Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Shofetim*

digitalizzazione a cura di

www.torah.it

Gerusalemme, 5778, 2018

PARASHAH XLVIII - SHOFETÌM

(Deuteronomio XVI, 18 - XXI, 9)

La costituzione dei Tribunali e l'amministrazione della giustizia - Pene contro gli idolatri - Il tribunale supremo - Il re e i suoi doveri - Sacerdoti e leviti e loro prerogative - Il profeta invece del mago - Le città di rifugio - La legislazione criminale - I falsi testimoni - La guerra e l'esenzione dal servizio militare - Il diritto di guerra - L'espiazione per un omicidio commesso da ignoti.

Sappiamo in che modo e da quale corpo era amministrata la giustizia durante gli anni del deserto. Ora Mosè invita il popolo alla costituzione di tribunali e quindi alla nomina di giudici e di magistrati in ogni città per l'esercizio di una onesta e imparziale giustizia. Sono consigli che ripetono quasi colle stesse parole le disposizioni già date in Esodo XXIII, 6-9 ed in Levitico XIX, 15, perchè non sarebbe stato possibile dire di più e meglio. Eppure Mosè ha trovato un'efficacissima forma per inculcare il rispetto e la passione della giustizia perfetta, ripetendo due volte la parola *zédeq*: « *giustizia, giustizia* tu devi seguire, se vuoi vivere in possesso della terra che il Signore tuo Dio ti dà » (XVI, 20). La giustizia è per l'ebraismo la base della vita sociale, la condizione prima dell'esistenza delle collettività umane e della pace nazionale e internazionale. Tutte le sventure da cui è afflitto il mondo dipendono dalle offese recate alla giustizia. « Se tu vedi una generazione colpita da disgrazie, ricercane la causa nei giudici d'Israele, perchè tutti i mali del mondo non hanno altra origine che nelle loro colpe. Dice infatti il profeta Michàh (III, 9-11): « Udite questo, o capi della casa di Giacobbe, o guide della casa d'Israele, che

oviate il diritto, che pervertite le cose oneste...; i suoi capi giudicano in ragione del danaro! Perciò, a cagion vostra, Sion sarà arata come un campo, Gerusalemme diventerà un cumulo di rovine, il monte del Tempio sarà ridotto ad un'altura boschiva » (*Talmùd, Shabbàth*, 139).

Nella ripetizione del vocabolo *zédeq*, i rabbini hanno veduto un'allusione alla pacifica risoluzione delle vertenze, un invito agli accordi amichevoli, al compromesso fra le contrastanti pretese, perchè nella ricerca della giustizia più che il diritto assoluto conviene all'umano consorzio ed alla fraterna convivenza dei cittadini la buona disposizione a cedere *pro bono pacis* a qualche parte delle nostre ragioni e perchè il torto non è spesso di uno solo dei due contendenti.

Per i rabbini del Talmud la vera *giustizia* non si identifica col puro e inflessibile *diritto*, come per i Romani, per i quali la legge non aveva di mira — come dice Renan — che il diritto assoluto, senza alcuna considerazione di umanità. I farisei interpretavano la raccomandazione del profeta Zecharjah (VIII, 16): « Verità e giustizia di pace giudicate nei vostri Tribunali » osservando che dove c'è giustizia non c'è pace (perchè colui che viene condannato serberà rancore contro il suo avversario e contro i giudici), e dove c'è pace non c'è giustizia (perchè il desiderio di non lasciare nessun malcontento impedirà di dar torto ad una delle parti, offendendo così la giustizia); ma si raggiungeranno la giustizia e la pace al tempo stesso quando si procurerà che i contendenti si mettano d'accordo amichevolmente. Non si deve giungere fino a toccare l'estrema rigida linea della legge, ma si deve rimanere un poco al di qua, *li-fnim mi-shurath ha-din*. Il giudice E. David Goitein, ora membro del Tribunale Supremo d'Israele, in un recente articolo *Law or Justice in Israel*, pubblicato in una rivista americana (28 maggio 1956), racconta che, discutendosi durante il Mandato inglese una causa dinnanzi a quella corte, il giudice Frumkin, rivoltosi a lui con un certo senso di orrore, gli chiese: « Signor Goitein, non crede Lei che oltre alla Legge, ci sia qualche cosa come la giustizia? ». A cui egli un po' sorpreso rispose: « Certo, ma la mia difficoltà sta proprio in questo. Io so, più o meno, che cos'è la legge della Palestina, ma per quanto concerne la giustizia è un po' difficile ad un giurista definirlo ». E conclude: « Legge Giustizia. Le due cose non sono affatto la stessa cosa. La tendenza in Israele è di piegar le ginocchia alla giustizia. Forse lo storico futuro vedrà in questo « pregiudizio » uno dei più grandi valori morali creati dal nuovo Statuto ».

Abbiamo detto che Mosè invita alla nomina di *giudici* e di *magistrati*. Sono infatti due i titoli che egli dà agli amministratori della giustizia, e le cariche a cui allude: *shofetim* e *shoterim*. Che cosa erano propriamente questi *shoterim*? Rashì riferendo l'esegesi talmu-

dica dice: *Shofetim* sono i giudici che pronunziano la sentenza; *shoterim* sono coloro che vigilano sulla sua esecuzione e colla forza impongono il rispetto della legge. Secondo Maimonide i *shoterim* erano funzionari muniti di bastone e di correggia, posti al servizio dei giudici e addetti alla sorveglianza dei mercati e delle botteghe per la retta osservanza dei prezzi e dei pesi e misure, colla facoltà di arrestare e denunciare alla giustizia i trasgressori (*Hilchòth Sanhedrin*, I, 1). Secondo S. D. Luzzatto erano una specie di agenti di pubblica sicurezza a cui era affidata la tutela dell'ordine pubblico e che avevano il diritto di emanare le norme relative alla buona condotta del popolo. Questo corpo di agenti dell'ordine pubblico esisteva già nel deserto (*Deut.*, I, 15); secondo il Luzzatto, mentre i giudici della Terra d'Israele avevano sede permanente in ciascuna città, i *shoterim* erano delegati del Governo che giravano per le tribù coll'incarico di sovrintendere all'attività giudiziaria e all'ordine pubblico. Jehoshafat, re della Giudea (875-851), costituì giudici in ogni città, stabilendo che al Tribunale che sedeva a Gerusalemme fossero deferite le cause anche da parte delle altre città e mettendogli al lato, quali *shoterim*, leviti col compito di percorrere il paese e di vigilare sull'ordine generale (*II Cronache*, XIX, 11). Questa specie di agenti sono citati insieme ai Giudici, agli Anziani, ai Principi (*Deut.*, XXXI, 28; *Giosuè*, VIII, 33; XXIII, 2; *Prov.*, VI, 7; *I Cronache*, XXIII, 4; XXVI, 29; *II Cronache*, XXVI, 11) come una delle autorità dello Stato.

Per un'associazione di idee che a noi sfugge, ai tre versi riguardanti l'amministrazione della giustizia, segue il divieto di piantare presso l'Altare alberi dedicati ad Astarte, la dea della fecondità, e di erigere monumenti alle divinità pagane; divieto che sembrerebbe superfluo dopo l'ordine dato poco prima (VII, 5) di distruggere ogni vestigia di idolatria, fra cui i boschetti sacri piantati intorno alle immagini degli dèi e qualunque stele o lapide pagana (*Esodo*, XXIII, 24). Quale specifico rapporto poteva esistere fra il culto delle statue e l'amministrazione della giustizia? Il Dott. Hertz lo scopre sostenendo che « l'idolatria può essere inclusa fra le leggi concernenti il governo e la giustizia. Lo Stato ebraico — dice — essendo una teocrazia, aveva le sue basi nella lealtà a Dio, sicchè l'idolatria era considerata alto tradimento. C'è uno stretto rapporto tra i comandi relativi ai giudici e il culto idolatrico. Colui che nomina un giudice — dice il Talmud — inetto al suo ufficio, è come avesse eretto una *asherah*, un centro di culto pagano ».

Senza ricorrere a ravvicinamenti artificiosi, si possono considerare i due versi con cui finisce il cap. XVI e il 1° verso con cui comincia il cap. XVII come una specie di *trait-d'union* o di ponte di passaggio fra il soggetto principale e generale della costituzione dei tribunali e

alcuni casi particolari che dovevano esser deferiti alla giustizia e di cui si tratta dal verso 2 in poi. Il caso prospettato riguarda infatti il reato di idolatria e di sacrilegio contro la divinità a cui i 3 versi precedenti servono d'introduzione. Si fa il caso di un ebreo, uomo o donna che, trasgredendo al patto stipulato fra Dio e il suo popolo, compiesse atti di idolatria, sotto qualsiasi forma. Il tribunale del luogo, appena venutone a conoscenza, doveva iniziare una severa inchiesta e, se in base alla deposizione di almeno due testimoni, il fatto fosse risultato vero, il colpevole o la colpevole dovevano essere condannati alla lapidazione. Il tribunale non doveva basarsi sulla voce pubblica o sopra vaghi indizi, ma, in questo come in altri casi, doveva fare le più profonde indagini e ottenere prove testimoniali ineccepibili ed abbondanti. Nessun sistema giudiziario è stato mai così umano, così serio, così scrupoloso, così coscienzioso come quello ebraico. Si dice che il diritto latino ha conquistato l'umanità, ma « molto prima di Roma, che non doveva comparire che più d'un secolo dopo la prima Torah e con una più grande profondità di Roma, gli Ebrei fondano le assisi del diritto moderno con un'anticipazione impreveduta di tre mila anni. Se la Torah non è un codice secondo Renan, però tutti gli elementi del codice più attuale, basato il più saldamente possibile sulla realtà sociale, vi figurano ciascuno al suo posto e nella misura esatta per salvaguardare i diritti di tutti i viventi. Si stenta veramente a credere che fosse possibile, in quelle lontane età, a gente nomade sopraffatta dall'angoscia e dalla gioia all'idea di possedere finalmente un angolo di terra sassosa, in cui potessero spuntare la vigna e il grano, poche capanne di argilla in cui la famiglia potesse dormire accanto ai buoi e ai montoni, prevedere e volere un equilibrio così severo fra l'interesse sociale e quello individuale. Tutto vi è previsto: il diritto dei genitori ma anche il diritto dei figliuoli, il diritto degli uomini ma anche il diritto delle donne, il diritto dei ricchi ma anche il diritto dei poveri, il diritto dei principi ma anche il diritto dei sudditi, il diritto dei padroni ma anche il diritto dei servitori, il diritto dei cittadini ma anche il diritto degli stranieri e, cosa ancora più ammirabile, non soltanto il diritto degli innocenti ma anche il diritto dei colpevoli, cioè l'esame delle circostanze che li avevano indotti ad errare. Tutto è preveduto, l'infamia della falsa testimonianza, e la superiorità del giudizio libero sulla spinta dell'opinione ». (ELIE FAURE. *Découverte de l'Archipel*. 1932, p. 66).

Per raggiungere la verità, la giustizia ebraica non usava alcun altro mezzo all'infuori dell'esame severo dei fatti e delle prove testimoniali. I testimoni dovevano essere almeno due o tre; un solo testimonio non bastava; non era attendibile la sola confessione dell'imputato né erano ammesse torture o misure di costrizione o d'intimidazione nei

confronti del presunto reo. Dopo tanti secoli di civiltà e tanto splendore di scienza, l'esercizio della giustizia è ancora molto imperfetto nel mondo, per quanto la Bibbia colla sua legislazione sia da due mil'anni letta e predicata e abbia influito direttamente o indirettamente sulla costituzione di alcune delle moderne società.

Oltre ai Tribunali locali ci doveva essere nella sede centrale della nazione un tribunale supremo, al quale venivano deferite le cause più complicate o difficili, tanto civili quanto criminali. La Scrittura non dà alcuna notizia precisa intorno alla composizione di questa alta Corte di giustizia. Secondo il v. 9 del cap. XVII sembra che fosse formata dal capo supremo dello Stato, che qui porta il nome di *Shofèt*, e da sacerdoti e da leviti (o da « sacerdoti della tribù di Levi » come suona la frase, potendo esistere anche sacerdoti di altra origine e potendo attribuirsi quel titolo a persone non solo non appartenenti alla tribù di Levi come i *bené Davìd Cohanìm* (*II Sam.*, VIII, 11) ma non appartenenti neppure al popolo ebraico come Malchizédeq, re di Shalèm, *cohen* del Dio supremo (*Genesi*, XIV, 18). « Anche in epoca più tarda si aggregarono alla classe dei sacerdoti membri delle tribù d'Israele (v. specialmente *I Re*, XII, 31-32). Così sappiamo che membri di altre tribù esercitarono il sacerdozio senza staccarsi dalle loro tribù; per es. il figlio di Michàh (*Giudici*, XVII, 5), i figli di David (*II Sam.*, VIII, 18), Eleazar figlio di Avinadàv (*I Sam.*, VII, 1) e perfino i re d'Israele e di Giuda compirono atti sacerdotali » (J. KAUFMANN - *Toled. ha-Emunah*, I, p. 174). Il termine *cohanim leviim* indicherebbe quella parte dei leviti che si era fusa colla famiglia di Aronne ed era quindi salita di grado nel servizio sacro.

E' una disposizione piuttosto vaga che si riferisce ad uno stadio antico della società ebraica, in cui non si aveva idea del regime monarchico né della partecipazione all'esercizio della giustizia da parte della popolazione laica. Il termine di *shofèt* è qui variamente inteso o come titolo generico con cui vien designato il presidente del Tribunale o il Sommo Sacerdote o il re, oppure come nome collettivo per indicare il corpo dei giudici. S. D. Luzzatto fa del giudice (*shofèt*) e dei *cohanim* (sacerdoti) due separati e distinti detentori del potere giudiziario, l'uno in regime assoluto, l'altro in regime teocratico: qualunque sia la forma del potere individuale o collegiale, laica o sacerdotale, si deve obbedire in ogni caso a colui o a coloro che sono stati posti alla testa della nazione. « Il governo può assumere forme diverse; la Torah non ha voluto dar la preferenza ad un dato regime ad esclusione di tutti gli altri, ma ha lasciato la scelta alla volontà nazionale secondo il carattere, i bisogni, la situazione politica interna ed esterna della popolazione ».

Come era costituito il Tribunale Supremo e quali erano le sue attribuzioni? Nè nella Torah nè negli altri libri della Scrittura si trovano notizie precise intorno al numero dei suoi membri e al campo della sua giurisdizione. « Il Deuteronomio imponeva la costituzione di un Tribunale supremo che doveva pronunziarsi definitivamente su tutte le questioni dubbie; alle sue decisioni era attribuita una autorità assoluta, per cui nessuno poteva *deviare nè a destra nè a sinistra*. I capi dello Stato, dopo Nehemia, penetrati dello spirito della Torah, dovevano dunque sentire il dovere di creare una siffatta autorità onnipotente. Di quanti membri doveva comporsi? Su questo punto pure, la Legge conteneva un'indicazione. Mosè s'era circondato di 70 *anziani*, rappresentanti le 70 principali famiglie, perchè dividessero con lui il peso del governo. Era perciò naturale che, trattandosi d'un Consiglio legislativo che doveva decidere in ultima istanza, esso si componesse egualmente di 70 anziani. Quest'istituto d'una specie particolare, che durò ininterrottamente fino alla caduta dello Stato giudaico e fu il custode della Legge ed esercitò talvolta una notevole funzione, fu creato senza dubbio nel periodo di cui ci occupiamo (il periodo di Neemia - 420-338). Dalla *grande assemblea* convocata temporaneamente sotto Neemia, per emanare un certo numero di disposizioni, si formò un corpo permanente che dovette deliberare sopra importanti questioni religiose e morali. I 70 membri di quel Gran Consiglio furono verosimilmente scelti fra le diverse famiglie; è probabile che ne facesse parte il Sommo Sacerdote, anzi che egli ne avesse la presidenza anche quando non l'avesse meritato ». (GRAETZ, *Hist. d. Juifs*, II, 35,36).

Si deve dire che le disposizioni che Mosè aveva dato agli Ebrei nel XIII secolo av. l'E.V. non furono attuate che circa 8 secoli più tardi, cioè dopo il ritorno dall'esilio babilonese? E prima, in tutti quegli 8 secoli, come era stata amministrata la giustizia in Israele? « Nei tempi antichi la giustizia era nelle mani degli anziani in seno alle tribù e alle città. Sede della giustizia e di tutta l'attività dei tribunali era la *porta* (*Genesi*, XXIII, 18; *Deuter.*, XXI, 19; XXII, 15; *Amos*, V, 12,15; *Prov.*, XXII, 22; *Giobbe*, IV, 5; XXXI, 21, ecc.). Nella porta gli anziani della città somministravano la giustizia *coram populo*; essi costituivano quella che nel Levitico è chiamata la *edah* l'assemblea. Le udienze erano pubbliche. Si deve supporre che i *cohanim* avessero da antica età un posto in quei tribunali in quanto essi erano i *detentori della Torah*, i competenti. I figli di Levi insegnavano le *leggi* del Signore a Israele (*Deut.* XXXIII, 10). Però oltre agli anziani e ai *cohanim*, c'erano giudici di professione. Mosè aveva nominato giudici dal seno del popolo, Samuele li aveva scelti fra i cittadini di Ramàh ed aveva eletto i suoi figli a questa carica in Bèer

Shèva. Dunque c'erano giudici non appartenenti alla *edah* locale e che esercitavano quella professione. Nel periodo della *teocrazia* (cioè nell'età dei giudici) il popolo si rivolgeva agli uomini di Dio più noti, quali Debora e Samuele. Nell'età dei Re il monarca era il giudice supremo ed i giudici venivano certo nominati da lui. Col formarsi della classe dei *principi*, cioè dei funzionari di corte, si ebbe un mutamento nella composizione degli *anziani*-giudici, che comprendevano ora non soltanto i capi dei *clan* o delle casate, ma anche i funzionari di corte. Questo mutamento dovette certo influire sulla giustizia. Con tutto ciò neppure durante la monarchia la giustizia ebraica diventò un affare della sola burocrazia ». (J. KAUFMANN, *Tol. ha-emunah* IV, 566-7).

Secondo il diritto rabbinico, che è un prodotto insieme del diritto mosaico e del modo con cui esso si attuò storicamente, doveva esserci: 1° un Tribunale supremo o grande Sinedrio, nel recinto del Santuario di Gerusalemme, composto di 71 membri e presieduto dal più dotto di loro, che aveva il titolo di *nasi* ed era il vicario di Mosè, e da un vice-presidente che prendeva il nome di *av beth-din*; 2° due tribunali di 23 membri ciascuno, il primo all'ingresso della corte, l'altro presso la porta del Monte del Tempio; 3° in ogni città di 120 abitanti o più un piccolo Sinedrio di 23 membri con sede presso la porta; 4° un *beth-din* di 3 membri in ogni città con meno di 120 abitanti (v. MAIMONIDE - *Mishnèh Toràh* - *Hilchòth Sanhedrìn*, I, 3-4). Tanto nella mente di Mosè quanto nella realtà della storia competeva a questo alto istituto non solo l'esercizio della giustizia ma anche il governo del popolo, la direzione morale, sociale e politica della nazione; non solo il ministero del *mishpàt*, ma anche quello della *Toràh* (v. 11), che abbracciava ogni campo della vita. « Il tribunale supremo di Gerusalemme costituisce la fonte della Legge orale, la base dell'educazione del popolo, l'istituto che diffondeva sopra tutto Israele la legge e il diritto; a questo tribunale la Scrittura fa allusione colle parole *secondo la dottrina che l'impartiranno* » (MAIMONIDE - *Mishnèn Toràh* - *Hilchòth mamrìm*, 16).

La sua autorità era assoluta; chiunque si fosse rifiutato di obbedire alle sue decisioni o disposizioni o ordinanze, doveva essere considerato come un ribelle alla costituzione dello Stato e condannato a morte (v. 12). Secondo il diritto rabbinico la persona a cui alludeva Mosè in questa sua sentenza di condanna non era un privato cittadino qualunque nè una delle parti, ma uno dei Membri stessi dell'Alta Corte, uno degli Anziani del Sinedrio, che infrangendo la disciplina dava il cattivo esempio della ribellione contro i poteri supremi dello Stato, sovvertendone in questo modo l'ordine e la pace. Cotesto giudice in-

disciplinato ha nella tradizione il nome di *zaqèn mamrèh*, anziano ribelle.

Parrebbe dunque che la suprema autorità dovesse esser rappresentata nella mente di Mosè dal *Cohèn* o Sommo Sacerdote, o dallo *Shofèt* e da un corpo legislativo e giudiziario composto di *sacerdoti leviti*. Si sarebbe trattato d'un regime fra teocratico e repubblicano, nel quale aveva una posizione preponderante la classe sacerdotale.

Dopo aver proposto come regime normale una giurisdizione analoga a quella del deserto, Mosè fa l'ipotesi che il popolo, ormai in possesso della sua terra, preferisca istituire la monarchia, voglia cioè — come dice la Scrittura — avere un re, *come l'avevano tutti i popoli vicini*. Per quanto il legislatore non abbia, a quanto pare, nessuna avversione per il reggimento monarchico e non intenda opporsi in nessuna maniera alla volontà popolare, pure pone alcune condizioni: 1° che il monarca sia ebreo; 2° che sia persona grata al Signore; 3° che non tenga un numero troppo grande di cavalli; 4° che non si circondi di troppe donne o mogli; 5° che, appena insediato sul trono, si procuri o scriva di suo pugno una copia della Legge e ne faccia oggetto di costante lettura. Non tutto è chiaro in questa specie di prammatica sanzione; per es. in che modo doveva esprimersi il gradimento del Signore? Doveva invocarsi il parere del Cielo mediante gli *Urim e Tummim* o per mezzo d'un eventuale profeta, oppure non è che un invito fatto al popolo perchè cercasse di interpretare nel miglior modo possibile quello che poteva essere il giudizio di Dio intorno alla persona prescelta o designata? La procedura con cui per la prima volta nella storia d'Israele fu istituita la monarchia non ha nulla di insolito e assomiglia a tante altre ascese al trono. « Tutti i notabili di Sichèm e di Beth-Millò radunatisi andarono e presso la quercia ritta che è a Sichèm proclamarono re Avimèlech » (*Giudici*, IV, 6). Non si può affermare che egli fosse persona grata al Signore. Siamo, è vero, in un periodo di anarchia ed in mezzo ad una società di violenti costumi. Ma può darsi benissimo che il regime monarchico apparisse alla mente dei suoi fautori come un freno allo scatenarsi degli appetiti e all'anarchia sociale, mentre ai suoi avversari sembrava un'eresia ed una negazione peccaminosa della sovranità di Dio (*Giudici*, VIII, 22-23). Dopo vari tentativi falliti, riesce finalmente al popolo di far prevalere la sua aspirazione monarchica e di ottenere dal Profeta Samuele la nomina di un re. Ma se la costituzione mosaica ammetteva esplicitamente la legittimità del regime monarchico, riconoscendo il diritto della nazione ad avere *un re come tutte le genti circonvicine*. (*Deut.*, XVII, 14), come mai a Samuele dispiacque tanto la richiesta fattagli dal popolo perchè gli desse *un re che lo governasse come tutte le genti?* (*I. Sam.*, VIII, 5). Si dice che il reggimento monarchico essendo so-

lo permesso e non ordinato, legittimava o rendeva lecita l'opposizione del profeta. Però, secondo l'esegesi talmudica che stacca la proposizione ipotetica del v. 14 dalla subordinata del v. 15, Mosè avrebbe inteso *imporre* il regime monarchico quale *dovere nazionale* (e come imperativo categorico lo registra Maimonide nel trattato *Dei Re*).

Si è attribuita l'opposizione di Samuele al fatto che, nella mente del popolo, il re avrebbe dovuto raccogliere nelle sue mani anche il potere legislativo e giuridico, ciò che era contrario alla costituzione e alla tradizione ebraica; o al fatto che il cambiamento di regime desiderato dal popolo non era che l'effetto della trasformazione interna della società ebraica, della decadenza dei costumi semplici ed austeri delle generazioni precedenti, delle nuove aspirazioni alla grandezza e alle profane e stolte ambizioni dei nuovi ricchi. E' probabile che Samuele avesse un'idea più realistica e più pessimistica della natura dei re e della facile degenerazione del potere monarchico e che, trovandosi di fronte alla responsabilità di tradurre l'ipotesi teorica di Mosè in una realtà positiva, sentisse il dovere di richiamare il popolo ad una visione più alta di qualunque politica contingente, cioè all'idea della regalità di Dio che era fondamentale anche nella predicazione mosaica, senza togliere con ciò alla nazione la libertà delle sue decisioni e senza instaurare una teocrazia sacerdotale contro la democrazia popolare.

La moderna critica biblica della scuola di Wellhausen fa risalire la tendenza antimonarchica manifestata dai due personaggi biblici Gedeone e Samuele ad un'epoca molto più tarda di quella in cui essi vissero e precisamente al periodo del II Tempio, allorchè l'ideale teocratico ebbe conquistato la società ebraica. Nell'antico Israele la monarchia sarebbe stata considerata un'istituzione benefica e legittima. L'idea che essa rappresentasse una forma di negazione della sovranità di Dio si fa risalire al Profeta Osea. Tutta questa ipotetica ricostruzione della storia ebraica manca di qualsiasi base; non è che uno degli aspetti di quella tendenza che vuol fare di Israele una chiesa, una teocrazia sacerdotale, togliendogli gli attributi di nazione. « L'idea della monarchia e il suo simbolo David dominano in tutti i secoli. Basta sola l'idea messianica a dimostrare che gli Ebrei non conobbero nessun ideale teocratico. Il re della casa di David, il Messia figlio di David sono stati la costante speranza ebraica » (J. KAUFMANN, *Toled. ha-emunah*, III, p. 690). « In Deuteronomio XVII, 14 si è conservato il ricordo del fatto che la monarchia sorse per la volontà del popolo di darsi un regime politico saldo come avevano tutte le genti di allora. Ciò nonostante la monarchia non è considerata un'imitazione dei costumi pagani. La monarchia è una *mizvòh* e il re è l'eletto di Dio.

Per Samuele la monarchia è un male. Con tutto ciò però egli stesso unge Saul, acclama l'eletto del Signore, piange la sua disgrazia, unge David, come più tardi Nathan unge Salomone ecc. L'opposizione profetica alla monarchia non è radicale ». (*ib.*, p. 704). « L'idea monarchica tollerata secondo la Torah, combattuta come uno strumento di schiavitù e di rapina da Samuele, interprete dell'ideale profetico, denunziata dagli storici e dai vati d'Israele come una fonte di abusi, di corruzione, di ingiustizia, di colpe, finisce col diventare l'oggetto di una grande utopia politica e religiosa e coll'identificarsi coll'idea del Messia figlio di David, redentore d'Israele e dell'umanità. E' una evoluzione sorprendente e in qualche modo assurda e contraddittoria. Ma può essere spiegata pensando: 1° che la scelta di David era avvenuta per designazione dall'Alto, per cui egli era re per diritto divino (*I Samuele*, XVI, 1, 12; *II Samuele*, V, 2; VII, 8); 2° che lo spirito del Signore lo aveva investito (*I Samuele*, XVI, 13); 3° che volendo ricercare nel passato un'età di gloria, di conquiste, di progresso, di benessere, per trasferirla come un sogno nell'avvenire, la fantasia popolare non era riuscita a trovare altro che quella di David a cui la storia attribuiva brillanti e fortunate imprese ed un regno potente che abbracciava terre e popoli (*Amos*, IX, 12). Israele, sognando nei tempi meno felici questo sogno regale, credeva di consolare così le sue miserie e di cingere la nuda fronte coi fasti e colle glorie che non gli aveva procurato l'ideale repubblicano dei Giudici e dei Profeti, ma la realtà monarchica » (DANTE LATTES, *Aspetti e problemi dell'Ebraismo. Monarchia o repubblica?* p. 141; *Democrazia o teocrazia?* pagine 145-152).

Abbiamo veduto ciò che la costituzione mosaica vietava al re d'Israele: la creazione di forti milizie e di cavallerie faraoniche, segno di ambizioni militari che non solo avrebbero distratto il popolo dalle opere di pace, ma avrebbero sperperato le risorse del paese e gettato lo Stato in avventure belliche pericolose; le troppe donne, secondo il costume degli *harem* orientali che lo avrebbero distratto dai suoi doveri e ne avrebbero traviato l'anima; la cupidigia delle ricchezze e la mania del lusso che lo avrebbero indotto a caricare il popolo di insopportabili balzelli. Non sembra che queste disposizioni siano state osservate dai re che si succedettero sui due troni d'Israele. David ebbe molte mogli: Michàl, Akhinoàm, Avigàil, Maachàh, Haggith, Avitàl, Eglàh, Bath-Shèva, oltre alle concubine e alle donne che prese dopo essersi stabilito a Gerusalemme (*II Samuele*, III, 2-5; V, 13); infatti fuggendo di fronte al figliuolo ribelle Assalonne egli lasciava a custodire la casa 10 donne concubine (*II Samuele*, XV, 16). Salomone fu il monarca che, nonostante la sua eccezionale sapienza, trasgredì nella misura più aperta e più radicale a tutte le norme del regolamento mo-

saico. « Il suo amore del fasto corruppe i costumi, generò il disfattismo e fece pesare sul popolo un giogo che durò a lungo. Il re, in Salomone, si trasformò in un padrone assoluto... Sta precisamente in questo il difetto della monarchia, che anche i suoi migliori esponenti sono trascinati per la loro stessa carica ad atti che la loro coscienza riprova ». (GRAETZ, *Hist. des Juifs*, I, 125). « Salomone circondò la sua corte d'un fasto eccezionale degno di un re la cui parola era rispettata dall'Egitto all'Eufrate. Uno degli elementi della grandezza regale di quei tempi era il numeroso assortimento di donne. David ne aveva avute sedici. Che cosa erano sedici donne di fronte al *harem* dei re d'Egitto, e di Fenicia sulle cui corti Salomone voleva modellare la sua? In seguito alla sua alleanza con una dinastia egiziana, gravi novità furono introdotte in Israele, tra cui un gran numero di cavalli e di carri ». (*ib.*, p. 128-9). « Salomone introdusse nel suo paese la cavalleria e i carri presi dall'Egitto. Costruì città quali depositi speciali di cavalli e di carri nella pianura vicina al mare. Si dice che avesse 12.000 cavalli da sella e 1400 carri a cui era attaccata una pariglia di cavalli ciascuno, per i quali costruì vasti edifici contenenti migliaia di scuderie » (*ib.*, p. 136). « La monarchia salomonica, così gloriosa all'interno e all'estero, racchiudeva il germe distruttore dell'edificio politico così meravigliosamente costruito » (*ib.*, p. 139). Secondo il I Libro dei Re (XI, 3). Salomone aveva 700 mogli e 300 concubine le quali ne corrompero l'animo fino a condurlo all'adorazione delle più turpi e crudeli deità del paganesimo locale; secondo il Cantico dei Cantici (VI, 8) egli aveva 60 regine, 80 concubine e fanciulle senza numero. Oltre alle donne d'ogni gente e d'ogni terra (*I Re*, XI, 1-6) e ai cavalli importati dall'Egitto (*I Re*, X, 28), egli aveva raccolto favolose ricchezze quali tributi e doni dei monarchi amici e delle popolazioni soggette, tanto che l'argento circolava a Gerusalemme come le pietre (*I Re*, X, 27).

Tanto David quanto Salomone avevano avuto la grande ambizione di innalzare un tempio a Dio; ma non si sa se avevano adempiuto ad un più modesto e più facile dovere, quello di scrivere colle loro mani un esemplare della Torah e di tenerlo vicino come ispiratore e guida, « per imparare a temere l'Eterno, per osservare quanto essa conteneva ed eseguirne i precetti, in modo da non ritenersi superiore agli altri fratelli ebrei ed attenersi scrupolosamente alla legge eguale per tutti » (*Deut*, XVII, 18-20).

Avrà dunque ragione Samuele quando più tardi farà la diagnosi di quella specie di cancro che sarebbe la monarchia? E se è destino che i re finiscano col diventar tiranni, come hanno potuto i profeti sognare il ritorno del discendente di David e di Salomone sul trono d'Israele? I profeti non sono stati troppo teneri nè verso David nè ver-

so gli altri re d'Israele o di Giuda, che non furono in sostanza modelli di virtù e non corrisposero alla figura del monarca ideale che Mosè sognava e che forse non è mai esistito, monarca modesto, mite, marito di una donna sola o di pochissime mogli, sovrano pacifico d'un popolo laborioso di contadini e che, oltre alla corona e allo scettro, portava sempre con sé un *Sefer Torah* come vademecum e talismano. Invece, nella sontuosa reggia costruita con sfarzo orientale, un re che era giudicato saggio tradiva tutte le speranze e gli ideali e le credenze e i doveri della sua gente. « La forza d'Israele, la base stessa della sua convinzione morale, erano profondamente ferite. Quello sfarzo esteriore non era ottenuto che a costo di un mucchio di nefandezze. L'antica nobiltà, la fierezza dell'uomo libero erano perdute. Tutti erano schiavi. C'erano i ricchi ma c'erano anche i poveri. La lotta eterna ricominciava. Era finita l'antica fratellanza patriarcale. Gerusalemme, assisteva a brillanti parate, ma quante migliaia di uomini gemevano nelle miniere della Giudea, nelle foreste del Libano, in fondo alle galere del mare di Oman per procurare a pochi sazi comode abitazioni e per empire i *bazàr* di Gerusalemme di gingilli da *harem*. Era troppo poco. Il *vanitas vanitatum* del *Qohéleth* è il riassunto del regno di Salomone. Nessuno più di lui ha contribuito a dimostrare questa grande verità; che tutto ciò che non contribuisce al possesso del bene e del vero non è altro che bolta di sapone e legno marcito ». (RENAN, *Hist. du peuple d'Israel*, II, p. 170-171).

La classe che occupava, dopo il re, le cariche più importanti nello Stato ebraico, giudiziarie, religiose, culturali, era quella dei sacerdoti e dei leviti. Essendo privi di possesso fondiario, come sappiamo (*Numeri*, XVIII, 20; *Deut.*, X, 9), Mosè stabilisce quali dovevano essere i loro proventi, cioè i diritti che competevano loro da parte della popolazione. Spettavano loro alcune parti delle vittime presentate all'altare e cioè la spalla, le mascelle e i ventricoli (secondo il *Levitico*, VII, 28-34, erano dovute al sacerdote la spalla destra e il petto), oltre alle primizie del grano, del vino, dell'olio e della lana delle pecore. E poichè le offerte venivano recate nel luogo dove era il centro del culto e poichè non tutti i sacerdoti vi avevano la loro dimora, ma molti erano sparsi nelle varie città, in mezzo al resto della popolazione, si stabilisce che qualunque volta uno di loro si fosse recato, per un desiderio spirituale, nella sede dell'altare, avesse pieno ed eguale diritto di esercitare la funzione sacerdotale insieme agli altri leviti e di godere come loro dei proventi che spettavano alla loro classe, conservando però per sé quanto egli avesse ricavato dalla vendita della proprietà paterna. L'ultima proposizione alquanto ermetica è variamente intesa: « Il levita, abbandonando il luogo di residenza per recarsi nel luogo consacrato al culto, aveva venduto i suoi mobili, i suoi possedi-

menti; ciò che aveva ricavato era suo ed egli non aveva l'obbligo di spartirlo coi leviti che abitavano stabilmente nella capitale ». (S. *Ca-hen*). « Se un levita aveva entrate proprie che gli provenivano dalla vendita dei possedimenti locali ereditati dagli avi (*Levit.*, XXV, 33) o da rendite private, non era lecito ai suoi fratelli leviti di dirgli: ti basta quello che hai e non hai diritto di ricevere proventi sacerdotali; ma aveva anche egli diritto di godere nella stessa misura degli altri dei tributi dell'altare. (I. H. *Hertz*). « Se qualche suo stretto congiunto (*mekkardv 'al ha-avoth*) dava a lui la preferenza per la funzione sacerdotale, egli aveva diritto di esercitarla anche se non era di turno ». (*Rashbam*).

Mosè torna ancora una volta a mettere in guardia il popolo contro l'imitazione degli abbominevoli costumi e riti delle genti cananee, contro i sacrifici dei propri figli a Molocco, contro gli incantesimi e le magie, contro l'astrologia e la necromanzia, contro la divinazione e l'interpretazione dei sogni che aveva già vietato in *Levitico* XIX, 26,31; XX. Il popolo d'Israele non deve affidarsi alle superstizioni e agli inganni o alle pratiche illusorie del paganesimo, ma alla divina provvidenza. Se vorrà conoscere che cosa si cela nel futuro, quale destino gli prepara la storia, quale dev'essere la sua condotta in una data situazione, come si dovrà comportare di fronte ai pericoli, ai dubbi, alle difficoltà che gli si potranno presentare, Dio gli presterà aiuto per mezzo d'un profeta come Mosè; d'un uomo ispirato da Lui, interprete e messaggero della Sua parola. Ma poichè ci possono essere, come ci sono stati in Israele, falsi profeti, come si fa a riconoscere il vero inviato da Dio, dall'impostore che si spaccia per tale? Una nota essenziale deve distinguere l'uno dall'altro e cioè l'avverarsi o no dell'annuncio profetico; l'effettuarsi della parola del profeta nella realtà della vita nazionale sarà la prova dell'autenticità e legittimità del suo mandato. Ma che cosa si deve intendere ebraicamente per profeta? Mosè dice: « un profeta come me » (XVIII, 15); Dio dice: « Farò sorgere per loro, dal seno dei loro fratelli, un profeta come te, al quale Io suggerirò quello che dovrà dire e che riferirà loro tutto ciò che Io gli ordinerò » (v. 18). La definizione era perfettamente chiara per quella generazione che da 40 anni viveva all'ombra, anzi alla luce d'un grande profeta. Ma oggi che i profeti non esistono più, e non esistono più da molti secoli, abbiamo noi un'idea chiara ed esatta di ciò che l'Ebraismo intendeva per profeta, e delle note essenziali, e non di quelle occasionali o secondarie, che ne determinano la personalità?

« Questi leaders dipendevano dal popolo. L'efficacia del loro messaggio era determinata dall'accoglienza che gli veniva fatta dalle folle alle quali essi predicavano nelle strade e nei templi. A differenza dei

sacerdoti, questi messaggeri di Dio non avevano sede stabile. Non avevano legami territoriali. In questo senso erano i veri eredi della tradizione mosaica, col suo santuario staccato, mobile. I profeti andavano dove sentivano che la loro missione sarebbe stata meglio adempiuta. Talvolta si rivolgevano ai re e agli alti funzionari, tal'altra parlavano direttamente al popolo « sovrano » dal quale era sorta la classe non priva d'influenza degli intellettuali. Dinanzi a questo simpatico uditorio i profeti potevano gridare contro i mali religiosi e sociali. Con pari veemenza essi condannavano l'oppressione del povero, lo sfruttamento dell'operaio, l'espropriazione dei piccoli proprietari agricoli e il sistema politico, amministrativo e giudiziario che sanzionava quei delitti. Questi predicatori si consideravano riformatori religiosi piuttosto che sociali. Essi avrebbero probabilmente protestato contro questa distinzione: secondo loro la vita sociale era parte della vita religiosa, le colpe sociali diventano peccati religiosi. Non aveva Dio eletto liberamente Israele come suo popolo e non l'aveva liberato dall'Egitto e condotto in Palestina? Dio era dunque il vero Signore di tutto il paese. Perciò la proprietà di ogni zolla della terra palestinese non era un diritto, ma un privilegio concesso da Dio agli Ebrei per un'alta ragione nota soltanto a Lui. La deplorabile situazione sociale era un'offesa a Dio. Gli Ebrei perciò non dovevano rassegnarsi alle esistenti condizioni economiche, ma dovevano alzare il vessillo della giustizia contro il corso naturale del processo economico abbandonato a se stesso. La giustizia sociale era quindi una delle radici essenziali della religione d'Israele » (S. W. BARON - *A social and religious History of the Jews*, I, 87-88). Non si trovano in questo ritratto dei Profeti le note caratteristiche dell'idea e della predicazione mosaica?

« Il profeta ha la facoltà di scoprire Dio nella storia. Egli lo sente quando le catastrofi sono per aria. Allora egli sta in vedetta ed esplora i segni dei tempi per interpretarli poi al suo popolo e indicargli la via giusta in modo da fargli attraversare sicuro la catastrofe. In questo senso, e solo in questo senso, il profeta d'Israele predice l'avvenire. Ma il profeta è anche la coscienza incarnata del popolo, colui che sente e porta alla luce tutto quanto c'è nel popolo di impuro e di non gradito a Dio. Il profeta è un uomo che possiede la facoltà di considerare le cose del tempo sotto la specie dell'eternità, che dappertutto ravvisa la mano di Dio e sa interpretare ai suoi contemporanei il piano di Dio e guidarli secondo la Sua volontà, quasi egli fosse la voce incarnata di Dio. Tutti questi uomini si ricollegano all'opera di Mosè e costruiscono sulle fondamenta gettate da lui » (C. E. CORNILL - *I profeti d'Israele*; trad. it. 1923, p. 33-34).

« Osea dichiara: « Per mezzo di un profeta il Signore trasse Israele dall'Egitto » (*Osea*, XII, 14), non volendo certo affermare con

quella frase che Mosè non era nient'altro che uno dei profeti, ma che egli aveva fatto quello che aveva fatto come profeta. La sua era un'azione storica. Osea, uomo pieno di appassionato zelo per la storia, pensava alla funzione storica dei profeti d'Israele; e noi pensiamo lo stesso... L'essenziale non può essere che una situazione storica che ricorre di continuo da Samuele a Geremia e nella quale il profeta penetra nella storia di continuo e vi agisce. Quello che il profeta fa nel teatro della storia in tempi storicamente determinati consiste nell'affrontare il principe con parole e segni di rimprovero. La parola era una domanda nel nome di Dio e della Sua giustizia, un annuncio di catastrofi e di eventi disastrosi che sarebbero prima o poi seguiti in caso di rifiuto. Il segno era un'incarnazione della parola ». (M. BUBER, *Moses*, pagine 62-63).

« Paragoniamo ora, in tutt'altro campo del profetismo, il grande filosofo greco con un profeta ebreo. Platone, nella sua *Repubblica*, ci dà l'ideale della società umana organizzata sopra i principi della giustizia e della ragione. E' l'anticipazione di un avvenire attuatosi in parte nella società europea del Medio Evo. Platone era dunque profeta, ma era tale come il mago africano è taumaturgo: non possedeva né conosceva le vere condizioni nelle quali il suo ideale doveva effettuarsi. Non capiva che per l'equa e razionale organizzazione dell'essere sociale, la giustizia e la ragione umana non bastano; che l'ideale d'una società giusta e saggia, pensato da un filosofo, dev'essere ancora fecondato da un'azione morale corrispondente da parte della società medesima. Per organizzarsi secondo l'ideale del bene, la società reale, dominata dal male, dev'essere salvata e rigenerata. Ma la meditazione astratta non salva. Pur anticipando la *verità sociale*, l'idealismo platonico non possedeva la *via* per giungervi e non poteva dar la *vita* alla sua concezione. In questo consiste la differenza fra il profetismo filosofico degli Elleni e il profetismo religioso degli Ebrei. Il *nabi* israelita al quale la verità si rivelava grazie ad un rapporto personale col Dio vivente, col Dio della storia, anticipava l'avvenire ideale non mediante il pensiero astratto, ma per mezzo dell'anima e del cuore. Nelle sue profezie c'era, come in Platone, un ideale della perfetta società, ma quell'ideale non era mai separato dalla condizione interiore che ne determinava l'attuazione: l'unione libera ed attiva dell'Umanità con Dio. I veri profeti sapevano che quest'unione si compie per mezzo di un processo divino-umano lungo e complicato, per mezzo di una serie di azioni reciproche di congiunzione fra Dio e l'uomo; e lo sapevano non soltanto come principio generale, ma sapevano e proclamavano ad ogni istante ciò che l'Umanità, nel suo organo centrale provvisorio — la nazione ebraica — doveva fare per cooperare efficacemente al progresso dell'opera divina-umana. La loro azione era

completa, perchè da una parte mostravano la meta assoluta nell'avvenire lontano, e dall'altra indicavano per il presente il mezzo efficace per condurre l'Umanità verso quella meta. Così riunendo sotto il termine generale di profetismo tutte le anticipazioni umane dell'avvenire ideale, noi non neghiamo la differenza essenziale e immensa che separa non solo dai maghi, ma anche dai geni più sublimi dell'Umanità profana, i veri profeti del Dio vivente ». (V. SOLOVIEV, *La Russia e la chiesa universale*. Parigi, 1889, p. 278).

Così è stato inteso e rappresentato quel singolare esponente, predicatore, poeta dell'Ebraismo che fu il profeta: personalità unica e completa nella storia d'Israele e nella storia degli uomini.

Nel cap. XIX Mosè riprende il discorso sulla legislazione criminale, dopo che dall'ordinamento giudiziario iniziato col cap. XVI, 18 era passato a descrivere altri istituti del futuro Stato; cioè il Tribunale supremo, la monarchia, il sacerdozio, il profeta. Come preludio alla legislazione penale ripete l'ordine di designare, nell'area del territorio nazionale, 3 città di rifugio, dove potessero trovare asilo gli omicidi involontari. Delle città di rifugio la Scrittura ha parlato già in Numeri XXXV, 9-34 come di un provvedimento da attuarsi dopo il passaggio del Giordano; se, secondo quel passo, le città d'asilo avrebbero dovuto essere sei, mentre qui sono soltanto tre, dipende dal fatto che Mosè stesso aveva già designato le tre città della regione transgiordanica, Bezer nella pianura, nel territorio di Reuvèn, Ramòth nel Galaad, nella zona di Gad, e Golan nel Bashàn nella regione di Manasse (*Deut.*, IV, 41-43).

Nel cap. XX di Giosuè sono dati i nomi delle tre città di rifugio della Cisgiordania e cioè Qedesh nella Galilea nelle montagne di Nafalì, Sichèm nelle montagne di Efraim e Qiriath-Arbà o Khevròn nelle montagne di Giuda. Vi sono poi registrati alcuni particolari intorno alla procedura che doveva seguire l'interessato per potervi essere accolto. « Si fermava alla porta della città e parlava agli anziani di quella città ed essi lo facevano entrare e gli assegnavano il luogo di residenza. In quella città egli abitava fino alla morte del Sommo Sacerdote *pro tempore*; dopo di che l'omicida tornava alla sua città e alla sua casa, cioè alla città dalla quale era fuggito ». (*Giosuè*, XX, 4-6).

Secondo la tradizione rabbinica la strada che conduceva alle città d'asilo doveva essere comoda, perchè l'omicida involontario potesse raggiungerle facilmente. Ad ogni incrocio doveva esser posto un segnale colla scritta: *miqlàt, miqlàt, alla città del rifugio*, per indicare la direzione precisa. (*I. H. Hertz*). Mosè si limita qui a dare un esem-

pio pratico delle due specie di omicidio, a differenza della più particolare e più ragionata esposizione del capitolo parallelo dei Numeri.

Come la vita è sacra, così è sacro il possesso familiare, nei confini stabiliti dagli antichi, ed è vietato di rimuovere i limiti che segnano la proprietà di ciascuno. Questo principio che qui si riferisce alla proprietà fondiaria, è stato applicato dalla legislazione rabbinica a qualunque altra specie di proprietà o attività e quindi alla concorrenza sleale o all'esercizio di facoltà che spettano di diritto ad altri.

Come nei dieci Comandamenti al divieto di omicidio (VI) segue quello di furto (VIII) e subito dopo (IX) quello contro la falsa testimonianza, così qui Mosè tiene lo stesso ordine per finire col dichiarare non sufficiente ai fini della giustizia la deposizione di un solo teste, qualunque sia la specie o la gravità della colpa su cui egli depone, e per condannare il falso testimone alla stessa pena che avrebbe subito la persona da lui calunniata.

Questa severa pena che doveva colpire il falso testimone è comminata pure dalle leggi dei Sumeri e dal Codice di Hammurabi. Essa dette origine ad una controversia fra i Farisei e i Sadducei, nella quale i primi, che in generale dimostravano maggiore mitezza e indulgenza nell'interpretazione della Legge, sostenevano la tesi più rigida. « I Sadducei ritenevano che la norma dovesse applicarsi soltanto nel caso in cui l'accusato avesse realmente sofferto un danno per effetto della falsa testimonianza. I Farisei sostenevano invece che il reato di falsa testimonianza era perfetto quando la sentenza fosse stata emanata in base a quella testimonianza. Che la sentenza fosse stata eseguita o no non aveva alcuna importanza. Il fatto che i Farisei si fossero allontanati in questo caso dalla loro solita mitezza nell'interpretazione della Legge deve attribuirsi ad una necessità di ordine sociale. Tutta la struttura del procedimento giudiziario ebraico si basa sulla fiducia nella testimonianza. Sarebbe stato un atto di crudeltà verso l'intera popolazione permettere a chi avesse tentato di scuotere queste fondamenta dello Stato di sfuggire alla meritata pena. I Sadducei erano d'accordo intorno all'importanza sociale da annettersi alla cosa. Ma non potevano accettare il principio farisaico che il teste colla sua sola deposizione aveva commesso un atto punibile. Secondo loro la legge del talione doveva giustamente applicarsi al falso testimone che, in base al generale costume primitivo, avesse anche partecipato all'esecuzione del presunto reo. Ma se l'accusato non aveva patito alcun danno fisico, il testimone non doveva esser punito. I Farisei replicavano che il teste falso doveva esser punito per un reato commesso contro lo Stato e non per un danno commesso contro un

privato. I Sadducei avrebbero dovuto da parte loro ammettere che una questione così astratta, come il fornire una testimonianza, era un atto anche nel senso giuridico della parola. Ma non lo potevano. La sola *intenzione* di recar danno non era sufficiente per incorrere nella pena stabilita dalla Legge (*Deut.*, XIX, 19), ma ci voleva una vera e propria lesione fisica perchè il Tribunale agisse in conseguenza. L'interpretazione farisaica ha prevalso poi nel diritto ebraico ». (L. FINKELSTEIN, *The Pharisees*, 1940, I, p. 142-4) (v. MAIMONIDE, *Mishneh Torah*, *Hilchoth 'eduth*, cap. XVIII).

Col cap. XX si passa dal diritto penale al diritto di guerra e al diritto internazionale, materia completamente nuova. Israele non era una chiesa che aspirava soltanto ad un mondo ultraterreno, ma era una nazione che viveva in mezzo ad altre nazioni e che poteva dover affrontare odi politici, assalti nemici, guerre. Come doveva contenersi il popolo in tal caso? « Nessuno può negare che nel Codice di Mosè o piuttosto nel giudaismo ci sono due cose ben distinte, sia per la loro natura che per il loro scopo e per i loro mezzi: che c'è una *politica* e c'è anche una *morale*. L'ebraismo è senza dubbio uno e la politica si allea in mille modi alla sua morale, adottandone talvolta la lingua e anche la delicatezza e la grandezza. Senza dubbio la sua morale contribuisce a formare non solo buoni cittadini della Gerusalemme celeste ma anche buoni patrioti, buoni israeliti, buoni cittadini della Gerusalemme terrestre. E' quindi perfettamente giusto distinguere bene nel Giudaismo la morale dalla politica, il codice dalla religione, il cittadino dal monoteista. Ora se una nazione ha diritto di esistere, se i suoi doveri consistono nel non osservare la morale individuale, almeno nelle sue conseguenze estreme, se Israele era una nazione sottoposta alle stesse esigenze di qualunque altra e ancora di più circondata com'era di ignoranza, d'ingiustizia, di barbarie; se la sua esistenza era indissolubilmente legata ai più grandi, ai più sacri interessi, ai destini religiosi dell'Umanità intera, si può essere sorpresi nel vedere il suo legislatore imporgli le regole indispensabili d'una saggia politica e stabilire nella carità universale alcune restrizioni come garanzia necessaria della sua conservazione? Senza queste misure tutta la potenza di Dio, oso dire, non avrebbe potuto risparmiare al popolo d'Israele una inevitabile distruzione ». (E. BENAMOZEGH, *Morale juive et morale chrétienne*, 1925, p. 13-15).

E' logico quindi che si pensi alla difesa in tempo di guerra. Ma ci si pensa al modo ebraico, basandosi, più che sulla forza materiale degli eserciti e delle armi, sulla giustizia della causa che doveva incitare le milizie e sull'aiuto di Dio. Perciò la legge del servizio militare degli

ebrei è unica nel suo genere. Anzichè emanare le disposizioni relative alla leva e alla chiamata alle armi, Mosè parla di coloro che avevano diritto all'esenzione dal servizio, anche in tempo di guerra. Prima di iniziare le operazioni militari, sul punto di passare il confine nemico, uno dei sacerdoti addetto specialmente a questa funzione e che prendeva per ciò il titolo di *meshùach milchamàh* l'unto di guerra o sacerdote castrense, doveva tenere alle milizie un discorso press'a poco di questo tenore: « Odi, o Israele. Voi oggi vi disponete alla guerra contro il vostro nemico; non vi perdetevi di coraggio, non abbiate paura, non vi impressionate; Dio vi precede nella battaglia per combattere al vostro fianco e per darvi la vittoria ». Dopo di che gli ufficiali invitavano coloro che avessero costruito una casa nuova e non l'avessero ancora inaugurata, coloro che avessero piantato una vigna e non ne avessero ancora goduto la prima uva, coloro che si fossero promessi ad una ragazza e non l'avessero ancora sposata, di tornare a casa perchè non era giusto che altri prendessero il loro posto se essi fossero morti sul campo ed avessero abbandonato la sposa, la casa, la vigna che avevano sognato invano. Il legislatore si preoccupa del doloroso dramma che doveva agitarsi nel cuore del giovane strappato alla casa, alla sposa, al podere e forse pensa anche all'animo con cui avrebbe combattuto, al poco ardore che avrebbe posto nella battaglia che lo aveva allontanato da quelle cose care a cui aveva dedicato chi sa da quanto tempo il suo pensiero. Qualche commentatore poco gentile, non essendo riuscito ad apprezzare il delicato sentimentalismo del legislatore ebreo, il quale non per pura retorica ma per vera persuasione fidava nel soccorso del Cielo più che nel valore umano e nel numero dei soldati e perciò poteva lasciarsi vincere dal romanticismo della sposa, della casa, della vigna, qualche commentatore — diciamo — vuol vedere in queste disposizioni una specie di ironica indulgenza verso il difetto di patriottismo e di spirito guerriero degli Ebrei oppure un'accorta misura per favorire l'amore della famiglia e l'attività agricola. Dunque i giovani ebrei si sarebbero fidanzati e avrebbero piantato la vigna e si sarebbero costruiti la casa solo allo scopo di essere esentati dal servizio militare; altrimenti avrebbero rinunciato alla famiglia e alla casa e al lavoro campestre. Anche nel commentare la Bibbia spunta talvolta il pregiudizio antisemitico.

S. D. Luzzatto attribuisce ai tre motivi di esenzione press'a poco lo stesso fine pratico, ma con tutt'altro sentimento. Egli dice: « Questa norma relativa al giovane fidanzato e le due precedenti avevano per effetto di dare incremento all'agricoltura e ai matrimoni in Israele. E non c'è dubbio alcuno che si tratta di ordini perentori e non di provvedimenti facoltativi, perchè se si fosse permesso ad uno solo di quei giovani di prender parte alla guerra, gli altri si sarebbero vergognati e non sarebbero tornati a casa per timore di essere tacciati di viltà ».

Il Reggio non vuol vedere in questi casi di esenzione dal servizio militare la preoccupazione del legislatore per il dolore del giovane costretto ad abbandonare ad altri i beni sospirati, proprio sul punto di goderne, ma il timore che la sua morte sul campo di battaglia, prima di coronare il suo sogno, avrebbe potuto scoraggiare i suoi commilitoni. I due illustri esegeti lavorano un po' di fantasia per andare a cercare motivi diversi da quelli così candidamente umani dei versi 5, 6 e 7. Benamozegh replica al Reggio con molto acume che la Scrittura (*Deut.*, XXIV, 5) dichiara in modo categorico che lo sposo novello è esente per un anno intero da qualunque obbligo militare o d'altra natura che lo privi delle gioie della sposa e della famiglia e che fra le più orribili disgrazie che potrebbero toccare agli ebrei colpevoli di abbandono del loro dovere, c'è quella di veder altri godere la propria sposa appena impalmata, la propria casa appena fabbricata, la propria vigna appena piantata. (*Deut.*, XXVIII, 30).

Un'altra disposizione, ispirata sempre al concetto che *non dalle milizie o dalla forza* dipende la sorte delle battaglie ma dallo *spirito di Dio*, ordina di escludere dal servizio in guerra coloro che dichiarassero di non possedere la forza d'animo che ci vuole per affrontare i rischi e i palpiti dell'azione bellica, in cui si va per uccidere o per essere uccisi, perchè colla loro paurosa e codarda condotta avrebbero scoraggiato i loro commilitoni. Forse il legislatore faceva affidamento sopra la renitenza naturale che ogni cittadino deve provare prima di confessare pubblicamente di esser un uomo pauroso, di preferire le strade della città e i prati del villaggio ai campi di battaglia, prima di chiedere di tornare a casa mentre il popolo è in armi e il nemico ne minaccia la terra e la libertà. Poteva darsi, come nota il Dr. Hertz, che mentre si voleva evitare il contagio della paura, si riuscisse invece a provocare il contagio del coraggio e che il timore di dover confessare di essere di animo pavido e codardo spronasse i timidi ad atti di coraggio stimolando le loro energie sopite.

Dopo questi proclami, gli « ufficiali » (*shoterim*) che rappresentavano l'autorità dello Stato, come abbiamo veduto al principio della *parashah*, designavano ed installavano i comandanti dell'esercito. Descritti questi preludi per l'entrata in campo, il legislatore passa a trattare della condotta vera e propria della guerra, stabilendo che, prima di impegnar battaglia o stringer d'assedio qualsivoglia città, si doveva invitar il nemico alla pace. *Pace* in questo caso voleva dire sottomissione; se la città cedeva ed apriva le porte all'esercito ebraico, essa passava sotto il dominio d'Israele come paese tributario. E' evidente che ci dovevano essere stati atti di ostilità da parte di quella cit-

tà o di quello Stato e che si trattava di una delle popolazioni estranee al paese di Canaan e d'una di quelle guerre che nel diritto rabbinico sono chiamate facoltative (*milkhémeth reshùth*) per distinguerle da quelle obbligatorie (*milkhémeth mizvãh* o *chovãh*) imposte contro le genti della Terra promessa. Le popolazioni vinte erano votate ad una rappresaglia inesorabile, cioè alla strage di tutti i maschi; le donne e i bambini però dovevano essere rispettati mentre gli averi erano predati a profitto dei vincitori. *A la guerre comme à la guerre*, secondo il costume di quelle genti antiche e di quei tempi incivili. Un trattamento ancora più severo doveva esser fatto alle popolazioni indigene del paese cananeo, delle quali non doveva rimanere anima viva. Nella mente del legislatore questo annientamento totale del mondo idolatra della Cananea era giustificato dalla depravazione e dai turpi e crudeli costumi di quelle folle che avrebbero corrotto e perduto colla loro immoralità gli Ebrei che fossero vissuti insieme a loro. La loro condanna e la loro eliminazione era un'opera di giustizia e di preservazione morale (XX, 18). Una fine simile avrebbero fatto gli Ebrei che ne avessero adottato le turpi pratiche religiose e la perversa condotta. « Non vi contaminate con le azioni di cui si sono contaminate le genti che Io scaccio dalla vostra presenza. Non commettete le abominevoli colpe che sono state commesse da loro affinché il paese non rigetti voi come avrà rigettato la popolazione che vi ha preceduto ». (*Levitico*, XVIII, 24-28). La legislazione rabbinica ha interpretato con mirabile mitezza queste severe disposizioni, sostenendo che le proposte di pace preliminari alle operazioni belliche dovevano esser fatte in ogni caso, anche alle città cananee che si sarebbero sottratte alla loro dura sorte purchè avessero aderito ai *sette precetti noachidi*, cioè avessero adottato un costume di vita morale quale si addice agli uomini civili. Giosuè — dicono i Rabbini — osservò scrupolosamente le norme contenute in questi capitoli e cioè mandò un messaggio alle città cananee offrendo tre condizioni: 1° la pace a chi voleva la pace; 2° l'esodo a chi desiderava abbandonare il luogo; 3° la guerra a chi preferiva resistere e combattere; gli abitanti della città di Ghivòn accettarono la pace ed ottennero un trattato di amicizia (*Giosuè*, IX, 15), i Ghirgasciti, secondo un'antica tradizione, preferirono allontanarsi ed emigrarono nell'Africa del nord; altri trent'un re non vollero cedere, combatterono e furono vinti (*Giosuè*, XII).

La storia dimostra che nessuna delle popolazioni cananee fu distrutta e che la legge di guerra fu a suo tempo interpretata con molta carità, sia per quello spirito di umanità che sempre ispirò la politica ebraica e i suoi capi, noti al mondo antico per la loro indulgenza e mitezza (*I Re*, XX, 31), sia perchè accanto alla legge scritta esisteva una tradizione degli antichi che ne precisava i confini e i modi di

attuazione od anche perchè le autorità al cui giudizio erano affidate le sorti e i progressi nazionali avevano saputo penetrarne lo spirito più che la lettera. Nel capitolo 1° dei Giudici vien data particolare notizia delle popolazioni cananee non sottomesse nè respinte sia in pianura che in montagna o di quelle rese tributarie ma non spogliate dei loro possessi fondiari; ci furono non solo alcune popolazioni indigene che continuarono a vivere in mezzo alle sopraggiunte popolazioni ebraiche, ma anche nuclei ebraici costretti a risiedere in mezzo alle antiche genti del luogo o respinti da loro sulle montagne. Nei capitoli II e III dei Giudici si attribuisce la mancata conquista e la difficile convivenza colle popolazioni locali ad una specie di prova a cui Dio volle sottoporre gli Ebrei.

Continuando in tema di guerra, Mosè dice che non è lecito recar inutili danni alle persone e alle cose e devastare città e campagne per puro vandalismo o per mania di distruzione indiscriminata. Anche durante un lungo assedio è proibito recider le piante da frutto sia pure per iscopi militari, non solo perchè esse possono fornire alimento alle milizie e sarebbe una stolta misura di rappresaglia tagliarle, ma perchè «l'albero della campagna non è una persona che può rifugiarsi dentro la fortezza di fronte al tuo assalto». Cioè — se si può dare alla frase un po' difficile e controversa questo significato — tu commetteresti una vile azione inferendo contro gli alberi che non possono difendersi, per sfogare il dispetto e la rabbia provocati in te dalla resistenza del nemico: devi rispettare le cose contro le quali non hai alcuna ragione d'inimicizia e che non possono difendersi e limitarti a combattere gli uomini armati contro di te che hanno mezzi di protezione e di offesa e possono ripararsi dietro alle trincee e dentro le fortezze. E' lecito però tagliar le piante non fruttifere per costruire macchine di guerra o mezzi di difesa contro la città assediata.

Dal rispetto della vita delle piante Mosè passa per associazione di idee al rispetto della vita umana ed alla responsabilità che pesa sulla società per i delitti commessi da persone appartenenti ad una data collettività. Egli prospetta così il caso di un assassinio di cui non si conosca l'autore; l'omicida è fuggito abbandonando la sua vittima in un campo. Data l'impossibilità di scoprire l'individuo singolo reo dell'orribile delitto, la responsabilità ricade sulla intera collettività e in modo concreto sulla città più vicina al luogo del delitto, i cui anziani sono quindi tenuti a compiere un atto espiatorio. Essi dovevano prendere una giovane vitella, bestia pura e innocente che non era stata sottoposta ad alcun lavoro e non aveva mai portato il giogo, e dopo averla condotta in una valle sassosa, non coltivata nè seminata, dovevano ucciderla e poi alla presenza dei sacerdoti del luogo, ai quali

spettava l'amministrazione della giustizia e l'esercizio dei riti sacri, gli anziani della città, a cui probabilmente apparteneva il reo, dovevano lavarsi le mani, pronunciando la formula: «Le nostre mani non hanno versato questo sangue ed i nostri occhi non l'hanno veduto versare. Perdona, o Dio, il Tuo popolo d'Israele che Tu hai liberato e non renderlo responsabile di questo sangue innocente». Qualche porzione di colpa deve in realtà attribuirsi alla collettività da cui è uscito l'omicida; i delitti hanno spesso cause sociali, prossime o remote, imputabili alla famiglia, alla cittadinanza, allo Stato di cui ciascuno è parte e prodotto.

I dottori del Talmud, chiosando dall'aspetto morale la dichiarazione che doveva esser fatta dagli anziani della città prossima al luogo del delitto, si domandavano se veramente quelle guide della nazione potevano essere sospettate di aver versato quel sangue. Certo no; ma con quella loro discolpa essi volevano dire che non erano neppur lontanamente nè indirettamente responsabili di quell'omicidio; che non conoscevano la vittima, che non l'avevano neppure veduta e non l'avevano lasciata andare senza accompagnarla un poco lungo la strada per proteggerla contro i cattivi incontri, come avrebbero fatto se si fosse presentata o avesse ricorso a loro o ai loro concittadini.

Qualche divergenza regna fra i commentatori intorno al luogo in cui dodeva compiersi il rito della «vitella decapitata» (*'eglah 'arufah*), designato dalla Scrittura colle parole un po' vaghe *nàchal ethàn*, che possono voler dire *valle sassosa, orrida, aspra* per sua natura o per lo stato di abbandono in cui è lasciata, oppure *torrente impetuoso, rapido, perenne*. Il secondo significato parrebbe più verosimile per il fatto che gli anziani dovevano lavarsi le mani, per quanto avrebbero potuto essersi portata l'acqua necessaria dalla città e d'altra parte non si spiegherebbero, se riferiti ad un torrente, gli attributi di luogo *non coltivato, nè seminato* del v. 4. L'atto di lavarsi le mani indicava simbolicamente che la città di cui essi erano i rappresentanti era innocente, che non era in alcun modo responsabile del delitto commesso e non ne doveva quindi sopportare la pena.

Puro di mani è l'attributo dell'uomo onesto, immune da vizi o da peccati (*Salmi*, XXIV, 4), e *lavarsi le mani* (*Salmi*, XXVI, 6) vuol dire presentarsi dinanzi a Dio nel candore della propria vita. Da quest'idea tutta ebraica è derivato l'atto attribuito a Ponzio Pilato (*Matteo*, XXVII, 24).

Secondo il Lauterbach (*Tashlich - Rabbinical Essays*, p. 310) la cerimonia sarebbe stata la reliquia di concezioni antiche e di riti primitivi di cui il legislatore stesso ignorava il vero significato e che tro-

vava la sua analogia nel capro espiatorio del giorno di Kippur e negli uccelli offerti dal lebbroso dopo la sua guarigione. Il *nàchal ethàn* non era per lui un'orrida valle, ma un fiume dall'impetuoso corso, essendo credenza degli Ebrei dell'età biblica che Dio fosse presente di preferenza vicino all'acqua. Il Lauterbach, come già il Benamozegh (*Em la-miqrà*, V, p. 83) ricorda che gli Esseni avevano i loro luoghi di preghiera presso l'acqua e il Kaufmann nota che l'uso di scannare gli animali presso l'acqua a scopo di espiazione purificatoria era un uso frequente anche presso altri popoli.

Ma più che qualunque atto espiatorio vale l'onesta condotta, l'osservanza delle buone leggi, la pratica del bene, la coscienza del proprio dovere morale. Questo dev'essere il significato del v. 9 del cap. XXI, con cui termina la *parashah* di *Shofetim*.

www.torah.it