

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Haazinu*

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

PARASHAH LIII - Haazínu

(Deuteronomio XXXII, 1 - 52)

La Cantica di Mosè - Invocazione al Cielo e alla Terra - La lealtà di Dio e l'infedeltà d'Israele - La paternità di Dio - La lezione della storia - L'elezione di Israele - La sua ingratitudine - Il castigo - La divina pietà - Ultimi consigli di Mosè - L'ascesa di Mosè sul Nebo incontro alla morte.

Tutto quanto Mosè aveva detto finora, specialmente negli ultimi suoi discorsi, viene da lui riassunto in un poema composto in quella prosodia caratteristica dei componimenti poetici ebraici che è basata sul *parallelismo* delle due o tre o quattro parti (stichi) di ciascun verso, che riecheggiano il primitivo *mashàl*, la sentenza, il paragone, la similitudine.

« La poesia ebraica differisce dalla prosa, oltre che per interne proprietà dello stile, che in essa è più animato, figurato, ardito, conciso, anche per caratteri esteriori e materiali. Questi son due: *a)* incisi brevi, *b)* parallelismo. Il parallelismo della poesia ebraica sembra ripetere la sua origine dall'amore che gli antichi portavano nei loro adagi e sentenze alle similitudini e alle antitesi. Queste due figure caratterizzavano il *mashàl* propriamente detto; nome che poi fu esteso a qualunque sorta di poesia ». (S. D. LUZZATTO, *Grammatica della lingua ebraica*, Padova, 1869, p. 570, 572). « La versificazione ebraica non ha metro, ha però il suo ritmo. E il ritmo è la musica, la cadenza, la misura, dunque il metro ». (H. HARARI, *Littérature et tradition*, p. 242). Il parallelismo, essendo il solo meccanismo poetico dell'ebraico — come di-

ceva Renan (*Hist. d. Peuple d'Israel*, II, 233) — è naturale che fosse riserbato al genere lirico e parabolico anzichè alla prosa.

E' un sistema di prosodia antichissimo che pare sia anteriore alla Bibbia e si ritrovi anche nelle antiche letterature dell'Egitto, di Accad, di Babilonia e di Ugarit. « Esso è comune a tutte le lingue semitiche e camitiche. Mentre il parallelismo letterario può farsi risalire al III millennio prima dell'era volgare, nessuna traccia se ne trova nella letteratura delle lingue indo-europee » (ERIC WERNER, *The origin of Psalmsody*, HUCA, XXV, 1954, p. 330 sgg., dove si danno esempi di parallelismo egiziano, sumero-accadico, ugaritico).

La Cantica di Mosè si apre coll'invocazione al cielo e alla terra, non quali deità o enti dotati di autonomia, di intelligenza e di volontà come presso i pagani, ma quali testimoni eterni e immutabili della grandezza divina e delle vicende umane. I poeti del paganesimo invocavano i Numi o le Muse perchè li ispirassero; Mosè non chiede nè ispirazione nè aiuto, ma invita tutto il creato ad ascoltare quanto dirà nel suo canto perchè il soggetto gli sembra degno di attenzione, trattandosi delle sorti d'Israele che si identificano col destino della giustizia e della morale nel mondo. Egli avrebbe dunque potuto dire: « cielo e terra, ascoltate quanto io dico »; ma per quel parallelismo che è legge e norma della poesia ebraica, egli divide il concetto in due membri paralleli e dice:

« Porgete l'orecchio, o Cieli, a quel che io dico
e la terra ascolti le parole della mia bocca ».

Egli aveva già chiamato il cielo e la terra a testimoni delle sue ammonizioni e dei suoi consigli (*Deut.*, XXX, 19) e ora li chiama direttamente in causa quasi fossero persone che debbono in un giorno più o meno lontano attestare dinanzi al Tribunale della storia intorno al fatto che erano stati escogitati e adottati tutti i metodi più efficaci e erano state tentate tutte le vie perchè quel popolo non deviasse. Anche gli altri profeti usano invocazioni simili. Isaia (I, 2) dice, invertendo i verbi adoperati qui da Mosè: « ascoltate, o cieli, e porgi l'orecchio o terra, che l'Eterno parla » e Michah, adoperando un verbo solo: « Ascoltate, o monti, la controversia del Signore e roccie fondamenta della terra... » (VI, 2). Anche Virgilio canta:

« *Esto nunc sol testis et haec mihi terra vocanti.
Suspiciens coelum, tendensque ad sidera destram,
Haec eadem, Aeneas, terram, mare, sidera juro* ».

(*Eneide*, XII, 176, 196-7)

Mosè si augura d'essere all'altezza del soggetto e di riuscire a dire cose che siano efficaci e benefiche. Paragona il suo discorso poetico alla pioggia che ridà freschezza e rigoglio alle piante, ed alla rugiada

che ristora e ravviva l'erba dei campi arsi dal sole e spera che le sue parole abbiano lo stesso effetto vivificatore e producano la stessa azione stimolatrice sui cuori e sulle menti degli Ebrei.

Nel verso 2 si ha un duplice parallelismo perchè il verso è composto di quattro membri; nel primo distico al *léqach*, dottrina, insegnamento, messaggio del primo membro corrisponde nel secondo il vocabolo *imrà*, sentenza, parola, verbo; al verbo *'araf* = *ra'af*, stillare, gocciare, detto tanto della pioggia quanto della rugiada (come in *Deut.*, XXXIII, 28) corrisponde il verbo *nazàl*, colare, scorrere, scendere, detto pure della rugiada, dell'acqua e delle lacrime e al *matàr* pioggia corrisponde il *tal*, rugiada; nel secondo distico a *se'irim*, grosse gocce, piogge torrenziali, nemi, o, secondo altri, piogge leggiere (*Ibn Ezra*), fanno simmetria i *revivim*, piogge abbondanti, rovesci d'acqua; a *déshe*, tenera erbetta, corrisponde l'*ésev*, erba.

Dopo questa fiducia o speranza o, diciamo pure, illusione che Mosè accarezza, egli invoca il nome di Dio, ne esalta gli attributi e ne espone l'azione provvidenziale nella storia, invitando i suoi ascoltatori, o, secondo Ibn Ezra, il cielo e la terra del primo verso, a glorificare l'Eterno e a proclamarne la grandezza.

I protagonisti della storia, i contraenti del patto sono in sostanza due: Dio e Israele; a loro dunque deve risalire la responsabilità di quanto è accaduto o accadrà. Israele è proclive ad attribuire i suoi mali, le sue disgrazie, le sue sconfitte all'ingiustificato abbandono di Dio (*Deut.*, XXXI, 17) o — per dirlo con quella brutalità di pensiero e di linguaggio solita di chi incolpa gli altri delle proprie sventure e non vuole a nessun costo riconoscere i propri torti — il popolo accuserà Dio di aver mancato alle promesse e d'essere perciò la causa delle colpe e delle sventure d'Israele (*Isaia*, LXIII, 17; LXIV, 4). Ma Dio — replica Mosè alla tacita o espressa accusa del popolo — Dio è sempre fedele alla Sua parola, Dio è Giusto, Dio è perfetto. Voi dite che la colpa è sua? No, la colpa è vostra, di voi suoi figli che siete una razza tortuosa, corrotta, pervertita, depravata, caparbia.

Il verso 5, che abbiamo così interpretato, è di difficile comprensione. Il vocabolo *shikhéth* va inteso come sostantivo e non come verbo, analogo per la forma al *shillém* del verso 35 e la proposizione può essere assunta o come affermativa o anche interrogativa; per quanto vi manchi la *he* che per lo più ne è il segno caratteristico. Nella prima ipotesi si può tradurre: « (Voi dite) che la colpa, il vizio, il difetto è di Lui »; nella seconda: « il peccato è forse Suo? » La proposizione seguente: *lo banàv mumàm* parrebbe essere o la risposta a questa domanda: « No, il difetto è loro, dei Suoi figli », oppure la continuazione del discorso del popolo: « La colpa è Sua e non è difetto dei Suoi figli ». Secondo altri *lo-banàv* (non-Suoi figli) sarebbe un titolo dispre-

giativo (come *lo-Elòha* del v. 15 e *lo-El* (non-Dio) e *lo-am* (non-popolo) del verso 21) con cui si affermerebbe che gli Ebrei sono decaduti per indegnità dalla loro condizione di figli di Dio; e *mumàm* non conterrebbe nella sua desinenza il possessivo *loro*, ma sarebbe tutto un sostantivo come *sullàm*, *olàm* o come gli avverbi *khinnam*, *reqàm*.

Il Gesenius ritiene che si tratti di un sostantivo *mumèh*, derivato da un verbo *jamah*, giurare, e che la frase debba tradursi così: « I suoi non-figli (*Unsöhne*) hanno violato il loro giuramento verso di Lui ».

Il senso in ogni modo può essere ricostruito così: I mali d'Israele debbono essere attribuiti alle sue colpe, alla sua caparbia e perversa condotta e non al malvolere o all'abbandono di Dio. Il profeta infatti continua: E' così che voi dimostrate la vostra gratitudine a Dio? E' in questo modo, o gente vile, indegna, stolta, che voi ripagate Colui che vi ha voluto bene come un Padre, che vi ha preso per sé quale Suo tesoro e patrimonio privato, che vi ha fatto quello che siete, che vi ha dato la libertà, che ha assicurato l'avvenire ed una base alla vostra vita di nazione? Si sente in questo verso l'eco dell'altra cantica di Mosè, quella del mare, dove sono adoperati gli stessi verbi *qanah* e *kun* (*konén*) (*Esodo*, XV, 16-17) per indicare lo speciale rapporto, lo stretto legame tra Dio e Israele e la saldezza del suo futuro destino.

La storia doveva essere maestra alla nuova generazione, ricordandole la predilezione che Dio aveva dimostrato verso Israele. Perciò Mosè invita il popolo a ricercare le memorie del passato, ad ascoltare la lezione molto istruttiva dei tempi e dei fatti antichi; invita le nuove generazioni, forse ignare o dimentiche, a interrogare i padri e i nonni perchè raccontino loro quello che era accaduto prima. La loro semplice lezione familiare sarebbe stata creduta e apprezzata forse di più che la sua lezione cattedratica, solenne, profetica. I nonni sapevano che Dio nell'assegnare a ciascun popolo il suo possesso territoriale, nel dividere l'umanità in nuclei nazionali, aveva stabilito il numero delle nazioni e dei loro territori nei loro precisi confini in corrispondenza al numero dei figli di Giacobbe quando emigrarono in Egitto, cioè come questi erano settanta, così settanta erano state le nazioni e le patrie relative (Vedine l'elenco in *Genesi*, cap. X). Ciascun figlio di Giacobbe equivaleva, secondo questo criterio distributivo, ad una delle nazioni del mondo e il popolo d'Israele equivaleva a tutto il resto dell'Umanità e ne era, per dir così, il metro. Fin qui non sembra che ci sia stato alcun privilegio per Israele, perchè il territorio ebraico era un breve spazio di terra diviso fra le dodici tribù; il privilegio consisteva nell'aver Dio prescelto questo piccolo popolo quale popolo Suo, quale Suo speciale retaggio e possesso in terra. Non perchè era una gente più numerosa, più forte, più bella, più ricca delle altre; anzi il contrario: si trattava di una piccola famiglia nomade, senza territorio proprio, senza

gloria, senza alcuna ricchezza, sperduta nel deserto, nelle paurose solitudini senza vegetazione e senz'ombra, dove non c'è segno di opere umane e non risuona altro che l'urlo delle bestie feroci. Che cos'è questo deserto? E' quello vero, fra l'Egitto ed Erez Israel, dove Dio aveva accompagnato il popolo nel suo viaggio verso la libertà, oppure il deserto pauroso dove non si sentono che urli di belve è il simbolo della schiavitù egiziana dove Dio aveva trovato la famiglia ebraica cresciuta e diventata nazione? Comunque sia, sta il fatto che i primi contatti — se si può dir così — fra Dio ed Israele avvennero durante la triste alba della nazione, nel deserto morale della schiavitù e nel vero e proprio deserto fisico che si stende fra l'Africa e l'Asia. Anche Osea dice: « Come uva nel deserto Io trovai Israele, come un fico primaticcio appena spuntato Io vidi i vostri Padri », (*Osea*, IX, 10) e Geremia: « Mi ricordo della tua giovanile passione, delle nostre nozze d'amore, quando mi seguisti nel deserto, nella landa senza seminazione. Perchè i vostri padri si sono poi allontanati da me e non si sono domandati: Dov'è il Signore che ci ha liberato dal paese d'Egitto, che ci ha guidato nel deserto, attraverso una terra sterile e bassa, attraverso regioni aride e spaventose, dove non passa anima viva e dove non abita nessuno? » (*Geremia*, II, 2, 6). In quella landa Dio lo circondò di intelligenti e affettuose cure, *lo protesse come la pupilla degli occhi*, come la cosa più cara e più preziosa, con l'amorosa tenerezza di una madre verso il proprio figliuolo e come *l'aquila desta la sua piccola nidia volteggiandovi sopra, quasi carezzando i piccoli aquilotti, e poi stende le ali e li alza sulle sue penne*, perchè imparino a salire verso il cielo e a percorrere gli spazi infiniti, così Dio guidò i primi passi del suo popolo, senza il concorso degli dèi stranieri, lungo gli spazi infiniti del deserto; *lo fece salire sulle alture della terra*, facendolo trionfare su tutti gli ostacoli, facendogli conquistare il suo paese nonostante la resistenza degli antichi abitanti, facendogli raggiungere le più eccelse cime dell'idea, dandogli il possesso di una terra dove le campagne sono di una rara fertilità e dove perfino le montagne forniscono prodotti preziosi di vino e d'olio. Il profeta si diletta di figure poetiche e di iperboli per descrivere ed esaltare la vita facile, prospera, ricca che Israele avrebbe goduto nella sua terra stillante miele perfino dalle rocce ed olio dai macigni; dove le vacche gli avrebbero fornito squisita crema e le capre latte in quantità, dove avrebbe posseduto greggi di montoni e di capri resi pingui dai grassi pascoli e la vita sarebbe trascorsa lieta per il pane di pura farina (il pingue midollo del frumento) e per il buon vino (il sangue dell'uva). In mezzo a tutta questa prosperità Israele sarebbe degenerato; la vita facile e lieta gli avrebbe fatto dimenticare Dio e i suoi doveri. Tutti i popoli si sono corrotti nei periodi delle loro fortune; Israele, divenuto pingue, avrebbe dato calci, come un cavallo ben nutrito, come un bue che rifiuta il giogo; dopo essersi ingrassato e diventato grosso e tondo, avrebbe abbandonato Iddio autore delle

sue fortune, e avrebbe disdegnato, vilipeso Colui che l'aveva protetto e gli aveva procurato la libertà e la salute, dimostrando un'ingratitude ed una stoltezza senza esempio.

Nel v. 15 Israele è chiamato *Jeshurùn*, come nel seguente capitolo XXXIII, 5, 26 e in Isaia XLIV, 2; nome che sarebbe, secondo alcuni, una specie di vezzeggiativo di Israel. La desinenza *un* sarebbe un grazioso ed affettuoso diminutivo e il nome parteciperebbe al tempo stesso dell'appellativo Israel — come fosse Israelun — e dell'aggettivo *jashàr* = retto (o *jashòr* nella forma di *qatòn*) con cui il profeta-mago Balaamo avrebbe voluto alludere agli Ebrei chiamati da lui *jesharim* (*Numeri*, XXIII, 10) e a cui forse pensava, secondo alcuni, il poeta dei Salmi (CXI, 1) quando parlava di *sod jesharim*. Per altri sarebbe un titolo onorifico della forma di *Zevulùn*, *Jeduthùn*. Il Kraus (commento ad Isaia) lo ritiene anch'egli un derivato di *jashàr*, perchè Israele sarebbe il popolo più retto e morale e per questa ragione il *Libro delle guerre del Signore* (*Giosuè*, X, 13; *II Sam.* I, 18) si sarebbe chiamato anche *Libro del retto*, *Sefer ha-jashar*. La volgata traduce *dilectus*; Gesenius *das fromme Voelkchen, Froemmchen*. E' strana ed inaccettabile la derivazione del nome Jeshurun dal verbo *shur* = guardare, del quale esso sarebbe la terza persona maschile plurale con una *nun* aggiunta (V. *Ibn Ezra*).

Nel loro peccaminoso, incosciente, stolto traviamiento, gli Ebrei avrebbero posto accanto all'unico Dio deità straniere, vituperevoli idoli, esseri maligni, abitatori delle rovine e dei deserti, negazione assoluta del divino (non-dèi = *Ungoetter*), figure della mitologia pagana, prodotti della fantasia superstiziosa di popoli ignoranti, tutto un pantheon di idoli, nuovi, ignoti ai padri e di cui essi non sognavano neppure l'esistenza. Per queste false deità essi avrebbero dimenticato Colui che aveva dato loro l'essere, Colui che li aveva generati e li aveva nutriti ed allevati, che era stato per loro Padre e Madre.

Questo vergognoso tradimento in cui erano caduti gli uomini e le donne, i figli e le figlie, in un generale traviamiento, non avrebbe potuto lasciare indifferente Iddio che ne era l'oggetto. All'abbandono della nazione ingrata e stolta doveva corrispondere l'abbandono da parte di Dio. « Io ritirerò loro il Mio favore, li lascerò in balia ai loro capricci e alle loro follie idolatriche, e poi starò a vedere quale sarà la loro fine, perchè non sono altro che una generazione perversa, son figliuoli disonesti, dei quali non si può più aver alcuna fiducia. Essi mi hanno tradito, preferendo a Me false divinità, dèi non-dèi, e mi hanno indignato colle loro frivole e vane superstizioni, ed Io preferirò a loro un popolo barbaro, una gente che non merita di esser chiamata popolo (un *non-popolo*), suscitando così in loro quello stesso sdegno e quella medesima invidia che essi hanno provocato in Me ». La punizione sarà

terribile: sarà come un incendio che non risparmierà nulla, che arderà fino alle più profonde regioni della terra, consumando tutti i prodotti delle campagne, e le cui fiamme si stenderanno fino alle basi delle montagne.

Si rinnovano in questa cantica le minacce più severe e le previsioni più catastrofiche che, dopo le rosee profezie, abbiamo udito nei capitoli delle *tochachòth*. Anche questo poema mosaico, cominciato con una melodia dolce e con una musica carezzevole, colla prospettiva cioè della prosperità più invidiabile, poi, di fronte al tradimento probabile della nazione prediletta, ripete l'annuncio di dolori e di rovine che il profeta aveva pronunziato nella sua alta eloquente prosa. Tutti i mali si accumuleranno e si esauriranno sulle carni e sull'anima del popolo peccatore: gli Ebrei saranno consunti dalla fame, arsi dalle febbri, falciati dalla peste, divorati dalle bestie feroci, morsi dai serpenti; mentre il nemico farà strage della gioventù valida e fiorente, lasciando nel pianto le madri, la popolazione rimasta dentro le città, nelle case desolate, sarà oppressa dal terrore; nessuno sarà risparmiato dalla morte o dalla paura, nè giovani, nè ragazze, nè bambini, nè vecchi. Se non volessi suscitare l'orgoglio o accarezzare la spavalderia del nemico, se non credessi di aumentare la sua rabbia e dare nuovo stimolo alla sua crudeltà io sarei quasi quasi indotto a finirla con questo popolo ingrato, a spegnerne ogni memoria fra le genti. Ma che cosa direbbero gli altri? Che cosa penserebbero i nemici? Essi si farebbero vanto della loro strepitosa vittoria, attribuendo alla propria potenza bellica e al proprio valore, anzichè alla divina giustizia, la scomparsa d'Israele e dandone il merito alle loro false, inesistenti divinità, anzichè all'Unico Eterno Dio. E si otterrebbe l'effetto opposto a quello che deve derivare dal castigo inflitto agli Ebrei: il riconoscimento della divina potenza e giustizia, il convincimento chiaro e concreto che Dio è l'autore di tutto quanto accade e che i popoli, di fronte alle vicende della storia, attivi o passivi che siano, sono lo strumento della Sua volontà, gli esecutori o gli oggetti dei Suoi decreti. Chi volesse escludere Dio dalla storia per fare di sè stesso il protagonista dei propri successi e quella nazione che pretendesse di attribuire alle sue forze e al suo valore o ai suoi falsi dèi la caduta d'Israele, dimostrerebbe di essere fuori di strada, di mancare di discernimento, di sano giudizio, di non capir nulla; perchè se avessero un po' di quella pratica saggezza che è così necessaria nella vita politica, sociale, umana, se nell'osservazione delle vicende del mondo mettessero un po' di intelligenza, capirebbero di essere stati gli strumenti dell'azione divina contro il popolo infedele e come tali di dover finire o prima o poi col cadere sotto la sanzione della Sua giustizia, quando sarà giunta anche per essi l'ora del *redde rationem*, sia in seguito ai loro propri peccati, sia per aver ecceduto e dimostrato troppa crudeltà nell'esercitare il loro mandato punitivo. L'Assiria è

chiamata da Isaia *shévet appi e mattéh zaamì*, verga dell'ira divina contro Israele (Isaia, X, 5) che doveva essere punito per la sua depravata e rea condotta; ma l'Assiria non pensava di essere semplice strumento della suprema giustizia e si poneva come unico scopo della sua azione lo sterminio dei popoli, la sottomissione dei re, attribuendo poi spavalidamente alla propria potenza e alla propria saggezza le sue strepitose vittorie (*ib.*, v. 13-14) « Ma potrebbe la scure vantarsi di fronte a colui che la solleva per tagliare, o la sega giorarsi di fronte a chi la agita? » (v. 15).

La sorte di quei baldanzosi, vanitosi, stolti monarchi o popoli sarà una sorte uguale a quella d'ogni strumento che, quando non serve più, vien gettato via o a quella d'ogni persona o nazione peccatrice che prima o poi viene colpita dalla giustizia di Dio. Come avrebbero potuto quei popoli ottenere contro gli Ebrei così facile e strepitosa vittoria colle loro sole forze, se Iddio non avesse quasi consegnato Israele nelle loro mani? Che il nostro Dio non possa paragonarsi agli dèi pagani è un fatto di cui debbono essere convinti e di cui possono essere giudici gli stessi nostri nemici che sono stati spettatori degli avvenimenti miracolosi accaduti finora, allo stesso modo che la vittoria loro sopra Israele non può essere spiegata come un atto di simpatia o di approvazione verso le idee e la condotta degli idolatri, date la loro immoralità e la loro depravazione. Questo carattere vizioso, questa natura corrotta e corrompitrice delle genti idolatre sono paragonati nel poema alle viti di Sodoma, ai frutti delle campagne di Gomorra, all'uva velenosa, agli amari grappoli di quelle vigne che danno un vino che è fiele di draghi, inesorabile tossico di serpenti. I versi 32 e 33 così interpretati si riferirebbero alle genti pagane naturalmente e irrimediabilmente corrotte; altri li riferiscono agli Ebrei medesimi e vorrebbero suonare come una giustificazione del proposito che Dio aveva (v. 26) di eliminare dal mondo l'infedele ed ingrata gente. S. D. Luzzatto riferisce la figura alla terra d'Israele paragonata alle terre degli altri popoli: « I nostri nemici abitano terre di gran lunga inferiori alla nostra e debbono quindi confessare l'inferiorità dei loro dèi in confronto al nostro Dio ». Ma oltretutto nel testo non si allude all'inferiorità d'una cosa di fronte ad un'altra, ma ad alcunchè di velenoso e di micidiale, c'è da domandarsi come poteva Mosè affermare sul serio che le terre abitate dai Babilonesi, dagli Assiri, dai popoli a lui noti o ignoti che un giorno avrebbero potuto esser gli strumenti del divino castigo contro Israele, erano meno fertili e meno belle del paese di Canaan e che perciò i loro dèi erano meno grandi e meno potenti del Dio d'Israele?

I nemici vanagloriosi che si attribuiscono una gloria che non compete loro, che dimenticano i loro vizi e i loro peccati e si illudono di rimanere impuniti, possono ricredersi, dice Dio, riprendendo il discorso diretto (v. 34); tutto è segnato nei libri del Tribunale supremo, le colpe

e i castighi, tutto è pronto già nei depositi celesti per il giorno del giudizio. Oppure: il veleno micidiale che essi producono e spargono nel mondo Io lo serbo per restituirlo loro a tempo debito. Verrà giorno in cui essi vacilleranno, in cui la loro potenza crollerà; sarà quello il giorno del *redde rationem*, il giorno del giudizio, il giorno della paga; e l'ora della rovina non tarderà molto a venire, anzi è vicina; il loro destino viene di corsa; i fati maturano presto. E suonerà l'ora della giustizia anche per Israele, verrà anche per lui il giorno del perdono e della consolazione dopo le sventure e i castighi, quando sarà abbattuto, prostrato, sfinito, abbandonato da tutti, macerato di corpo e d'anima, quando i nemici gli domanderanno con maligno sarcasmo: « Dove sono i loro dèi o dov'è il loro Dio? Dov'è la Rupe in cui avevano riposto tanta fiducia? Perchè non vengono ad aiutarli e a difenderli coloro che mangiavano il grasso dei loro sacrifici, che bevevano il vino delle loro libazioni? E' ironica domanda che i pagani, nemici o no, hanno spesso rivolto agli Ebrei. Nei Salmi (LXXIX, 10 e CXV, 2) il poeta invoca l'aiuto di Dio nei giorni della miseria o della catastrofe nazionale perchè le genti non abbiano a domandare: dov'è il loro Dio? La risposta nella Cantica di Mosè è data da Dio stesso: « Eccomi, son Io il loro Dio, l'Unico Dio, ed all'infuori di Me non ce ne sono altri; sono Io che dò la morte e la vita, che ferisco e guarisco e alla cui potenza nessuno può sottrarsi. Io alzo al cielo la Mia mano e dico: Io vivo in eterno », (v. 40) cioè come è vero che Io sono l'Essere perpetuamente presente e vivente nel mondo e da cui dipende il bene e il male, la vita e la morte, ogni fenomeno della storia ed ogni umana vicenda buona o cattiva, Io giuro che farò la più severa, implacabile giustizia e vendicherò senza pietà le vittime sulle quali si è esercitato l'odio e la crudeltà del nemico.

L'ultimo verso della Cantica è un invito alla gioia; rivolto o alle genti perchè si uniscano a Israele nella letizia con cui celebrerà il suo risorgimento e il ritorno alla sua terra redenta e purificata, o al popolo ebraico stesso perchè canti le sue nuove liete sorti.

Il v. 39 contiene, secondo gli antichi Maestri, la credenza « biblica » o mosaica alla *resurrezione dei morti*, poichè ponendo prima la morte e poi la vita, prima le ferite e poi la guarigione, sembra che ambedue le opposte cose debbano riferirsi allo stesso individuo a cui è stata prima tolta e poi ridata la vita, che è stato prima ferito e poi risanato. Benamozegh osserva che « se il nostro popolo non avesse creduto nella resurrezione dei morti non avrebbe neppur creduto che Elia ed Eliseo avessero risuscitato i bambini morti (*I Re*, XVII, 17-24; *II Re*, IV, 32-37), nè Isaia avrebbe detto: « I tuoi morti rivivranno, i defunti risorgeranno » (XXVI, 19). Pur ammettendo che Isaia volesse alludere metaforicamente al risorgimento nazionale d'Israele, egli non avrebbe usato quella figura se la credenza nella resurrezione non fosse

stata nota ed accettata, allo stesso modo che Mosè non avrebbe parlato figuratamente di circoncisione del cuore se non fosse esistita la vera e propria circoncisione della carne e Salomone non avrebbe detto: « legali sulla tavola del tuo cuore » se non fosse stato praticato l'uso dei *tefillin* (*Em la-miqrà*, V, 132; vedi negli *Scritti Scelti* di E. BENAMOZEGH il capitolo *La resurrezione secondo la Bibbia*, pag. 74-85).

Secondo altri si tratta di due azioni che hanno oggetti separati, di due fenomeni che toccano persone diverse. Dio cioè è l'Autore di tutto quanto accade nel mondo, del bene e del male, della gioia e del dolore, della vita e della morte, della malattia e della salute, della pace e della guerra, della libertà e della schiavitù; e la frase può essere intesa anche in senso figurato ed applicata alle alterne vicende e sorti delle nazioni e manzonianamente tradursi:

*il Dio che atterra e suscita
che affanna e che consola...*

Sarebbe lo stesso concetto espresso da Isaia quando dice che Dio « ridà la forza all'uomo stanco e all'uomo privo di energia fornisce vigore » (XL, 29) o quando, con probabile reminiscenza della Cantica mosaica, ne ripete con forma propria l'idea:

Deuteronomio, XXXII, 39: Vedete dunque che *Io, Io sono l'Unico*, e non esiste altro dio insieme a Me; Io faccio morire e dò la vita; Io ferisco ed Io guarisco e *nulla si sottrae alla Mia potenza*.

Isaia, XLIII, 10 — Affinchè comprendiate che *Io sono l'Unico Dio* e prima di Me non ha esistito alcun dio nè ci sarà dopo di Me.

11 — *Io, Io son l'Unico*, e fuori di Me non esiste Salvatore;

13 — Io anzi esisto eternamente e *nulla si sottrae alla Mia potenza*.

Isaia, XLV, 5 — Io sono l'Eterno e non ce n'è altro; fuori di Me non esiste Dio;

7 — *Creatore della luce e Creatore delle tenebre, Autore della salute e Creatore del male, sono Io l'Eterno Autore di tutte le cose*.

Il Kaufmann sostiene che le frasi della Bibbia che paiono alludere alla resurrezione dei morti, da quella della Cantica di Mosè (XXXII, 39) a quella di I Samuele, II, 6-7 (« L'Eterno fa morire e rivivere, fa scendere nella fossa e ne fa risalire; l'Eterno fa impoverire ed arricchire, umilia ma anche innalza ») a quella del Salmo XXX, 4 (« O Eterno, Tu hai fatto risalire dalla tomba la mia anima, mi hai fatto vivere in modo che io non sono fra coloro che sono scesi nella fossa ») e a quelle dei Salmi LXXI, 20, LXXXV, 7; di Isaia XXV, 8; XXVI, 19; di Jona II,

3, 7 non si riferiscono a questa credenza escatologica. « Il malato, il sofferente, il perseguitato si paragona ai morti e dall'oscurità in cui si trova alza a Dio la sua preghiera. La frase fu pure usata con significato nazionale. Le più fitte tenebre cuoprono la nazione oppressa (*Salmi*, XLIV, 20) la quale cammina nel buio, in una terra di mortali ombre (*Isaia*, IX, 1). Israele, servo di Dio, è morto e sepolto, ma è destinato a risorgere (*Isaia*, LIII, 8-12). Ezechiele raffigura l'esilio e la redenzione sotto le immagini della morte e del risorgimento (XXXVII, 1-14). La resurrezione di cui si parla nel cap. XXVI, 19 non è la resurrezione dei corpi, ma è una metafora per indicare la salvezza del popolo oppresso » (J. KAUFMANN, *Tol. ha-Emunah*, VI, p. 191-192). Però anche il Kaufmann non può fare a meno di affermare che nella visione delle ossa del cap. XXXVII di Ezechiele c'è qualche cosa di più che un'allegoria. « Forse è quella la prima visione della resurrezione dei morti, la quale, mentre era rimasta per molti secoli un fenomeno miracoloso soltanto, era diventata nell'età di Daniele un articolo di fede. E' però difficile risolvere il problema » (*ib.*, p. 563).

Ibn Ezra, un po' perplesso come è talvolta nell'accettare o nel rifiutare idee e credenze difficili a dimostrarsi razionalmente e non volendo d'altra parte rigettare principii ormai accolti nell'Ebraismo, commenta: « Molti dicono che da questo verso noi apprendiamo l'esistenza della vita futura, perchè il testo prima dice: « Io faccio morire » e poi « Io faccio vivere ». Rav Haj — soggiunge Ibn Ezra — afferma che la Scrittura non ha avvertito il bisogno di trattare *ex professo* della vita futura poichè essa era una credenza nota tradizionalmente. Secondo me invece la ragione del silenzio è un'altra e cioè che la Torah si rivolge alla generalità degli uomini di media intelligenza e cultura e non al singolo dotto e la questione della vita futura può esser capita sì e no da uno su mille, tanto è profonda ».

Non c'è alcun dubbio che la resurrezione, nel suo senso corporeo e nel suo senso nazionale, è uno degli articoli di fede dell'Ebraismo, è anzi uno dei due dogmi citati in quel passo della Mishnah di Sanhedrin che — come dice lo Schechter — è considerato dai rabbini medioevali e dagli studiosi moderni il *locus classicus* della questione del dogma e che suona così: « E' escluso dalla vita futura chi dice che non esiste resurrezione dopo la morte e che la Torah non è di origine rivelata ». Questo dogma fa parte dei 13 articoli di fede che da Maimonide in poi sono la base della religione d'Israele ed è nella liturgia il tema della II benedizione della preghiera della *Amidah* o *Shemonèh Esrèh*: « Tu sei onnipotente, o Eterno; Tu resusciti i morti, Tu sei grande nel salvare, Tu alimenti con benevolenza i vivi, *fai resuscitare i morti* con immensa carità, sostieni i cadenti, guarisci i malati, liberi i prigionieri, mantieni la promessa a coloro che dormono nella polvere e *sei leale*

nel far risorgere i morti. Benedetto sii Tu, o Eterno, che richiami alla vita i morti ».

Questa cantica fu ripetuta, o diciamo pure, recitata da Mosè al popolo quale ricordo di eventi passati e preannuncio di vicende future e quale monito.

Terminata la pubblica lettura della Cantica, Mosè tenne al popolo una breve allocuzione per richiamare la sua attenzione sul contenuto del documento ammonitore e per raccomandarne la trasmissione ai figliuoli come un invito ed un incitamento all'osservanza della Torah, da cui dipendeva la loro vita personale e la loro durevole permanenza ed esistenza nazionale sulla terra che si preparavano ad occupare.

Era questo l'ultimo atto della vita politica e profetica di Mosè, poichè in quello stesso giorno Dio gli ordinava di salire sul Monte Nevò, nella catena di Avarim, nel paese di Moab, di fronte a Gerico e di contemplare di lassù il paese destinato ad esser possesso della nazione ebraica. La catena di Avarim, di cui il Monte Nevò è la cima più alta, si estende nella regione nord-ovest di Moab, affacciandosi all'estremità settentrionale del Mar Morto. L'ordine di salire lassù era stato già dato a Mosè in Numeri XXVII, 12 e quindi questo passo del Deuteronomio ci riconduce a quello stesso punto della storia e a quella medesima stazione e ripete la ragione già detta nel capitolo XXVII e ancor prima nel capitolo XX, 12-13 dei Numeri, per la quale era vietato a Mosè l'ingresso nella terra promessa come era stato vietato ad Aronne.

Noi sappiamo che la preghiera rivolta da Mosè al Signore perchè gli concedesse di attraversare il fiume fu respinta, nonostante le virtù, le benemeritenze, le fatiche, la grandezza morale del profeta. Quando è giunta l'ora della partenza, bisogna obbedire!

www.torah.it