famiglia che tentasse di farci rinnegare la verità per l'errore, di farci tradire Dio e la Sua legge, la nazione e la sua storia. Il reo di così infame seduzione dev'essere senza alcun ritegno denunciato alle autorità pubbliche e sottoposto a processo e, se riconosciuto colpevole, condannato a morte.

Un altro caso nella storia e nella vita del popolo pone Mosè, il caso di un'intera città che fosse indotta all'idolatria in seguito alla propaganda od all'incitamento di alcuni dei suoi cittadini; di fronte a questo

doloroso episodio, le autorità dovranno fare una severa inchiesta e, dopo essersi assicurate che quei fatti scandalosi sono veramente accaduti, la città dovrà esser condannata alla distruzione totale e perpetua, senza speranza di essere mai più ricostruita. La storia non dà notizia di alcuna città ebraica o di alcuna comunità che abbia mai subito questa sorte.

« Non è mai esistita nè potrà mai esistere una città votata alla distruzione per colpa di idolatria » hanno sentenziato i rabbini, perchè — secondo il loro tollerante e indulgente giudizio — doveva bastare il minimo segno di fedeltà, la minima traccia di vita ebraica per salvare la città dalla condanna.

Nel cap. XIV sono riassunte le regole della santità, esposte già nei cap. XIX-XI del Levitico. Sono doveri che derivano dall'essere « figli di Dio », dal possedere una natura morale e spirituale superiore a quella di qualunque altro essere o popolo sulla terra, in quanto uomini creati ad immagine di Dio e perciò dotati d'intelligenza e di capacità etiche e in quanto ebrei e perciò depositari di una dottrina perfetta. Essi devono perciò tenersi lontani dai barbari e stolti usi delle popolazioni pagane che, allo scopo di compiacere ai gusti dei loro dèi, si deturpano il volto, si lacerano le carni, si abbandonano a pratiche folli in segno di dolore, in modo da smarrire e da cancellare i segni della loro naturale dignità. Tutti gli uomini posseggono questa nobiltà, perchè tutti discendono dallo stesso progenitore, creato a immagine e somiglianza divina; Israele è il primogenito del Padre che è in Cielo, (*Esodo*, IV, 22) ed è il popolo più vicino a Dio per la elezione e per la santità ed ha quindi doveri di maggior perfezione e di più severa e dignitosa condotta.

In questo precetto c'è anche un ideale di bellezza non solo morale ma anche fisica, quale si dice essere stata dote particolare dei greci che l'hanno esaltata e rappresentata nel marmo. Gli Ebrei, iconoclasti, non hanno materializzato il loro senso estetico della creatura umana nelle statue degli Apollini e delle Veneri, ma l'hanno concretato nella vivente persona degli uomini « degni di esser belli », come dice Rashi, e di possedere quella dignitosa, virile figura che è il suggello della loro origine superiore e del loro superiore destino.

Heine ha scritto: « Prima io non provavo un amore speciale per Mosè, probabilmente perchè prevaleva in me lo spirito ellenico e non potevo perdonare al legislatore degli Ebrei il suo odio contro ogni figurazione, contro ogni plastica. Io non m'ero accorto che Mosè, nonostante la sua antipatia per l'arte, era cionondimeno un grande artista e possedeva il vero spirito artistico. Solo che questo spirito artistico era diretto, come presso i suoi conterranei egiziani, verso le cose colossali e gagliarde. Ma egli non plasmò, come gli Egiziani, la sua

opera d'arte nei mattoni e nel granito, ma costruì piramidi umane, obelischi umani: prese una povera tribù di pastori e ne fece un popolo che ha sfidato i secoli, un popolo grande, eterno, santo, un popolo di Dio, che servì di modello a tutti i popoli e di prototipo a tutta l'umanità ».

L'ideale di santità abbraccia non solo la vita morale, ma anche quella fisica e si estende a ciò che entra per la bocca e diventa sangue, carne, nervi, cervello. Mosè ripete le norme dietetiche esposte già in Levitico XI, colla differenza che in quel capitolo del III Libro egli aveva dato i criteri generali secondo i quali dovevano distinguersi gli animali permessi da quelli proibiti, qui invece dà anche qualche esempio ed un breve elenco dell'una e dell'altra classe tanto dei quadrupedi, quanto dei pesci e dei volatili. La nomenclatura non è tutta chiara per noi, ma sono sufficienti i caratteri distintivi generali.

È vietato inoltre cibarsi della carne d'un animale morto di morte naturale (*nevelàh*) o non macellato secondo il modo ebraico (*terefàh*), essa può essere lasciata al forestiero (*gher*) che, pur vivendo in seno al popolo d'Israele, non ha aderito alla religione ebraica, il così detto *gher thoshàv* che segue soltanto le norme della legge naturale, vale a dire i 7 precetti dei figli di Noè, a differenza del *gher zédeq*, che è il proselita vero e proprio. Il primo, pur avendo abbandonato l'idolatria, ha conservato in modo legittimo gli usi e i costumi della sua gente e quindi non è tenuto ad astenersi da quella carne che per l'ebreo è vietata ed impura; l'altro, essendo diventato un vero e proprio figlio d'Israele, è tenuto a seguire le leggi e i riti del popolo di cui fa parte integrante. Secondo il testo del Levitico XVII, 15, qualunque persona, indigena (*ezràch*) o forestiera (*gher*), che si fosse cibata della carne d'una *nevelàh*, contraeva l'impurità relativa per tutta la giornata e doveva fare un bagno e lavarsi le vesti; per cui si deve dire che in quel caso si tratta di un *gher zédeq*, di un vero e proprio proselita, mentre nel nostro testo di Deuteronomio (XIV, 21) si deve trattare di un *gher thoshàv*.

Si ripete poi per la terza volta il divieto di « cuocere il capretto nel latte della madre »; le altre due si trovano in Esodo XXIII, 19 e XXXIV, 26 e tutte e due le volte in relazione all'offerta delle primizie rurali che richiamavano alla mente del legislatore l'offerta dei primi nati del gregge; qui il divieto sembra derivare da una preoccupazione di santità, cioè di distinzione e di superiorità, il che potrebbe far ritenere che si trattasse di un rito pagano il cui tema si ricollegava per altra associazione logica alle norme dietetiche precedenti.

« La legge biblica, com'è noto, proibisce di cuocere il capretto nel latte della madre. Maimonide è stato il primo ad affermare che il motivo di questa proibizione era il desiderio della Scrittura di soppri-

mere un costume religioso dei popoli cananei basato senza dubbio sulla superstizione che esso contribuiva a migliorare la produzione del latte da parte della pecora. L'ipotesi di Maimonide, rigettata 25 anni fa dalla grande autorità di Sir James Frazer, è stata rivendicata recentemente grazie alla scoperta delle iscrizioni di Ras es-Shamra dove per la prima volta è ricordata la cerimonia cananea in cui si cucinava un capretto nel latte materno come parte del culto degli abitanti della Siria nell'età pre-israelitica. Così abbominevole apparve questo rito ai maestri del giudaismo che proibirono di consumare le carni cucinate in quel modo e rigettarono i compromessi escogitati dal sincretismo pagano-ebraico dei Galilei. L'insistenza dei dottori nel respingere qualsiasi compromesso fa pensare che la loro contrarietà avesse basi più profonde che non fosse la pura e semplice opposizione ad una superstizione pagana. È probabile, come ritiene Filone, che i rabbini vedessero qualche cosa di particolarmente repulsivo, crudele e barbaro nel fatto di cuocere il nato nel latte della madre ». (L. FINKELSTEIN, *The Pharisees*, 1940, pag. 58 sgg.).

Per quale ragione Mosè sia passato dal discorso sugli animali puri e impuri a parlare della decima, non è facile indovinarlo. Le ragioni immaginate dagli esegeti (Rashì, Ibn Ezra) non sono molto convincenti.

L'istituto della decima è ricordato più volte nella Torah, in Levitico XXVII, 30, in Numeri XVIII, 26, in Deuteronomio XIV, 22 e XXVI, 13. « In Numeri XVIII, 21-32 si ordina di prelevare la decima levitica (*maasér-Levi*). Una decima di questa decima (*terumàth maasér*) era destinata al sacerdote. Essa era considerata *cosa sacra* (*qòdesh*) a differenza degli altri nove decimi che erano *cosa profana* e potevano esser consumati in qualunque luogo, pur rimanendo appannaggio dei Leviti. Essa prende il nome di *maasér Levi* o *maasér rishòn* (prima decima). Secondo il testo di Deuteronomio si doveva prelevare la decima dai prodotti campestri *d'anno in anno*. Questa decima, per quanto *cosa sacra* (*qòdesh*), era consumata dagli israeliti, ma solo nella città sede del santuario e in condizioni di purità. Questo è il così detto *maasér sheni* (seconda decima). Una terza disposizione è quella del Levitico XXVII 30-33, secondo la quale ogni decima dei prodotti campestri e ogni decima degli animali è sacra (*qòdesh*) e quindi appartiene al santuario e al sacerdote. In che rapporto stanno tra loro queste tre disposizioni? Tanto la tradizione ebraica quanto la scienza biblica moderna distinguono soltanto *due decime*: la *prima* e la *seconda*, per cui si è soliti identificare la decima del Levitico XXVII o colla prima o colla seconda ». (J. KAUFMANN, *Toledoth ha-emunah*, I, p. 148 sgg.).

Questa del Deuteronomio è dunque la seconda decima dei prodotti e degli animali che il proprietario dei campi e delle greggi do-

veva consumare, come abbiamo detto, presso il santuario. Se la distanza dal luogo di residenza alla sede del culto fosse stata troppo grande per poterci trasportare le derrate in natura e gli animali, era permesso ridurre le offerte in denaro e goderselo nel luogo del santuario in conviti familiari a cui si raccomanda di far partecipare il levita che era privo di proprietà e doveva esser il commensale più degno in quelle sacre e liete occasioni.

Ogni tre anni poi doveva esser prelevata una decima dai prodotti di quell'anno, la quale sostituiva — secondo alcuni — il *maasèr sheni*, mentre secondo altri non era altro che quanto era rimasto dello stesso *maasèr sheni* dopo il pellegrinaggio e il convivio di Gerusalemme. « La Torah aspettava fino al terzo anno che quella decima fosse consumata dal proprietario stesso a Gerusalemme; quello che fosse rimasto nel terzo anno doveva esser consumato immediatamente nel luogo di residenza colla partecipazione dei poveri » (S. D. LUZZATTO). Era il così detto *maasèr ani* (decima del povero) riservata a favore dei leviti e di altre classi di persone prive di beni di fortuna, come i forestieri, gli orfani e le vedove del luogo. I *beati possidentes* dovevano far partecipare al godimento dei loro beni coloro che erano privi di qualsiasi possesso, se volevano che Dio fosse benigno verso di loro e benedicesse la loro attività e la loro proprietà. Le decime, di qualunque genere fossero, erano mezzi obbligatori di assistenza e di solidarietà pubblica, una specie di tasse imposte alle classi abbienti a favore dei poveri.

Un'altra provvidenza a beneficio dei bisognosi era quella dell'anno della remissione (*shenàth ha-shemittàh*). Dell'anno della remissione si è parlato già in Esodo XXI, come anno dell'emancipazione dei servi, in Esodo XXIII, II e in Levitico, XXV, 1-7 come anno sabbatico, anno di riposo delle campagne, il cui prodotto naturale doveva esser lasciato a disposizione dei poveri; qui se ne parla sotto un altro suo aspetto e carattere e per un'altra specie di liberazione, quella dei debiti. Si ammetteva che i prestiti fossero contratti per impellenti bisogni e non per ragioni di commercio e che fosse quindi un atto di fraterna solidarietà rinunciare all'importo prestato. Questa misura di condono non valeva nei confronti dello straniero (*nokri*) dal quale era perciò lecito ripetere le somme prestategli. I reduci dall'esilio babilonese s'impegnarono, in omaggio all'antica legge, ad osservare fra le altre norme quella della remissione dei debiti e dell'anno sabbatico (*Neemia*, X, 32), ripetendo la terminologia dei due passi dell'Esodo e del Deuteronomio (*ve-nittòsh eth ha-shanàh ha-shevùth u-mashà chol jad*). La legislazione rabbinica riformò più tardi la legge sul condono dei debiti: « Poiché la pace e l'amor fraterno è lo scopo della religione, i maestri della *halachàh* credettero opportuno abolire quelle leggi della

Bibbia che, secondo la loro opinione, tendevano a turbare la pace e l'amore fraterno. Ne citiamo alcuni esempi. La prima è la ben nota istituzione del *Prosbul*. Esso annulla praticamente la legge del Deut. (XV, 1-2) la quale stabiliva che l'anno sabbatico cancellava tutti i debiti. Questa istituzione innovatrice fu introdotta da Hillel il quale aveva osservato che la legge biblica aveva per effetto di trattenere la gente dal prestare ai bisognosi, violando il comando più alto della Torah (*Deut.*, XV, 9) che ci ordina di non rifiutare il prestito ad un povero. Un altro esempio di riforma della legge biblica si trova nella norma della *halachah* tendente a facilitare il recupero dei crediti. La legge biblica esige la medesima severa ricerca della prova testimoniale tanto nelle cause civili quanto in quelle criminali. Ciò complicherebbe la riscossione dei debiti e scoraggerebbe il creditore dal concedere il prestito. E poiché tornerebbe in ultima analisi a danno del povero, *Thalachàh* ignora la legge biblica allo scopo esplicito di *non chiudere la porta in faccia ai bisognosi di un prestito* » (J. Z. LAUTERBACH, *The ethics of the Halakah in Rabbinic Essays*, p. 287).

« Allorché Hillel ebbe a constatare che la gente si rifiutava di concedere mutui, trasgredendo così alla raccomandazione della Scrittura di non chiuder il cuore ai bisogni del prossimo (*Deut.*, XV, 9), istituì il *Prosbul* (*Shevùth*, X, 3) con cui si veniva ad abolire la remissione dei debiti stabilita nel settimo anno. Il creditore all'atto di concedere il prestito era autorizzato a fare la seguente dichiarazione scritta: — Io dichiaro dinanzi a voi, tale e tale giudici del tal luogo, che qualsiasi mio credito verrà da me esatto in qualunque momento io voglia. — Seguivano le firme dei giudici o dei testimoni » (A. H. WEISS, *Dor dor ve-doreshav*, I, p. 172). Un altro modo di premunirsi contro la remissione consisteva nel depositare la debitoriale in tribunale, per quanto se ne faccia da taluno tutta una cosa col *Prosbul*. « Hillel istituì un metodo per cui l'operazione dell'anno di condono non influiva sui debiti trasferiti alla Corte prima della scadenza dell'anno di remissione. Senza consegnare praticamente l'atto o l'obbligazione alla Corte, il creditore poteva garantire il suo debito contro la scadenza (forfature), presentandosi dinanzi al Tribunale e facendo la dichiarazione: Io dichiaro dinanzi a Voi, ecc. » (I. H. HERTZ). Ma la maniera più sicura per evitar la miseria e quindi la necessità dei prestiti, incomodi per tutti tanto per il creditore quanto per il debitore, era di osservare scrupolosamente le leggi meritandosi così l'aiuto, la benevolenza, la provvidenza divina. (Intorno alla legislazione vigente in questa materia v. CARO, *Shulchàn Arùch, Chòshen mishpàt*, LXVII).

Poiché era probabile che la miseria o il bisogno magari momentaneo fossero un fenomeno sociale indistruttibile e che in una qualunque delle città ebraiche, nella terra promessa e concessa al popolo

d'Israele si trovasse qualche povero, Mosè raccomanda di non esser avari di aiuto, sotto forma di prestito, al fratello che si fosse trovato in difficoltà (vedi *Esodo*, XXV, 35-38). Il timore che l'anno della *shemittah* più o meno imminente avrebbe fatto perdere all'eventuale creditore la somma prestata, non doveva renderlo insensibile alle altrui pene. Dio avrebbe ascoltato le grida che il povero avrebbe alzato verso di Lui contro il concittadino egoista, mentre l'avrebbe ricompensato per il suo buon cuore. La forma ricca di pathos usata qui da Mosè è più che un incentivo alla carità; è un consiglio ad immedesimarsi col'anima del fratello povero, per porgergli non un'elemosina qualunque ma per sopperire ai suoi bisogni nella misura più generosa, per dargli quanto gli manca, perfino — dicevano i rabbini — fornirgli un servo ed un cavallo e procurargli una moglie, se son queste le cose di cui ha bisogno.

La miseria poteva costringere il fratello povero o la sorella povera a vendersi come schiavi. Il caso era stato previsto fino dalle primissime leggi (*Esodo*, XXI, 1-6; *Levitico*, XXV, 39-43). Qui si riafferma il diritto dello schiavo di riacquistar la propria libertà dopo sei anni di lavoro e il dovere del padrone di non rimandarlo a mani vuote, ma di fargli dono dei prodotti delle sue campagne e delle sue greggi in modo che abbia da vivere dopo aver abbandonato il servizio e possa attendere senza pene alla ricerca di un altro lavoro o d'un altro servizio. Il ricordo della schiavitù egiziana coi suoi dolori morali e quello della libertà riconquistata coll'aiuto di Dio dovevano ispirare sensi di bontà e di simpatia verso lo schiavo emancipato. Forse per qualche padrone poteva esser motivo di rammarico la perdita dello schiavo, come certo era stata per Faraone la partenza degli Ebrei. Ma come essi avevano accolto con gioia la libertà, così dovevano compiacersi della libertà che il servo riacquistava insieme colla sua umana dignità. Il padrone doveva riflettere ai lunghi anni di lavoro che il servo aveva dedicato alla sua famiglia e alla sua proprietà, in confronto alla modesta spesa che gli era costato. Quello schiavo avrebbe meritato il doppio di quanto aveva ricevuto, perché era stato a disposizione del padrone di giorno e di notte per così lungo periodo: un operaio a giornata (*sakhir*) gli sarebbe costato il doppio, dovendo egli provvedere al mantenimento della famiglia. Se si dava il caso già prospettato nel cap. dell'*Esodo* (XXI, 5), che lo schiavo preferisse rimanere presso il padrone a cui si era affezionato e nella cui casa si trovava bene, egli doveva sottoporsi alla cerimonia già descritta, farsi cioè forare l'orecchio, impegnandosi a rimanere in servizio fino al Giubileo. Alla schiava come allo schiavo il padrone doveva, nel congedarla, esser generoso di doni (questo e non altro è il senso della proposizione finale del v. 17).

Riprendendo il discorso sui tributi che dovevano essere consumati per la parte che spettava all'offerente nella sede del Santuario (XIV, 23), discorso che era stato interrotto perchè la *decima del povero* aveva per associazione di idee richiamato altre provvidenze a favore delle classi diseredate, Mosè ricorda il dovere che incombeva all'Ebreo di consacrare a Dio i primi nati maschi degli animali, senza sottoporli ad alcun lavoro e senza approfittare della loro lana, godendone la carne in un banchetto di famiglia. Nel caso che i primogeniti dei buoi o delle pecore non potessero essere immolati sull'altare per qualche loro difetto o imperfezione fisica, era lecito cibarsene nel luogo di residenza. Secondo le norme per la consacrazione dei primogeniti registrate in *Esodo* XIII, 2; XXII, 29; *Levitico*, XXII, 27; *Numeri*, III, 13; e XVIII, 17, sembra che essi fossero riserbati espressamente ai sacerdoti e che quindi ne fosse escluso il consumo da parte dei privati israeliti, consumo che qui nel *Deut.* parrebbe essere invece ammesso.

I primogeniti richiamano alla mente di Mosè la Pasqua come in altri precedenti casi: perciò nel seguente cap. XVI egli parla della festa con cui si commemora la liberazione egiziana e poi delle altre solennità dell'anno ebraico. Dal v. 2 sembrerebbe che, contrariamente alle precedenti norme (*Esodo*, XII, 3) che limitavano il sacrificio pasquale ai soli *ovini*, fosse lecito offrire anche animali *bovini*; la restrizione avrebbe avuto valore — secondo alcuni — soltanto per il *zévach pèsach* offerto in Egitto, mentre nelle successive commemorazioni essa non aveva più luogo. Secondo altri i bovini non erano destinati al sacrificio pasquale, ma alla celebrazione della festa come nelle altre solennità. Nel II Libro delle Cronache (XXXV) si racconta che Josiah, Re della Giudea (638-608), celebrò la Pasqua offrendo non solo agnelli e capretti « arrostiti al fuoco secondo la legge », ma anche buoi « cucinati in caldaie e in pentole ». Secondo il v. 8 parrebbe che la Pasqua dovesse durare 6 giorni anziché 7 com'è prescritto nell'*Esodo* (XIII, 6), in *Levitico* (XXIII, 6) e in *Numeri* (XXVIII, 17); è facile accorgersi però che i 6 giorni di cui si parla decorrono dal giorno del ritorno alla propria sede, cioè dalla mattina del II giorno, e che tanto nel v. 3 quanto nello stesso v. 8 si parla sempre di 7 giorni.

Secondo il *Levitico* XXIII le sette settimane che decorrono da Pèsach a Shavuòth si dovevano contare dal secondo giorno della festa delle azzime, cioè dal giorno successivo a quello in cui si presentava il covone del nuovo grano; secondo questo testo del *Deut.* (XVI, 9) esse si contavano dal giorno in cui si cominciava a falciare il grano, ciò che, detto sotto altra forma, vuol dire lo stesso, cioè dal momento in cui si mieteva il covone del nuovo grano che segnava il principio della falciatura. Al termine delle sette settimane cade *Shavuòth*, della quale Mosè non ripete il significato, essendo ormai noto ai suoi ascol-

tatori, limitandosi a raccomandare di esser larghi di spontanee offerte all'altare, in proporzione al proprio stato di fortuna, e di celebrare in letizia la festa davanti al Signore, non solo coi famigliari più cari e più vicini: il figlio, la figlia, il servo e la serva, ma anche colle persone più umili e più bisognose della sua cerchia: il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova, nel ricordo della dolorosa schiavitù passata e nella gioia della libertà. La medesima raccomandazione vien data a proposito della terza solennità dell'anno: *Succòth*, che ricorre nella stagione in cui si raccolgono nell'aia i prodotti dei campi e si fa la vendemmia. Due motivi distinguono qui lo stile mosaico: quello poeticamente georgico con cui vengono descritte le due delle tre ricorrenze agricole dell'anno, la Pentecoste e i Tabernacoli, e quello dolcemente umano con cui si designano quali commensali più degni del banchetto festivo le classi più dolenti della popolazione. I farisei hanno commentato la lista dei compagni di mensa raccomandati da Mosè nei versi 11 e 14 del cap. XVI come se Dio avesse detto: i miei quattro invitati: il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova, corrispondono ai quattro tuoi: il figlio, la figlia, il servo e la serva; se tu procurerai un po' di gioia ai miei cari, io la procurerò ai tuoi.

Da questo capitolo spira un'aura di tanta serenità e di tanta gioia quale poteva sognare per il suo popolo Colui che gli aveva dato la libertà e gli aveva assegnato un così alto compito nel mondo delle nazioni. Egli vedeva o sognava un Israele laborioso ed onesto nelle sue campagne e, nelle stagioni in cui i lavoratori dei campi raccolgono il frutto delle loro fatiche, immaginava i cittadini riuniti in lieti convegni, intorno alle mense sacre, dove tutte le classi celebravano la libertà degli uomini e la fecondità della terra.

www.torah.it