

SERGIO J. SIERRA

Il valore etico delle Mizvoth

(con prefazione di ELIO R. TOAFF)

digitalizzato a cura di

www.torah.it

Gerusalemme, 5782 - 2021

EDIZIONE

de "La Voce della Comunità Israelitica di Roma"

5717-1957

*Publicato con il contributo del "Dipartimento per l'Educazione secondo le Torah,"
dell'Agenzia Ebraica di Gerusalemme.*

A mia Madre e

a mio Padre.

PREFAZIONE

Questo breve volumetto raccoglie una serie di articoli dovuti alla penna del Dr. Sergio Sierra, Rabbino Capo di Bologna. Questi articoli egli scrisse per la "Voce della Comunità di Roma" un bollettino mensile edito dalla Comunità omonima e dedicato alla divulgazione dell'idea e della tradizione d'Israele nonchè alla cronaca degli avvenimenti e dei fatti che interessano l'ebraismo romano.

Poichè gli articoli del Rabbino Sierra furono accolti con molto favore dagli ebrei di Roma, desiderai che essi fossero raccolti in un volumetto da dare in lettura a coloro che vogliono avvicinarsi — pur non essendo per nulla preparati — allo studio delle più importanti e vitali tradizioni ebraiche.

Le Mizvoth, cioè i precetti, sono lo strumento che il Signore ci dette perchè potessimo acquistarci quel grado di moralità e di senso del giusto e del buono che deve rendere possibile l'attuazione del divino imperativo "siate santi come Io sono santo".

Il popolo Ebreo ha come scopo ultimo della sua esistenza proprio questa attuazione perchè solo dopo aver acquistato un certo grado di "santità" potrà sperare di condurre a termine la missione per la quale venne eletto dal Signore.

Ecco dunque in breve spiegata la grande importanza che riveste per tutto il popolo d'Israele la ricerca dei "Taamè ha-mizvoth" delle ragioni per cui furono dati i precetti. Non basta dire che furono "Ghezeroth Meleh" ordini divini che debbono perciò essere osservati in ogni caso, sia che noi siamo al corrente del loro valore, sia che non riusciamo a rendercene conto. Oggi l'individuo moderno vuole cercare, indagare, persuadersi che quello che fa risponde ad una necessità reale ed assoluta.

I nostri Maestri stessi ci hanno incoraggiati ad intraprendere questa indagine: "Afoh ba, va-afoh ba, dechola ba" girala da una parte girala dall'altra — la Torah — perchè in essa c'è tutto". Nella sua perfezione

la Legge Divina contiene ogni spiegazione e la risposta ad ogni interrogativo; sta a noi — uomini imperfetti — studiarla, commentarla, sviscerarla per poterla capire. Il salmista nella sua invocazione lirica al Signore chiede: "Apri i miei occhi sì ch'io possa contemplare le meraviglie della Tua legge".

Capire il valore delle Mizvoth vuol dire attuarle, vivere in esse e conquistare quello stato di "santità" richiesto dal Signore perchè l'umanità possa ottenere l'armonia e la pace eterne, possa ottenere che di nuovo il Signore torni a regnare sul mondo intero finalmente pacificato e concorde.

Due volte al giorno Israele, pregando, esprime la sua speranza nell'avvenire del regno del Signore, che dia finalmente al mondo un ordine permanente e immutabile: "le-taqgen 'olam bemalhuth Shaddai". Ma quanto lontano ci appare quel giorno se noi ci guardiamo intorno, se scrutiamo nel nostro cuore, se consideriamo le nostre azioni! Il popolo ebreo, nella sua dispersione, va dimenticando la sua missione un po' per cattiva volontà, un po' per ignoranza. Occorre che egli ritrovi l'amore per lo studio se vuol tornare consapevole della importanza della sua esistenza per tutte le genti, occorre che egli torni ad osservare gli statuti e le leggi che il divino Legislatore gli ha dato per assicurargli una vita eterna ed un patrimonio morale e spirituale tale da attirare verso di lui, un giorno, l'attenzione e l'ammirazione delle genti.

Questo libro vuol essere un incoraggiamento al lettore ad intraprendere il lungo e difficile cammino della riconquista e dell'osservanza dei millenari riti tradizionali ebraici ed un inizio di studio destinato a ridonare una coscienza ebraica a chi più non l'ha.

Lo stile facile dell'opera, la sua chiarezza, la naturalezza delle spiegazioni, sono certo, le assicureranno il favore ed il plauso del pubblico.

Un ringraziamento va tributato pertanto al Rabbino Sierra, autore di queste pagine, e alla "Voce della Comunità di Roma" ed al Dipartimento per la Cultura e l'educazione secondo la Toràh, dell'Agenzia ebraica di Gerusalemme che ne hanno resa possibile la pubblicazione col loro generoso contributo.

Roma $\frac{12 \text{ Adar } 1^{\circ} 5717}{13 \text{ febbraio } 1957}$

ELIO R. TOAFF

COSA RAPPRESENTA LA BIBBIA PER NOI

Nell'età in cui viviamo, età di profondi mutamenti nella gamma degli interessi spirituali ed intellettuali, è utile ed istruttivo per noi ebrei porre la domanda: « Cosa rappresenta per noi la Bibbia » ed esaminare quale gradino nella scala dei valori delle nostre letture può occupare la Bibbia. Questo fondamentale patrimonio spirituale d'Israele è così ricco di elementi che possono mettere in luce il suo valore sotto i diversi aspetti (come codice etico-religioso, come fonte della più antica storia del popolo ebraico, come insigne opera letteraria ed artistica, come complesso legislativo ecc.) che sarebbe troppo lungo ed arduo il tentativo di ricostruirne tutti i motivi ideali nel limitato spazio di un breve capitolo. D'altra parte non difettano delle ottime trattazioni che illustrano degnamente e valorizzano i multiformi aspetti della Bibbia e che possono servire da buona guida per chi non abbia esperienza nel campo degli studi biblici.

Affronterei dunque il tema di cui sopra tentando di cogliere un aspetto — necessariamente di sintesi — che valga a mettere in luce la posizione del « Libro » di fronte alla vita che ci preme dintorno, definendone la sua funzione in confronto di questa.

Il punto essenziale della questione, a mio parere, è quello di stabilire la funzione della Bibbia nella civiltà moderna. Si tratta, cioè, in un certo senso, di commisurare gli ideali in essa contenuti con le realizzazioni del mondo moderno in cui viviamo. Per far ciò basterà gettare uno sguardo intorno alla società dei nostri tempi in cui i progressi del pensiero e le conquiste dell'intelligenza umana hanno creato delle cose straordinarie.

Non c'è paese che non goda, più o meno, dei progressi della tecnica e della scienza; ma quale è in fin dei conti il vantaggio che ne hanno tratto *tutti* gli uomini da questo espandersi delle conquiste moderne per il soddisfacimento delle loro più elementari esigenze di vita? Ci sono paesi in cui, ad esempio, la terra non è avara di prodotti, dove tutti gli abitanti potrebbero vivere in agiatezza, ciononostante moltitudini di individui vivono in indigenza e patiscono la fame. In altri paesi modernis-

sime macchine tessitrici producono manufatti e tessuti in abbondanza, eppure v'è chi soffre perchè non ha panni da coprirsi. In altri luoghi fa contrasto vedere i molti sontuosi palazzi e il dispendio del più che superfluo di pochi, mentre moltissimi vivono ancora in tuguri in antigiene promiscuità: uomini, donne, bambini, vecchi sani e malati.

Viene dunque istintiva la domanda: quali sono i vantaggi pratici, dal punto di vista morale, delle moderne conquiste umane che, in quanto tali, dovrebbero esser fatte godere a tutti gli uomini? Basterebbe osservare meno superficialmente la vita quotidiana di tanti conglomerati umani per scoprirvi privazioni, dolore, miseria materiale, spirituale ed intellettuale.

Gli scienziati s'affaticano nella loro sacra missione per strappare alla natura dei segreti la cui rivelazione può servire alla scoperta di un farmaco o di un antidoto contro malattie terribili che affliggono il genere umano, ma diminuisce il conforto se si pensa che a dei malati è negato curarsi e godere dei benefici della moderna terapia medica a cui avrebbero diritto come l'aria che tutti respiriamo, soltanto perchè la miseria vieta loro quello che altri più fortunati e con mezzi possono ottenere facilmente. Se si facesse un consuntivo di tutte le conquiste della scienza ed un'inchiesta generale per vedere quali sono i benefici goduti dall'umanità e quelli che invece questa avrebbe potuto effettivamente godere se l'egoismo, la violenza e il desiderio di possedere più del superfluo non avessero impedito l'equa partecipazione alle straordinarie e benefiche scoperte scientifiche, spesso s'intristirebbe nel riconoscere che è ancora il criterio dell'« homo homini lupus » quello che regola i rapporti tra gli uomini e tra i popoli.

Purtroppo alla straordinaria ascesa intellettuale dell'Umanità corrisponde il più degradante regresso nell'ordine dei valori morali. Ieri come oggi le guerre scatenate dai potenti e dai violenti in nome di una pretesa causa di giustizia fanno in un giorno le medesime stragi che un'epidemia accumula in un decennio; e a coloro che vengono spinti al macello si promette l'aureola del martirio patriottico. Le più ferventi manifestazioni a cui si abbandona l'umanità sono frutto di egoismo. Tutte queste constatazioni sono ben note, tuttavia è stato necessario farle presenti ancora una volta alla nostra coscienza per porle quale termine di paragone per la trattazione dell'argomento.

Di fronte alla tragica situazione di incertezza dell'età moderna, vi è una voce che ha superato i secoli e ha contribuito al progresso della vera civiltà. E' la voce di un Libro antico sì, ma non inaridito, non ammuffito perchè le verità che esso proclama sono verità eterne che non invecchiano

nonostante l'inesorabile incedere del tempo finchè sarà necessario incoraggiare e sostenere la lotta del Bene contro il Male, della Giustizia contro l'Iniquità, della Moderazione contro la prepotenza, della Libertà contro l'intolleranza, dell'ideale puro contro i falsi idoli. Questa voce è quella della Bibbia che è l'eterna vibrante protesta contro ogni forza che vuole degradata la dignità umana, offuscata la scintilla divina che vive in ogni uomo. Questa voce è veramente « voce di Dio che fa guizzare fiamme di fuoco » secondo l'espressione dell'antico salmista. E' un appello eternamente attuale che conforta e sostiene l'uomo, che gli dà fiducia nelle sue forze spirituali e morali, che fa appello alla sua forza di volontà, l'unica forza che può fargli vincere la lotta dei giusti contro gli empi e che schiude i sentieri della vita e della morale per la realizzazione di una vera libertà e dignità umana per tutte le creature su questa terra.

Quando rileggiamò le eterne verità della Bibbia, abbiamo modo di consolarci pensando che forse un giorno tutti gli uomini arriveranno alla comprensione e al bene operare per la salvezza ed il benessere dell'intera società umana. Tuttavia, per arrivare ad una tale comprensione della Bibbia — come ha scritto il nostro insigne Maestro D. Lattes — è necessario vedere gli ideali in essa contenuti « non come un oggetto archeologico, ma come un organismo vivente; non esaminarli dal di fuori come monumento letterario, come composizione mitica, come reliquia che ha un semplice valore romantico, ma penetrarla di dentro come oggetto di passione intellettuale, morale, spirituale, eterno e perciò contemporaneo ». Soltanto così noi potremo ritrovare nella Bibbia la freschezza di un'Idea permanente, un'Idea antica, ma sempre nuova per il genere umano; è l'Idea d'Israele, eterna e sostanziale gloria dell'Ebraismo, cioè l'Unità di Dio intesa non semplicemente come astratta unità dell'Ente metafisico, ma come concreta unità di Dio che vuole essere attuata nella vita e nella storia umana.

Tutto questo la Bibbia ce lo insegna con linguaggio semplice e comprensibile a tutti che fa appello al sentimento, alla ragione e alla buona volontà degli uomini. Linguaggio semplice ed efficace così come la definizione che della Bibbia dette un grande poeta, E. Heine: « Un libro? Sì, ed è un libro antico, semplice, modesto come la natura, anche naturale come questa; un libro che appare senza pretesa e giornaliero come il sole che ci riscalda, come il pane che ci nutre: un libro, che ci guarda così cordiale, così buono, benedicente... e questo libro si chiama anche brevemente il Libro, la Bibbia! ».

Questo — a mio avviso — può rappresentare la Bibbia, ancora oggi, per noi Ebrei impigliati nella crisi morale dell'età moderna.

LA MISHNA'

Oltre alla Torà, Legge scritta, quale complesso normativo della vita ebraica esiste la Mishnà. La Mishnà costituisce quell'insieme di norme ed insegnamenti che fin dall'antichità venivano tramandati oralmente e, in quanto tali, costituivano la Legge Orale. Nella Torà stessa noi abbiamo tracce evidenti che ci provano l'esistenza di un Insegnamento orale il cui scopo era di integrare e chiarire il significato della Legge Scritta. Per chiarire i rapporti esistenti tra Legge Orale e Scritta citerò un esempio; noi apprendiamo dalla Torà la mizvà delle zizioth, dei tefillin e della mezuzà, dal testo biblico però non risulta chiaramente come questi doveri debbano essere messi in pratica. In che maniera si confezionavano e si applicavano le zizioth? Come dovevano essere fatti i tefillin e la mezuzà? Quali brani biblici dovevano esattamente contenere? La Legge orale forniva tutte le indicazioni che consentivano all'ebreo di rendere di pratica esecuzione quelle mizvoth indicate sommariamente nel testo della Torà. La Legge Scritta e quella Orale costituivano quindi un complesso unico che i Maestri nel corso dei secoli — alla luce di un criterio morale — interpretarono e vivificarono costantemente adattandolo alle esigenze di vita del popolo ebraico. La Legge Orale fin dall'antichità fu considerata rivelata sul Sinai insieme a quella scritta e fu conservata per generazioni e generazioni, tramandata di padre in figlio, da Maestri a discepoli. Ambedue le Leggi, per Israele, possedevano la stessa origine divina, la stessa autorità e lo stesso valore religioso. Nella Legge Orale poi trovarono luogo tutte quelle forme di vita e quei costumi che non erano esplicitamente contemplati nella Legge Scritta. La Torà talvolta non presenta delle norme che possono essere di guida negli infiniti casi che si presentano nella vita; era quindi necessario interpretarne lo spirito e furono i Maestri, chiamati Tannaim (dalla parola aramaica Tannà che corrisponde alla radice verbale ebraica della parola Mishnà uguale ad Insegnamento) i quali interpretarono la parte precettistica della Torà e ar-

rivarono alla formulazione esplicita di una norma che doveva servire di guida all'ebreo. Questa interpretazione di giusta condotta da seguire veniva chiamata Halachà, sostantivo che deriva dal verbo Halach uguale ad andare, appunto perchè la nuova norma o « Halachà » doveva servire a « far andare », cioè a guidare l'individuo o la collettività in certi particolari casi. Con il trascorrere del tempo e con la formulazione di queste nuove norme interpretative, il termine Halachà assunse il significato di senso preciso della norma della Torà. Nel corso dei secoli, numerosissime furono le halachot espresse dallo spirito interpretativo dei Maestri tanto che, nel loro complesso, vennero definite « Mishnà ». Naturalmente prima di arrivare ad una Halachà, cioè ad una norma di vita, i Maestri più famosi e più dotti si consultarono tra loro ed infine, in seno ad una Assemblea legislativa, la norma, o Halachà, veniva fissata democraticamente a maggioranza divenendo così norma di vita obbligatoria che non poteva essere revocata o annullata se non da un voto di maggioranza di un'altra Assemblea la quale fosse superiore alla precedente sia per sapienza che per il numero dei suoi componenti. La Halachà quindi si presentava come la regola di condotta pratica per l'adempimento delle Mizvoth, dei doveri ebraici. La prima fase di ordinamento delle halachoth, di altre mizvoth e tradizioni orali fu chiamata « Mishnà rishonà » cioè « Primo Studio, Insegnamento ». In seguito si tentò di raggruppare le diverse halachoth per argomento, però sempre in forma orale; R' Akivà il grande Maestro e martire ebbe una parte notevole nella distribuzione di Halachoth per argomenti.

Numerosi furono i Maestri o Tannaiti che rielaborarono ed arricchirono questo vasto materiale di halachoth. Colui però che diede un ordinamento definitivo al complesso materiale della Legge Orale e che, con l'aiuto dei suoi discepoli, lo mise per iscritto fu R. Jehudàh, detto Hannasì, cioè il Principe, per la sua carica di rappresentante ufficiale degli ebrei nei confronti dell'impero romano. L'aggravata situazione del popolo ebraico dopo il fallimento della rivolta ebraica guidata da Bar-Kohbà contro i Romani (135 d.E.V.) e il desiderio di voler salvare dalla dispersione l'Insegnamento Orale, oltre allo scopo di preservare l'uniformità della dottrina halachica e di provvedere i Maestri di una fonte accreditata ed autorevole nell'esercizio dei loro compiti, spinsero R. Jehudà Hannasì a questa straordinaria opera di redazione conclusasi verso la fine del II sec. d.E. V. Da allora il termine Mishnà s'identificò con l'opera redatta da R. Jehudà Hannasì la quale divenne un classico della tradizione ebraica costituendo pure una base di studio per un ulteriore svolgimento creativo del pensiero interpretativo dei Maestri.

La Mishnà di R. J. Hannasì è composta di 60 trattati raggruppati nei seguenti 6 Ordini: 1) Zera'im (sementi) tratta soprattutto delle preghiere e delle norme relative all'agricoltura; 2) Mo'ed (feste) tratta delle norme relative alle feste e al Sabato; 3) Nashim (donne) tratta del diritto matrimoniale; 4) Nezikim (danni) contempla il diritto civile e penale; 5) Qodashim (cose sacre) tratta delle norme sacrificali; 6) Taharoth (purtà) relativo alle norme igieniche e alle regole religiose di purità ed impurtà. Tutte le altre Halachoth che non furono accolte nella classica Mishnà di R. Jehudà Hannasì si chiamarono Baraitoth.

La Mishnà non deve essere considerata prodotto letterario di un solo secolo né R. Jehudà come il suo Autore. Essa è una raccolta redatta da R. Jehudà il quale coordinò tutto il materiale orale come si era sviluppato dal tempo della più antica esegesi halachica fino al II sec.

Abbiamo riassunto brevemente le vicende storiche che portarono la Legge Orale alla redazione della Mishnà, vediamo ora di accostarci ad essa per cogliere — sia pure per somme linee — la trama etica che informa tutto il contenuto di questo importantissimo complesso della « Legge Orale ».

Lo scopo dell'Ebraismo è di elevare l'individuo e la collettività ad un grado di perfezione etico-religiosa; per conseguire questa mèta l'Ebraismo, nella sua pratica applicazione, assunse forme diverse che esprimessero adeguatamente gli stessi immutabili ideali religiosi. Dopo i profeti, i quali espressero i più alti ideali di giustizia, di amore e di pace, coloro che raccolsero il loro insegnamento e si accinsero all'impresa, non troppo facile, di diffonderlo tra la massa del popolo furono i Maestri. Tutti gli sforzi dei Rabbini furono quindi rivolti a trovare il modo per realizzare praticamente gli ideali etici della Torà e dei Profeti. La visione che guidò questi loro tentativi di diffusione pratica degli ideali morali dell'Ebraismo era illuminata dal principio: « Lo hammedrash hu ha'ikkàr ellà hamma'asè », cioè: per l'uomo « l'essenziale non è la teoria, ma l'azione ». Naturalmente essi non intendevano escludere la teoria, l'approfondimento dottrinario, al contrario, ma essi ritenevano che « la sapienza in tanto vale in quanto conduce ad agire rettamente. La dottrina è proficua solo in quanto si concreta in qualche buona azione. L'essenziale non è il Medrash, cioè lo studio, l'interpretazione giusta della legge, la conoscenza teorica e la predica del bene, ma mettere in pratica quello che si è imparato e quello che si insegna ». I Maestri perciò sostenevano che gli ideali morali ebraici dovessero essere tradotti in norme pratiche di uso comune nella collettività sociale. Per questo arrivarono alla formulazione delle halachoth, alla formulazione cioè di precise norme di vita ispirate a quello

stesso palpito di moralità che vibra in tutto l'Insegnamento d'Israele. Essi ritenevano che una costante disciplina di vita ed una continua applicazione pratica dei principi di giustizia avrebbero potuto inculcare nel cuore degli ebrei sentimenti che li avrebbero aiutati a coltivare sempre più dei nobili ideali e li avrebbero avvicinati maggiormente a quell'Idea principe della Torà che è l'esercizio della giustizia e dell'amore verso il prossimo; in una parola: una vita sorretta dai più elevati principi di morale sociale. I Maestri — profondi conoscitori dell'animo umano — si rendevano conto che nobili idee ed apprezzabili principi sarebbero rimasti delle belle ma vuote frasi se non avessero trovato una realizzazione in una efficace pratica di vita tra le masse popolari ebraiche. Già il grande Hillel aveva affermato al pagano che l'essenza della Torà era l'amore e la giustizia verso il prossimo e che tutto il resto era commento. La giusta interpretazione che diedero i Rabbini a questi elevati principi umanitari fu l'applicazione pratica di quelle stesse norme nella sfera dei rapporti sociali. Tutto il loro sforzo interpretativo infatti fu diretto alla creazione di quelle leggi e norme che fossero l'espressione concreta degli ideali etici destinati a promuovere la giustizia, la pace e l'amore fra gli uomini per il raggiungimento di quella mèta finale della umanità che si chiama Era Messianica. Le pratiche di vita ebraica, le Mizvoth, cioè i doveri dell'Ebraismo — secondo l'insegnamento dei Rabbini — avevano la precisa funzione di guidare la società ebraica alla realizzazione degli ideali etici, concretati i quali, nell'avvenire messianico, quelle stesse mizvoth avrebbero potuto essere considerate superate o meglio abolite. Ogni halachà, ogni norma di vita pratica, ogni mizvà era ispirata quindi dal criterio morale fondamentale che anima tutta la Torà d'Israele. La Halachà, che costituisce il complesso di norme che assunse poi il nome di Mishnà, comprese ogni manifestazione di vita del popolo ebraico. Soprattutto in quelle leggi destinate a regolare minutamente i rapporti sociali (cioè quelle leggi riguardanti le relazioni con il prossimo ebreo e non ebreo, riguardanti i rapporti tra lavoratori e datori di lavoro, quelle relative ai commerci e all'assistenza sociale, ecc...) maggiormente risalta l'afflato morale di giustizia e di fratellanza umana che è costante caratteristica di tutta la Torà scritta ed orale. «Un'appassionata ricerca della giustizia sociale ispirò tutto l'insegnamento dei Rabbini» i quali seppero essere degni successori dei grandi profeti d'Israele. «La combinazione della legge con la religione riaffermata dalla Halachà dei Maestri del pensiero ebraico, non ridusse la religione ad un semplice formalismo, ma diede bensì alla legge la sanzione della religione».

Le pratiche della vita ebraica che trovarono la loro integrazione ed esplicazione nelle norme della Mishnà sono l'espressione del nostro ane-

lito etico-religioso ad una migliore società e quindi ad un'umanità più giusta e più buona. Esse costituiscono il prezioso ed indispensabile mezzo per preservare Israele dall'assimilazione dei costumi dandogli così la possibilità di mantenere la sua caratteristica individualità. Obbedendo alle norme della Torà e alla disciplina di vita formulata dai Maestri della Mishnà, Israele potrà meglio adempiere nella storia una missione di umanità e di giustizia, potrà essere esempio di moralità ai popoli della terra secondo l'aspirazione del suo ideale etico-religioso.

IL TALMUD

L'opera ebraica — che più di ogni altra testimonia il tenace, amoroso, devoto attaccamento di Israele al suo patrimonio ideale è il Talmud. La stessa parola « Talmud » che significa « Studio », esprime da sè adeguatamente e sinteticamente il valore di quest'opera monumentale che è appunto dedicata allo studio della Toràh. In un altro capitolo abbiamo scritto che il primo dovere che i Maestri dell'Ebraismo hanno additato al Popolo di Israele è quello di conoscere e di studiare la Toràh poichè soltanto nella sua accurata e profonda conoscenza è la premessa essenziale per arrivare ad amare e vivere l'eterno insegnamento contenuto in essa.

Il Talmud è indubbiamente l'opera che meglio rappresenta l'inesaurito sforzo compiuto dai più grandi interpreti dell'Ebraismo per arrivare ad una migliore e più approfondita conoscenza della Toràh come permanente insegnamento di vita. La base del Talmud è costituita dalla Mishnà la quale rappresenta il punto di partenza dell'interpretazione degli Amoraim (i Maestri del Talmud) che succedettero ai Tannaiti (i Maestri della Mishnà). Il rapporto che gli Amoraim (Interpreti) stabilirono nei confronti della Mishnà « è analogo a quello delle scuole precedenti nei confronti della Bibbia: cioè rispetto massimo e, solo in caso di suprema necessità, ulteriore interpretazione circondata da molte cautele e regolata da norme precise ». Per avere un'idea della vastità del Talmud basti ricordare che alla sua elaborazione contribuirono circa 4000 studiosi per un periodo di tempo di circa otto secoli (dal 200 a E.V. al 500 d. E.V.). Era perciò naturale che questa vasta opera, nella quale confluisce un materiale d'interpretazione che corrisponde ad autori e a circostanze storiche diverse, non potesse risultare una trattazione unitaria dal punto di vista formale. Sotto l'aspetto della sua struttura letteraria il Talmud è un commento alla Mishnà. Tuttavia in questo caso per commento non è da intendere semplicemente un libro di spiegazioni ed interpretazioni, ma, in

senso lato, anche una testimonianza di avvenimenti e fatti; un'opera che soprattutto accoglie le riflessioni di grandi Maestri intorno alla Toràh scritta ed orale.

Subito dopo la sua redazione la Mishnà, come complesso normativo della vita ebraica, divenne il testo classico che fu oggetto di studio nelle Accademie Palestinesi e Babilonesi. Le interpretazioni della Mishnà e le discussioni dei Maestri, definite col nome di Ghemarà (studio, conclusione) costituiscono complessivamente il Talmud. Per entrare meglio nello spirito delle discussioni rabbiniche raccolte nel Talmud bisogna trasportarsi con la fantasia negli antichi centri di studio dove fiorirono le accademie di Sura, Pumbedita e Neardea in Babilonia oppure a Tiberiade, Cesarea o Seforide in Palestina. Il metodo con cui vengono presentate le discussioni nel Talmud è quello dialogico.

Abbiamo detto che la trattazione dell'opera non poteva avere un carattere rigorosamente unitario, tuttavia il materiale diverso delle discussioni è ordinato in una forma conseguente all'argomento primo che fornisce materia di studio, cosicchè al lettore è presente un ininterrotto filone di pensiero che, riflettendo su uno stesso tema, dà al complesso materiale un preciso ordinamento logico.

Anche quando hanno luogo delle ampie digressioni nel campo sterminato dell'Aggadà, digressioni che possono ben classificarsi come una inconsueta traccia scritta di associazioni di idee degli studiosi che discutono un certo argomento, ci si accorge che il filo della discussione viene poi all'improvviso riallacciato, con una logica sorprendente, al tema centrale che è oggetto di controversie.

Sembra che in effetti poi queste digressioni fossero un artificio letterario usato dagli stessi compilatori del Talmud per attenuare la tensione che può derivare da complicate discussioni dialettiche; rappresentano cioè quasi una piacevole pausa destinata a temperare gli aspetti più aridi e difficili del dibattito.

Giustamente è stato scritto che « il Talmud è lo specchio fedele della mentalità e della spiritualità ebraica », infatti in esso si riflette la caratteristica speculazione etico-religiosa degli interpreti dell'Ebraismo non soltanto per quanto riguarda la vita d'Israele, ma per tutto ciò che è attinente alla vita umana, ai rapporti tra Dio e l'uomo, ai rapporti del popolo ebraico nei confronti degli altri popoli, all'etica ed ai problemi dell'esistenza in generale. Nella letteratura talmudica coesistono due distinti elementi: l'Halachà e l'Aggadàh, che costituiscono due diversi metodi d'interpretazione della Torà; elementi che talvolta sono contrastanti tra loro e che più spesso s'integrano vicendevolmente onde influire sul cuore e

sulla mente del popolo alla cui educazione era destinato l'imponente lavoro intellettuale condensato nel Talmud. Come abbiamo già accennato nel capitolo relativo alla Mishnà, l'Halachà era il metodo d'interpretazione che, servendosi quasi esclusivamente della ragione riflettente sugli insegnamenti della Torà, formulava in norme di diritto le regole che dovevano trovare la loro pratica attuazione nella vita del popolo. L'Aggadàh invece è soprattutto frutto d'intuizione e di fantasia e si esprime perciò mediante la leggenda, l'aneddoto, la massima, la parabola morale e, per il suo stesso carattere, tende all'educazione del sentimento, all'insegnamento piacevole e rende accessibili ad ognuno le stesse norme etiche che sono implicite nella loro formulazione giuridica. Il poeta Bialik, in un suo noto saggio critico dedicato appunto alle differenze esistenti tra La Halachà e l'Aggadàh, così efficacemente delinea i tratti più caratteristici di questi due metodi dell'interpretazione talmudica: « La Halachà ha un volto severo, mentre l'Aggadàh ha un volto ridente. L'una è meticolosa, rigida, esigente, più dura del ferro: è la voce del diritto; l'altra è liberale, indulgente, condiscendente, più tenera dell'olio: è la voce della bontà. L'una impone una legge e ne esige la rigida osservanza, l'altra consiglia tenendo conto delle capacità e della volontà umana. L'una è la scorza, il corpo, l'azione; l'altra è l'interno, l'anima e l'intenzione devota... L'una è il dominio della ragione, l'altra è la dolcezza della poesia, il dominio del sentimento ». Naturalmente essendo più libera, confortata dal sentimento, l'Aggadàh interpreta e quasi ricrea l'idea ebraica affinandola sempre più nel tentativo di far vibrare nel cuore di ciascuno le più riposte corde dell'interiore voce morale. L'Aggadàh aveva — come si è detto — quale scopo precipuo l'educazione delle masse popolari alle quali è più difficile far comprendere il profondo significato etico che è spesso implicito in un'arida norma legale; per raggiungere questo fine non si credeva tuttavia che questo sistema d'interpretazione portasse a conclusioni molto ingenuie e prive di profondità, al contrario perchè proprio nell'Aggadàh è possibile cogliere un tale approfondimento psicologico e filosofico ed una intuizione così ricca di significati da dare un aspetto nuovo, denso di contenuto umano e morale a tutto il patrimonio ideale ebraico. La coesistenza nel Talmud di queste due correnti d'interpretazione quale la Halachà e l'Aggadàh ci permettono di dedurre che, nella spiegazione e nella formulazione di nuove norme di vita e di insegnamento permeati da uno stesso spirito etico vivente nella Torà, presiedeva nei Maestri un ammirevole criterio di libertà nella discussione e nello studio. E' forse questo l'insegnamento più elevato e sicuro che emana da questa opera di così vasto respiro e pur così ricca di contraddizioni. La speculazione re-

ligiosa dell'Ebraismo, pur rimanendo inamovibilmente fedele al principio del Monoteismo assoluto e a tutto ciò che consegue a questa verità, non si è mai ancorata ad un dogmatismo che, in quanto tale, è quasi sempre intollerante, ma ha invece sempre seguito la strada della libera indagine onde promuovere sempre più l'approfondimento e la migliore comprensione delle verità di Dio al fine di tradurle in operanti pratiche di vita. Per quanto riguarda le origini e la storia della redazione del Talmud, esse furono simili a quelle della Mishnà; cioè le discussioni e le conclusioni a cui giunsero gli studiosi dapprima furono tramandate oralmente per qualche secolo, poi, infine, questo materiale trovò una sua sistemazione assumendo una forma letteraria ben definita. Dal momento in cui il Talmud stesso divenne a sua volta oggetto principale di studio e di discussione nelle accademie, fu redatto in due forme diverse: cioè il Talmud Jerushalmì, quel complesso di discussioni che si svolsero nelle Accademie di Palestina e il Talmud Bavli, quelle discussioni e studi — sempre attinenti alla Mishnà — che si svolsero nelle Accademie di Babilonia. Come la redazione finale della Mishnà chiuse il periodo dei Tannaim, cioè i Maestri della Legge Orale, così la redazione definitiva del Talmud concluse il periodo degli Amoraim, cioè gli interpreti che, con i loro studi alla Mishnà, avevano dato origine al Talmud stesso. Il Talmud Jerushalmì non è stato conservato interamente poichè molte parti di esso sono andate perdute e di altre restano soltanto frammenti. Il Talmud Bavli pur non essendo anche esso un commento completo a tutti i trattati della Mishnà, ha tuttavia una maggiore estensione. Mentre il primo è scritto nel dialetto aramaico che si parlava in Galilea ed è stato redatto nel IV sec. d. E. V., il secondo, il Bavli, è scritto nell'idioma aramaico-orientale e la sua redazione risale all'inizio del VI sec. d. E. V.; in ambedue i Talmudim non mancano tuttavia molte parti che sono redatte in lingua ebraica. Dei due Talmudim quello babilonese ha goduto e tuttora gode di maggiore autorità sia perchè la sua redazione fu più accurata, sia perchè la trattazione fu molto più esauriente; perciò fu studiato molto di più dalle successive generazioni d'Israele e fu considerato la base essenziale del diritto ebraico.

Il Talmud, dopo la Bibbia, è la più importante creazione dello spirito ebraico e, insieme a questa, costituisce il più vasto materiale esistente per la conoscenza del diritto e dell'etica ebraica. Il Talmud ha esercitato una notevole influenza sulla vita delle comunità ebraiche disperse in tutto il mondo ed ha avuto un'importante funzione di coesione e di conservazione del popolo d'Israele.

Nel millenario esilio noi ebrei abbiamo considerato il Talmud come una delle nostre cose più sacre poichè in esso è racchiuso il frutto di una

poderosa attività intellettuale ebraica volta alla conservazione e ad una più approfondita conoscenza della Torà che è il pernio dell'Idea d'Israele.

« Secondo l'espressione di un moderno scrittore ebreo il Talmud fu, insieme con la Bibbia, lo « Stato portatile » degli ebrei, quello che permise loro di vivere una vita propria. Il Talmud suscitava quindi negli ebrei un sentimento simile all'amor di patria; ogni rogo su cui esso venisse arso, ogni offesa che gli venisse fatta era risentita come massima sciagura nazionale; per il Talmud il popolo sopportava le più grandi sofferenze ed andava incontro perfino all'esilio ed alla morte. La venerazione per il Talmud è stata per gli ebrei una scuola di sacrificio e di carattere » (Beilinson-Lattes: Il Talmud).

Una stessa sorte in genere ha accomunato il popolo ebraico e le testimonianze del suo pensiero, così anche il Talmud è stato oggetto di scherno, di pregiudizi e di persecuzione da parte di personalità laiche e religiose. Dall'epoca dell'imperatore Giustiniano (533) fino ai tempi recenti e più crudeli del nazismo quest'opera fu tanto disprezzata quanto sconosciuta — salvo poche e lodevoli eccezioni da parte di illuminati giuristi e studiosi non ebrei. Il Talmud subì la stessa sorte del popolo che lo espresse: fu processato, condannato ingiustamente, proibito allo studio, vietato di essere ristampato e, come è già stato accennato, perfino fatto ardere sui roghi nelle pubbliche piazze. Tuttavia il Talmud, come Israele, ha superato i secoli ed è tuttora vivo poichè, come ogni espressione non caduca del pensiero umano, non può morire. Esso attende di essere riaperto e continuato dai suoi figli i quali — come i loro avi — devono attingere all'eterno spirito della Torà per interpretare e dedurre alla sua luce la soluzione ebraica dei non facili problemi della nuova realtà storica d'Israele.

LE MIZVOTH:

IL TALLED

Il sentimento di dipendenza dell'uomo verso Dio è uno degli elementi essenziali della coscienza religiosa ebraica. La certezza che nel mondo è presente Dio deve costituire per noi uno stimolo a fare della nostra vita una continua pratica della virtù e ad ispirarci sempre un sentimento di umiltà ed onestà.

La ragion d'essere di Israele è di divenire nella vita il popolo sacerdote, il popolo maestro. Per conseguire questa mèta ideale ogni ebreo deve porsi in condizione di sentire la presenza di Dio in ogni momento della sua esistenza: nel Tempio, in casa e fuori, nell'esercizio della sua professione ed in ogni sua attività, in ogni suo pensiero ed azione. L'Ebreo deve cioè raggiungere quella piena coscienza del senso del Divino che deve essere presente in ogni istante della sua vita. Come può arrivare l'individuo ebreo alla realizzazione spontanea di questa seconda natura squisitamente religiosa propria dell'ideale storico di Israele? Attraverso la pratica dei doveri ebraici, conosciuti con l'appellativo di Mizvoth. Tutte le Mizvoth hanno uno scopo fondamentale, quello cioè di ricordare alla nostra coscienza la maestà di Dio, la forza più efficace per ispirare energia morale e spirituale nell'animo del crescente. Attraverso l'esercizio delle Mizvoth ogni nostra azione viene ad essere innalzata, sublimata in un atto di adorazione e di riconoscimento della volontà morale di Dio.

Con la pratica dei suoi doveri l'ebreo può arrivare a conseguire quell'autonomia spirituale necessaria ad una migliore convivenza sociale, senza far violenza alla sua natura umana, senza isolarsi dal mondo, senza privare i suoi sensi delle benedizioni e delle bellezze della natura. Le Mizvoth, grazie all'idea di Dio che esse inevitabilmente implicano, hanno servito più di ogni altra cosa a foggare la fede e il carattere morale del popolo ebraico tanto da renderlo, tra le genti, il più dotato di senso morale.

Le Mizvoth vengono generalmente suddivise in due grandi categorie: quelle che concernono le relazioni tra l'individuo e il suo prossimo e che costituiscono le comuni norme morali del vivere sociale e quelle che riguardano i doveri dell'uomo verso Dio.

* * *

Al secondo gruppo di doveri sopra accennati appartiene il precetto delle Ziziot, cioè quelle speciali frange che si applicano ai quattro angoli del caratteristico manto conosciuto sotto il nome di Talled. Questo dovere è stato insegnato ad Israele direttamente nella Torà, nel terzo brano dello Scemà (una delle fondamentali preghiere dell'ebreo): « Parla ai figli di Israele e dì loro che mettano una frangia agli angoli dei loro vestiti per le loro generazioni e mettano nella frangia dell'angolo un filo azzurro; affinché vedendo la frangia vi ricordiate dei doveri del Signore sicchè non vi lasciate traviare seguendo le seduzioni del vostro cuore e dei vostri occhi, per colpa dei quali siete spesso indotti a commettere azioni immorali » (Num. XV, vv. 38-39).

Anticamente, come insegnava il testo del Torà, i nostri padri portavano queste frange (ziziot) sui vestiti; con il trascorrere dei tempi, i costumi si modificarono e con essi l'abbigliamento degli individui tanto che si credette opportuno eliminare le ziziot dal vestito quotidiano e trasferirle su di un manto come è oggi in uso. Il filo azzurro che veniva ad applicarsi insieme allo zizit era colorato con una sostanza naturale speciale ottenuta da un animale marino; essendo andata perduta la conoscenza di questa sostanza colorante, il filo azzurro fu eliminato. Questo filo azzurro aveva un significato simbolico; per il suo colore stava a simbolizzare il cielo la cui purezza deve essere presente continuamente all'uomo onde ricordargli di tendere sempre ad una vita pura ed onesta. « Gli antichi nostri Maestri sentenziarono, con poetica immagine, che il colore azzurro assomiglia al mare ed il mare assomiglia al cielo, il quale è sede del trono di Dio ».

E' evidente quindi che lo zizit, come oggetto esterno che deve essere presente, serve all'ebreo a ricordargli costantemente i suoi compiti e doveri nella vita ed è un mezzo per aumentare la sua forza morale e spirituale. Il Tallet con le ziziot vuol stimolare la nostra capacità di realizzare il divino che è in noi, esso apre i nostri occhi verso mete spirituali, ed indirizza le nostre forze ed i nostri sentimenti verso ciò di cui abbisogna l'individuo: l'amore e la conoscenza degli insegnamenti morali di Dio. E' forse per questa ragione che i fili delle frange subiscono tanti giri fino

ad ogni nodo, secondo il valore numerico delle lettere che costituiscono il Nome Ineffabile. Oltre al grande Tallet (Tallet gadol) che si indossa durante la preghiera pubblica e privata, si deve indossare sotto gli abiti un altro piccolo Talled (Talled Katan o' Arbà Canfot) ugualmente provvisto delle ziziot ai quattro angoli per osservare integralmente il precetto della Torà la quale, raccomandando di applicare le frange agli abiti, voleva certamente indicare che tali simboli religiosi dovessero essere portati dall'individuo per tutto il corso della sua giornata.

Accanto al valore strettamente religioso del Talled è opportuno porre in rilievo il suo valore simbolico da un punto di vista sociale. Il Talled indossato dagli ebrei nel Tempio vuol ricordare che tutti gli uomini sono uguali di fronte a Dio, dinanzi alla cui maestà non esiste differenza tra ricchi e poveri, tra Maestri e semplici fedeli. A Palliere il quale si convertì spiritualmente all'Ebraismo ricevette una straordinaria impressione nel vedere durante il giorno di Kippur una collettività di ebrei le cui spalle erano coperte dal Talled. Quel manto di preghiera portato in modo uniforme da tutti gli ispirò la sensazione che tutti gli ebrei nel Tempio fossero officianti e che tutti fossero uguali e sacerdoti. « I riti e i simboli — così egli scrisse — costituiscono spesso un linguaggio più espressivo di qualunque discorso ». L'ebreo infatti indossando il suo Talled si riallaccia spiritualmente al passato del popolo ebraico, riafferma la sua fedeltà alle norme della Torà e in comunione intima coll'anima di ogni ebreo sparso nel mondo riconsacra quotidianamente il vincolo che fa di Israele un popolo uno, il popolo del Dio Unico.

I TEFILLIM

Delle Mizvoth che contemplano i doveri dell'ebreo verso Dio fa parte la Mizvà dei Tefillim. Nella Torà si leggono più volte — espresse in una forma simile — le seguenti parole: «...e le legherete (le parole della Torà) come un segno sul vostro braccio e siano come frontale fra i vostri occhi» (in Deut. VIvv. 4-9/XIvv. 13-21; in Es. XIIIvv. 1-10/XIIIvv. 11-16). La tradizione orale ci ha tramandato esattamente in quale maniera l'ebreo possa osservare questa Mizvà. Da molti secoli infatti i figli del nostro popolo adempiono a questo precetto indossando i Tefillim durante la Tefillà del mattino (esclusi il Sabato e i giorni festivi). Questi caratteristici oggetti di manifestazione religiosa ebraica consistono in due scatolette di cuoio munite di un passante nel quale sono infilate delle strisce di pelle che permettono all'orante di sistemare — secondo la citata prescrizione — ciascuna delle due scatolette rispettivamente sul braccio sinistro e sulla fronte, in alto, tra l'ideale linea mediana che separa gli occhi. Con le cinghie di pelle si fanno dei giri intorno al braccio, all'avambraccio e al dito medio. Prima di stringere i Tefillim al braccio e al capo si recitano delle speciali benedizioni con le quali si ringrazia Dio di averci ordinato di adempiere questa Mizvà. Quali sono le ragioni che informano la manifestazione dell'atto religioso dei Tefillim? Come altre Mizvoth, questi segni visibili devono ricordare all'ebreo i suoi doveri verso Dio, doveri che debbono essergli presenti in ogni momento e circostanza della vita.

Quando si prenda in considerazione i brani della Torà che sono trascritti sulle piccole pergamene contenute nelle scatolette dei Tefillim, ci appare evidente l'importanza degli insegnamenti di cui i Tefillim stessi vogliono essere il simbolo concreto da tenere costantemente presente. Nelle due scatolette di cuoio sono racchiusi infatti i sostanziali fondamenti dell'Ideale d'Israele, cioè: l'affermazione dell'esistenza e dell'Unità di Dio, l'accettazione delle Mizvoth della Torà, la consacrazione della missione sacra di Israele e la certezza incrollabile di una giusta Provv-

denza Divina vigile sull'Universo e sulle azioni degli uomini. In ogni brano della Torà in cui è menzionata la Mizvà dei Tefillim è inoltre ricordato il più grande avvenimento storico del nostro popolo, cioè la liberazione dalla schiavitù egiziana. Si dà così un valore storico ai doveri ebraici e li si collega direttamente con l'evento più significativo che possa esserci per un popolo: il giorno in cui questo conseguì la sua libertà. Per noi ebrei, poi, la liberazione dall'Egitto ha assunto un significato di particolare valore ideale poichè essa costituisce non solo il ricordo di un grandioso evento passato, ma un simbolo di libertà per tutti i tempi. Quali motivi più ideali avrebbe potuto simbolizzare dunque la Mizvà dei Tefillim? Essi vengono posti sul capo il quale è la sede del cervello, cioè la base fisica dell'intelligenza umana, sul braccio che è il mezzo di ogni azione pratica e dalla parte sinistra in corrispondenza del cuore, comunemente ritenuto l'ispiratore dei sentimenti, appunto per ricordare all'ebreo che ogni suo pensiero, ogni suo sentimento ed azione deve essere conforme alla volontà etica di Dio se si vuole essere intimamente ossequienti ai Suoi insegnamenti. Il rapporto costante dell'azione dell'uomo con la fonte della moralità: Dio, ha trovato una larga eco in tutta la letteratura rabbinica particolarmente in quella Aggadica, cioè in quella letteratura omiletica destinata alla grande massa ebraica affinchè, attraverso la parabola e la leggenda fantastica il popolo assimilasse meglio gli insegnamenti che si voleva loro trasmettere. Così anche per i Tefillim i nostri Maestri elaborarono un'Aggada secondo la quale anche il Santo benedetto sia, mette i Tefillim.

Molti ebrei a torto considerano questa Mizvà e tante altre semplicemente dei formalismi privi di significato senza un reale rapporto con la Suprema Verità spirituale. Tutte le Mizvoth invece concorrono a farci tenere presenti « giorno e notte » — come vuole la tradizione — i doveri della Torà. Questa propose alla nostra coscienza morale delle mètte ideali, ma si rese conto che come ogni mortale abbiamo le nostre debolezze ed i nostri impulsi che non vanno repressi, bensì corretti ed educati; per raggiungere questo fine dunque la Torà ritenne essenziale riempire la nostra vita di quelle forme che — talvolta ingiustamente disprezzate — sono necessarie per ricordare all'individuo i suoi doveri di uomo e di ebreo e gli permettono di esprimere concretamente i suoi sentimenti di devozione a Dio.

Per meglio chiarire il pensiero mi sembra opportuno riferire il seguente aneddoto: « Una donna ebrea aveva un bravo figliolo. Il ragazzo compiuto il 13mo anno di età e il suo Bar-Mizvà, incominciò ad indossare quotidianamente i Tefillim. Un giorno alcuni suoi compagni deridendolo

gli dissero: « Ma cosa è mai questo uso di indossare i Tefillim? Puoi essere ugualmente sincero ed attaccato a Dio, amarlo, senza seguire queste prescrizioni formali! » Il ragazzo subì l'influenza dei compagni ed una mattina si rifiutò di mettere i Tefillim. Sua madre non tentò di persuadere il figliolo a compiere il suo dovere di ebreo poichè egli le assicurava che avrebbe potuto essere ugualmente fedele a Dio e alla Torà senza prendersi il disturbo di assoggettarsi a dei formalismi tradizionali. In cuor suo però la mamma pensava alla maniera per correggere il figlio dal suo errore. Una sera quando il ragazzo venne a darle l'abituale bacio della buonanotte ella lo respinse dolcemente, ma con fermezza, dicensi: " Non è necessario, so che tu mi vuoi bene! " " Ma — replicò il ragazzo — io voglio manifestartelo il mio affetto, mamma! ". Al che la madre aggiunse: " Se tu credi che sia necessario esternare simbolicamente con un bacio il tuo affetto per me, perchè allora ritieni che sia una formalità stare a manifestare attraverso l'osservanza delle Mizvoth il tuo amore verso Dio? »

Questo semplice raccontino ci insegna che l'ideale difficilmente può essere confinato nei limiti della nostra coscienza interiore, ma urge in noi ed ha bisogno di esprimersi in atti concreti, spontanei, se è veramente sentito. Anche la Torà apprezza innanzitutto la spiritualità che informa le nostre azioni, ma altresì, per l'educazione del nostro pensiero e dei nostri sentimenti, in vista del raggiungimento di un fine morale nella nostra vita privata e sociale, ritiene necessaria la manifestazione concreta dell'osservanza religiosa, l'osservanza delle Mizvoth in una parola. Nella cornice del quadro regolatore della vita individuale e sociale dell'ebreo anche i Tefillim occupano un posto di grandissima importanza ed hanno uno straordinario valore simbolico per l'educazione del singolo e della collettività.

LA MEZUZA'

Abbiamo veduto che il fine supremo dell'Ebraismo è di imprimere — attraverso le mizvoth — il suo spirito nella vita quotidiana dell'ebreo. Questo spirito apparirà evidente nel mondo della nostra attività quotidiana se il pensiero, il sentimento e l'azione saranno poste su di un piano morale elevato.

Le mizvoth perciò servono a guidare il senso del divino innato in noi uomini, affinché esso si affermi e penetri nella nostra casa e nei nostri cuori.

Come la Mizvà delle Ziziot (Taled) rappresenta un simbolo da annettere al vestito, come i Tefillim rappresentano un oggetto di manifestazione religiosa che si collega in diretta relazione al nostro corpo, così la Mizvà della Mezuzà è quel segno visibile, che vuol farci avere presenti i nostri doveri ebraici e sociali e che viene collegato alla nostra casa. E' nella Torà che ci viene prescritta la Mizvà di apporre la mezuzà alle porte della nostra abitazione: « E le scriverai (le parole della Torà) sugli stipiti delle porte della tua casa e della tua città ». (Deut. VI v. 9/XI v. 20). Anche per questo dovere la tradizione orale ci insegna la maniera esatta in cui esso deve essere praticato. Su di un pezzo di pergamena di forma quadrata si scrivono, con inchiostro speciale, i due passi della Torà che contengono il precetto stesso della mezuzà, cioè i primi due brani, dello Scemà. La pergamena poi, opportunamente arrotolata, viene inserita in un astuccio di metallo o di altro materiale che viene fissato per mezzo di due chiodini allo stipite di ogni porta di abitazione, alla destra rispetto a chi entra ed all'altezza di almeno un palmo sotto l'architrave.

La ragione che motiva la mizvà della Mezuzà è analoga a quella che informa la Mizvà del Taled e dei Tefillim, cioè: ricordare all'ebreo i suoi doveri verso Dio e verso il prossimo. Anche per la mezuzà — come abbiamo già veduto per i Tefillim — se noi prendiamo in considerazione il contenuto dei due brani delle Torà trascritti sulla piccola pergamena,

risulterà chiaro alla nostra coscienza quanto siano importanti gli insegnamenti di cui la Mezuzà vuole essere il simbolo concreto, da tenere sempre presente quando si sta in casa, prima di uscirne e quando si rientra.

L'ebreo quando esce e rientra nella sua abitazione pone la mano sull'astuccio contenente la mezuzà e, nel compiere questo atto, egli rinnova un ideale giuramento di fedeltà a quei fondamentali principi dell'Ebraismo contenuti nella piccola pergamena, cioè: l'unità di Dio, l'amore che deve legarci a Lui con tutte le nostre facoltà spirituali e materiali, la disciplina delle quali può metterci in condizione di condurre una vita moralmente sana ed aderente allo spirito di santità e di purezza che costituisce uno degli aspetti fondamentali dell'Insegnamento d'Israele (Kedoshim tiù ki kadosh ani Adonai Elochem! Siate santi perchè santo sono Io il Signore vostro Dio!). Inoltre tra i doveri — scritti sulla piccola pergamena — a me sembra che uno assume un particolare valore e significato per l'ebreo che volge gli occhi e il cuore alla mezuzà quando esce e rientra nella sua casa, il dovere, cioè di impartire un'educazione ebraica ai propri figlioli (Veshinantam levaneha! - E le insegnerai (le parole della Torà) ai tuoi figli). Una famiglia ebraica, se vuol essere intimamente ossequiente all'osservanza della mizvà della mezuzà che è attaccata come un simbolo per tutti i componenti della casa, deve essere cosciente che la maniera migliore per assicurare la continuità della tradizione ebraica familiare è soprattutto quella di educare ebraicamente i propri figlioli, affinché essi possano trovare anzitutto nella loro casa il terreno più favorevole a coltivare e sviluppare la loro ebraicità. Quando il capo della famiglia attacca la mezuzà allo stipite della porta di casa, pronunciando le tradizionali parole di ringraziamento a Dio che ci ha prescritto di affiggere questo simbolo religioso, deve avere coscienza che egli non compie un atto di semplice formalismo religioso. Il valore della mezuzà — secondo lo spirito dell'Ebraismo — non è quello che il volgo generalmente attribuisce ad alcuni oggetti di superstizione popolare; essa è bensì un emblema che l'ebreo espone con orgoglio e con la piena coscienza dei doveri che tale simbolo deve ispirare nel suo cuore.

La mezuzà è un simbolo che gli ricorda la nobiltà e la qualità della sua origine etnico-religiosa, che gli suggerisce l'osservanza di quei doveri che possono arricchire la sua vita di un alto grado di elevazione morale e di santità spirituale.

Quelle benedizioni e protezioni che gli individui più semplici credono di poter godere compiendo soltanto l'atto religioso formale di baciare la mezuzà prima di uscire e di rientrare in casa, possono avverarsi soltanto se si osserveranno le norme della Torà, e cioè, se si sarà tenuto

presente — così facendo — il vero senso della Mezuzà. Questa è alla porta per ricordare all'ebreo che egli è un figlio d'Israele, figlio cioè di un popolo che ha aderito fin dalle sue antiche origini, alle norme della Torà che disciplinano ogni istante della vita dell'Ebreo per aiutarlo a raggiungere un alto livello di moralità attraverso la fede e l'azione pratica. Per raggiungere cioè quella mèta a cui Israele tende nella storia in seno alla grande famiglia umana: elevarsi al rango di « Mamlcheth Cohanim vegoi Kadosh — reame di sacerdoti e di popolo santo ».

LO SHABBATH

La Mizvà del Shabbath è una delle più importanti, se non addirittura la fondamentale mizvà che caratterizza l'Ebraismo. Questo dovere è di tale importanza per l'ebreo che viene ricordato ben 12 volte nella Bibbia e trova il suo posto d'onore nel Decalogo. Così è scritto nel IV Comandamento: « Ricorda il giorno del Shabbath per santificarlo. Sei giorni lavorerai ed esplicherai ogni tua attività e il giorno settimo è Shabbath per il Signore Dio tuo: non farai alcun lavoro, tu, tuo figlio, tua figlia, il tuo schiavo, la tua schiava, il tuo animale, il tuo forestiero che abita nella tua città. Poichè sei giorni fece il Signore il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che in essi si trova e riposò nel settimo giorno; perciò benedisse il Signore il giorno di Shabbath e lo santificò (Es. XX-vv. 8-9). Nel V libro della Torà, l'imperativo del Sabato viene ripetuto con qualche variante ed una aggiunta. Tra l'altro è scritto: « ...e ricorderai che schiavo tu fosti nella terra d'Egitto donde il Signore ti trasse con mano forte e braccio disteso, perciò il Signore tuo Dio ti ha ordinato di celebrare il giorno di Sabato ». La mizvà del Shabbath è anche implicita nelle prime pagine della Torà dove è descritta la creazione come opera di Dio la quale culmina con l'istituzione del Sabato.

Da questi e da altri riferimenti biblici è evidente quanto fosse antica e tenuta in gran calcolo l'istituzione in Israele, tanto che essa è elevata a « segno eterno » del patto tra Dio e il popolo ebraico; segno eterno che è uno dei punti più caratteristici dell'aspirazione ebraica alla « Kedushà » « alla santità », a quella santità per mezzo della quale, l'uomo può essere spiritualmente più vicino al Creatore del mondo, elevando cioè sempre più l'azione umana ad un grado di maggiore perfezione. Nello spazio limitato di un capitolo sarebbe impossibile rievocare tutti gli sviluppi che ha avuto il Sabato nella tradizione di Israele; ci soffermeremo quindi a porre in rilievo soltanto le ragioni essenziali che motivano tale istituzione. Per definirle in una forma sintetica — le ragioni che fanno

del Sabato un giorno sacro alla coscienza d'Israele sono essenzialmente ragioni di carattere religioso, morale e sociale. Il Sabato infatti è destinato a ricordarci la creazione del mondo, è destinato alla concessione di un giorno di riposo per tutti ed è infine dedicato al ricordo della classica e prima libertà conseguita nella storia dal nostro popolo: la liberazione dalla schiavitù egiziana.

Con il primo aspetto che motiva il Sabato si è implicitamente condotti alla riflessione sul basilare principio dell'Ebraismo: il Monoteismo, la più originale intuizione del pensiero d'Israele il quale postula e crede fermamente nell'esistenza di un solo Dio creatore dell'Universo, nel quale l'uomo è l'essere più elevato nella scala dei valori creati. Per il secondo aspetto — che è pure intimamente collegato con il significato più profondo del Monoteismo-etico — il Sabato ha un contenuto sociale straordinariamente elevato; si ribadisce infatti un concetto essenziale nell'Ebraismo: «la uguaglianza di tutte le creature umane senza alcuna differenza di classe, di razza, di religione o di condizione sociale. Di fronte a questa istituzione divina scompaiono tutte le differenze che l'uomo stabilisce con il suo prossimo; viene riconfermato perciò il principio della dignità umana: schiavi e padroni, figli e genitori, forestieri ed indigeni del paese, tutti hanno lo stesso diritto nella natura creata da Dio, tutti hanno l'uguale dovere di consacrare un giorno al Signore. In armonia con i precedenti, ci appare il terzo aspetto del Sabato inteso come ricordo della liberazione dalla schiavitù d'Egitto, per cui l'osservanza del Sabato fu concepita come un contributo destinato a tenere vivo l'ideale di libertà e diretto quindi all'elevazione della personalità umana. Proprio a questo significato di libertà, implicito nel concetto del Shabbath, si ricollegano tutti quelli altri istituti sociali per mezzo dei quali l'Ebraismo aspirava a salvaguardare la libertà umana e il diritto all'uguaglianza di tutti i cittadini. L'anno sabbatico, ogni settimo anno, ridava la libertà agli schiavi, rimetteva i debiti di coloro che la fortuna sfavorevole aveva spinto nell'indigenza ed obbligava l'agricoltore a dar riposo perfino alla sua terra. Così pure l'anno del giubileo che — dopo sette cicli di anni sabbatici — ristabiliva l'infranto equilibrio economico tra i cittadini i quali potevano rientrare in possesso della terra che era stata distribuita in retaggio ai loro padri. Il Sabato inoltre è considerato, nella tradizione rabbinica, come il simbolo dell'avvenire messianico, l'età in cui — come dovrebbe accadere in ogni settimo giorno — taceranno le competizioni commerciali, gli odi e tutto ciò che per svariati interessi, contribuisce a turbare la serenità e la pace nei rapporti umani.

M. Hess ha scritto: « Noi ebrei abbiamo recato sempre con noi, fino dall'alba della nostra storia, la fede nell'epoca messianica universale. Essa è enunciata nel nostro culto storico con la festa del Sabato. Nella festa del Sabato prende forma l'idea cioè che il futuro ci porterà un « Sabato della Storia », allo stesso modo che il passato ci aveva recato il « Sabato della Natura », che la storia cioè come la natura avrà finalmente la sua età di armonica pienezza e perfezione. La storia biblica della creazione non è narrata altro che per causa del Sabato. Essa ci dice: Allorchè fu terminata la creazione del mondo naturale con quella dell'essere organico più alto della terra, cioè l'uomo, e il Creatore celebrò il Suo Sabato della Natura, cominciarono da quel momento i giorni feriali della storia, cominciò allora la storia della creazione del mondo sociale, il quale celebrerà il suo Sabato, dopo che sia compiuta tutta l'opera della storia universale, nell'età messianica ». A questa aspirazione messianica, a questo Sabato della Storia, Israele non ha mai rinunciato nella sua secolare speranza. Quanto abbia contribuito il Sabato a mantenere in vita Israele nel suo doloroso andare, è stato efficacemente sintetizzato da Ahad-A'àm così: « Il Sabato ha mantenuto gli ebrei più che gli ebrei non abbiano mantenuto il Sabato ». Quando il popolo ebraico tornerà ad osservare il Sabato nel suo genuino spirito, quando cioè riuscirà a sentire « l'Onegh-Shabbath », la delizia del Sabato che rinnova settimanalmente la vita spirituale dell'ebreo e gli dà coscienza delle sue ideali aspirazioni e della sua fede, allora sarà lecito sperare — da parte di Israele — in un concreto riconoscimento dell'unità di Dio, Creatore ed unico Sovrano del mondo, preludio del giorno luminoso in cui tutti i popoli, nell'Unità del Creatore e delle Sue creature, celebreranno il Sabato dell'Umanità, « il Sabato della Storia ».

LA MILÀH

Tra tutti i doveri che incombono all'ebreo, la mizvà della Milàh è il primo e fondamentale perchè esso condiziona l'appartenenza dell'individuo alla Comunità d'Israele. La circoncisione è infatti la più antica mizvà indicata da Dio ad Abramo progenitore del popolo ebraico ed è noto che il patriarca si sottopose alla milàh all'età di 99 anni e circoncise suo figlio Ismaele che aveva 13 anni ed i suoi familiari. Riguardo alla Milàh nella Toràh si leggono le seguenti parole: « Io sono il Dio Onnipotente, comportati secondo il mio volere e sii integro ed io fisserò il mio patto fra me e te e ti moltiplicherò molto... E fisserò la mia alleanza fra Me e i tuoi discendenti, di generazione in generazione; sarà un patto che voi osserverete... Ogni maschio fra voi sia circonciso, di generazione in generazione ». (Gen. XVIII). Il dovere della Milàh viene pure ripetuto nel III libro della Toràh, il Levitico (Cap. XII, v. 3). Questa mizvàh è di tale importanza per l'Ebraismo che, per il suo adempimento al tempo giusto, si supera ogni limite imposto dallo Shabbath, dal Moèd e perfino dal giorno di Kippur. Infatti quando l'ottavo giorno, termine prescritto per la milàh, coincide con uno qualsiasi di questi giorni festivi, è lecito trasgredire la festività per preparare tutto ciò che concerne la milàh. Per l'ebreo questa mizvàh ha sempre avuto un'importanza eccezionale e la sua mancata osservanza segna periodi di crisi e di incertezza spirituale nella storia del nostro popolo. Più di una volta d'altra parte, sorsero dei persecutori che tentarono di sradicare questa importante tradizione sicchè in periodi di oppressione politica e di intolleranza religiosa non pochi furono gli ebrei che sacrificarono la propria vita per non trasgredire questa mizvàh. I nostri Maestri con la loro fervida fantasia scoprirono che la parola ebraica « Berith », che significa « alleanza, patto » e che indica appunto la Milàh, ha il valore numerico di 612 corrispondente al numero di tutte le altre Mizvoth insegnate al popolo ebraico e si valsero di questa osservazione per porre in rilievo agli ebrei che il dovere della milàh ha

la stessa importanza di tutti gli altri doveri riuniti insieme. Di fronte alla mizv'ah della mil'ah sorge istintivamente il desiderio di conoscere quali siano le ragioni fondamentali che l'hanno motivata e non poche sono state le interpretazioni che ad essa vennero date. Alcune possono definirsi senz'altro arbitrarie, altre invece sembra siano più probabili. Taluni attribuiscono alla mil'ah una utilità fisiologica; indubbiamente la circoncisione ha la sua utilità dal punto di vista igienico ed è risaputo che in America e nel mondo anglo-sassone in genere è divenuta una pratica chirurgica di uso comune, ma per l'Ebraismo non è certo questa la ragione determinante perchè in nessun passo della Tor'ah si attribuisce alla mil'ah un valore igienico o profilattico. E' naturale dedurre quindi che la ragione preminente deve essere di carattere strettamente religioso di cui è difficile afferrarne appieno il motivo logico. Se si vuole perciò tentare una spiegazione, ci sembra naturale cercare di trovarne la ragione soprattutto nelle parole della Tor'ah che abbiamo sopra riportato. Da questa noi vediamo che la mil'ah è indicata come il segno dell'alleanza fra Dio ed Israele. Possiamo dedurre pertanto che la mil'ah debba avere un valore distintivo per l'ebreo, debba servire cioè ad imprimere nell'individuo un segno indelebile della sua appartenenza al popolo di Israele ed essere pure un simbolo impresso sulla persona fisica per aiutare l'ebreo a mantenere le sue caratteristiche originali. Riguardo alla Mil'ah, Spinoza osservava che fin quando i figli di Israele compiranno la mizv'ah della mil'ah non dovranno temere l'assimilazione e riusciranno a mantenere integro anche il loro patrimonio etico-religioso. Se poi consideriamo il valore che attribuirono i profeti d'Israele al termine « circoncisione », per cui essi raccomandano ai loro contemporanei moralmente corrotti di « circoncidere i loro cuori », volendo essi intendere cioè la purificazione dei cuori e degli spiriti, ne deduciamo che la circoncisione doveva essere considerata una pratica che aveva un valore simbolico preciso cioè quello della purezza e della rigenerazione spirituale. La Mizv'ah della Mil'ah ha trovato ormai la sua consacrazione nelle parole della Bibbia ed è stata sublimata dalla tradizione millenaria del popolo di Israele il quale l'ha sempre considerata come la prima, più impegnativa e tempestiva accettazione, da parte dell'individuo, del patrimonio spirituale dell'Ebraismo. Essa effettivamente è stato un segno indelebile di ebraicità ed uno degli elementi che hanno efficacemente contribuito al migliore mantenimento della compagine ebraica.

« Rinnegarlo, sminuirlo significa rinunciare per i propri discendenti all'eccellenza spirituale che si concreta nel termine Ebraismo ».

LE NORME ALIMENTARI

Altre volte abbiamo accennato che è precipua caratteristica dell'Ebraismo tenere in considerazione non soltanto la purezza dello spirito, ma anche quella del corpo, in quanto ambedue questi elementi rappresentano un tutt'uno inscindibile che costituisce la vera sintesi dell'individuo, giacchè il corpo è compagno inseparabile dello spirito. Per questa ragione l'Ebraismo richiede all'ebreo una condotta ed una disciplina di vita che servano al raggiungimento di una meta elevata: la santificazione di ogni atto della vita quotidiana onde attuare una condizione di purezza umana spirituale e fisica. L'imperativo biblico ispiratore di questo programma di santificazione della vita umana è il seguente: «Siate santi perchè santo sono Io, il Signore vostro Dio» (Lev. XIX v. 2), norma equilibratrice della salute del corpo e dello spirito. La Toràh vuole disciplinare all'ebreo l'alimentazione in quanto essa costituisce la parte essenziale dello sviluppo fisico dell'individuo e la purezza fisica è considerata un coefficiente importante alla completa e perfetta realizzazione di quelle mete etiche, religiose e sociali indicate da Dio alla collettività d'Israele. Le prime norme disciplinatrici dell'alimentazione le abbiamo nella Toràh, dove vengono poste delle distinzioni fra animali puri ed impuri (Lev. XX, 25-26), cioè fra animali permessi e vietati all'alimentazione. Come è noto le caratteristiche che distinguono gli animali puri dagli impuri sono le seguenti: i quadrupedi devono essere ruminanti, avere il piede diviso in due e l'unghia spaccata; i volatili non debbono essere rapaci; i pesci devono essere forniti di pinne natanti e di scaglie sulla pelle. Se difettano anche di una sola di queste caratteristiche, proprie alla loro specie, gli animali sono da considerarsi impuri e quindi vietati. Altre proibizioni alimentari vietano di cibarsi di sangue perchè è scritto: «La vitalità della carne è nel sangue...» (Lev. XVII 10) e di cibarsi pure di alcune parti dell'ani-

male che si trovano soprattutto nelle regioni posteriori del suo corpo. In Deut. XII v. 21 viene prescritta la forma di macellazione degli animali puri; macellazione che, in base alla tradizione orale è conosciuta con l'appellativo di « Scechità », termine che può tradursi in italiano: « iugulazione ». E' noto che la macellazione rituale è oggetto di particolari cure e che la persona preposta a questo incarico deve essere particolarmente competente ed in grado di eseguire poi la visita igienica (bedikà) dell'animale macellato. La carne di una bestia macellata secondo il rito ebraico, si chiama « chesherà » = « adatta, permessa »; quella invece macellata diversamente o appartenente ad animale morto in altra maniera, si chiama « terefà », cioè « sbranata » e quindi, per ampliamento di significato del termine tecnico, « proibita ». E' pure abbastanza noto che la carne, prima di essere cucinata, deve essere sottoposta alla salatura (melichà) per liberarla del sangue che essa ancora contiene. Un'altra norma alimentare proibisce di cibarsi contemporaneamente di carne e latte o di suoi derivati. Abbiamo esposto sinteticamente le norme che regolano l'alimentazione dell'ebreo secondo la Toràh, vediamo ora di renderci ragione di esse, per quanto ci è possibile.

Indubbiamente alla base delle norme dietetiche ebraiche vi è un motivo essenzialmente religioso. Non è facile rendersi conto appieno dei molteplici aspetti di questo motivo religioso dominante che presiede alle norme disciplinatrici dell'alimentazione; è tuttavia lecito illustrare di queste norme gli aspetti di vario genere che — a nostro parere — possono giustificare sufficientemente queste caratteristiche pratiche della vita religiosa ebraica e farcene apprezzare il valore. Tra le ragioni che ci sembra meglio motivino le norme dietetiche dell'Ebraismo ne annovereremo talune di carattere storico, altre di ordine morale ed igienico. Tutte le ragioni che addurremo per spiegare queste particolari mizvoth — pur non pretendendo di essere del tutto esaurienti rispetto al complesso della Legge alimentare ebraica — ci sembra tuttavia che siano tra gli elementi che servono a caratterizzare questo aspetto tradizionale dell'Ebraismo e siano coerenti con la restante fisionomia ideologica della Torà. Sarà logico innanzitutto ricercare le ragioni per cui nella Bibbia si fa una distinzione tra animali puri ed impuri e secondo quale criterio. Dalle osservazioni che noi troviamo nel Talmud (trattato di Chullin) sembra che i caratteri anatomici che servono a farci distinguere l'animale puro da quello impuro, provengano dalla natura dell'animale la quale è causa dell'impurità e dei segni che la indicano. Per quanto riguarda i volatili essi sono distinti in puri ed impuri per certe caratteristiche fisiche che costituiscono un evidente indice della crudeltà naturale dell'animale stesso.

Sono considerati infatti volatili impuri tutti i rapaci. Secondo questo punto di vista, dunque, gli animali assurgono a simbolo. La prescritta astinenza dal cibarsi delle carni di taluni di essi sembra che voglia essere un avvertimento morale per far considerare abominevoli, secondo una prospettiva religiosa, quelle forme di crudeltà e violenza proprie di certe bestie. La crudeltà è perciò ritenuta ingiustificabile non soltanto nell'uomo, ma anche nelle bestie. Ci sembra pertanto che, distinguendo secondo questo criterio l'animale puro dall'impuro e proibendo l'alimentazione di quest'ultimo all'ebreo, la Torà — per un fine morale superiore — abbia voluto ribadire la condanna di ogni essere generatore di violenza e di crudeltà. La « scechità » con la sua complessa procedura vuol rispondere a delle esigenze morali di pietà verso l'animale. Questo sistema di macellazione, sia nella sua parte preparatoria, sia nella sua minuta regolamentazione infatti ci sembra sia volta al fine di provocare la morte dell'animale al più presto possibile attraverso il suo celere dissanguamento. Chi esegue la « scechità » deve tagliare insieme alle vene iugulari apportatrici del flusso sanguigno, anche l'esofago e la trachea; se non ha luogo per lo meno la recisione di maggior parte di questi due ultimi organi l'animale non è considerato « cashér » cioè adatto all'alimentazione. Le stesse rigorose norme relative all'affilatura del coltello ci comprovano che la ragione prima della macellazione rituale ebraica è una ragione umanitaria. A questo proposito, nella letteratura rabbinica, i Maestri nel ricercare le ragioni per cui è prescritta la « scechità » degli animali con tutte le relative rigorose regole di macellazione, le fanno risalire al precetto biblico di non provocare dolore a nessun animale e ne deducono che fin dai tempi più remoti la « scechità » era la macellazione più rispondente alla giusta esigenza etica di evitare, il più possibile, sofferenze alle bestie. La stessa proibizione di cibarsi di sangue è evidentemente dettata da un sentimento di rispetto e di pietà per gli animali; pietà e considerazione espresse anche in numerosi precetti zoofili ricorrenti nella Torà. Basterà citare ad esempio il conosciutissimo comandamento relativo al riposo sabbatico delle bestie, disposizione questa che non ha precedenti in nessuna legislazione e che, ancora oggi, non ci consta sia applicato per legge da nessun popolo civile. Che nelle norme dietetiche dell'Ebraismo trovi il suo posto anche un motivo igienico ci sembra indiscutibile se noi riflettiamo al valore della « bedikà », la « visita » cui vengono sottoposti alcuni organi vitali dell'animale macellato da parte dello Shochét e Bodék. Una sia pur minima tara riscontrata nei polmoni dell'animale, è ragione sufficiente per considerare la bestia « terefà » e quindi vietata al consumo alimentare. In tempi passati e recenti non sono

mancate delle dure critiche dirette a sottolineare la « brutalità » della « scechità ». In merito non è stato difficile distinguere quando le critiche, e conseguenti proibizioni della « scechità », fossero mosse da un sentimento di zoofilia. Molti veterinari hanno tentato di dimostrare la « brutalità » della macellazione rituale ebraica, d'altra parte famosi anatomisti, fisiologi e patologi sono d'accordo nel sostenere la « scechità » come metodo di macellazione. Vasta è la letteratura che si è accumulata sull'argomento. In base ad esperimenti fatti sul cervello dell'animale in relazione all'ubicazione della sensibilità al dolore dell'animale, sono stati riconosciuti e confermati dei fatti che, per informazione del lettore, riassumiamo in 6 punti, rilevandoli da un articolo scritto da un esperto in materia (« Scechitàh » del Dr. S. Lieben, contenuto nel volume: « The Jewish Library »).

1) E' stato provato che mediante la « iugulazione » la circolazione del sangue nel cervello cessa, che le cellule più sensitive del cervello vengono private repentinamente di ogni rifornimento nutritivo.

2) E' stato provato che la circolazione del sangue, immediatamente arrestata con la « scechità », cessa anche nei vasi sanguigni non colpiti direttamente e che tale circolazione non viene ristabilita.

3) E' stato provato che quelle parti del cervello accessibili ai metodi di esperimento, perdono immediatamente la loro attività dopo il taglio della « scechità » e non riprendono più.

4) E' stato provato che quando il rifornimento di sangue al cervello di un animale è arrestato per mezzo di una legatura, il cervello viene reso non funzionale; così quando, in tale caso, un animale manifesta movimenti che sembrano provenire da un animale perfettamente normale, questi movimenti non sono coscienti.

5) E' stato provato che se un animale viene slegato immediatamente dopo la « scechità », i suoi movimenti, in quel momento, non indicherebbero alcun grado di coscienza.

6) Le cosiddette « reazioni psichiche » dell'occhio... cessano immediatamente e definitivamente con il taglio della « scechità ».

L'articolo da cui abbiamo rilevato i punti sopra citati è naturalmente accompagnato da una bibliografia dalla quale l'autore ha attinto le relative notizie scientifiche.

Per quanto riguarda il divieto di cibarsi di certe parti grasse dell'animale, una ragione è questa: quando anticamente si offrivano sacrifici nel Santuario, queste parti venivano bruciate sull'altare. La proibizione poi di mangiare il nervo ischiatico, che si trova all'estremità del femore, è in-

vece collegata all'episodio di vita del patriarca Giacobbe, ricordato in Gen. XXXII v. 33.

Questi divieti quindi sembra che siano motivati da ragioni preminentemente religiose e storiche.

In merito alla proibizione di cibarsi di carne e latticini insieme, il divieto è un'estensione dell'antico precetto biblico: « Non cuocere il capretto nel latte di sua madre! » (Es. XXIII, 19 XXXIV, 26 e Deut. XIV, 21). Presso le antiche popolazioni cananee infatti vigeva questa barbara consuetudine. Ad ogni persona dotata di una minima sensibilità non può non ripugnare una simile usanza, tuttavia in tempi primitivi non fu inopportuno il divieto esplicitamente espresso dalla Toràh. I Maestri, più tardi, hanno esteso il divieto fino al punto di proibire di mangiare, insieme a della carne, ogni cosa derivata dal latte. Probabilmente la ragione principale che spinse i Maestri a stabilire questa nuova restrizione alimentare era per dare ancor più al popolo d'Israele una caratteristica di vita diversa da quella degli altri popoli, in considerazione soprattutto della vita d'esilio iniziata e condotta per tanti secoli dal popolo ebraico in mezzo alle più diverse società umane; esilio che poteva compromettere la continuità di certe tradizioni ebraiche rispondenti ad una più complessa ed elevata visione della vita umana.

Inoltre se noi consideriamo il latte — apportatore di vita che sgorga dal seno materno — come simbolo della maternità, e la carne quale simbolo dell'essere animale vivente — creatura di madre —, mi sembra che allora ci riuscirà — con più fine sensibilità — di cogliere ancora una volta attraverso l'irrazionalità della forma religiosa, lo stesso profondo senso di carità e di pietà che è indubbiamente alla base dell'originario precetto biblico e che è pure fondamento di tutta la vita religiosa ebraica e la legge stessa della condotta morale.

Abbiamo dunque veduto che le norme alimentari ebraiche sono impregnate di motivi diversi, cioè: storici, igienici e soprattutto morali; sarebbe tuttavia inesatto affermare che siano queste le uniche ragioni determinanti delle norme alimentari prescritteci dalla Torà. Il fine supremo dell'Ebraismo è quello di moralizzare e santificare ogni azione della vita umana; a questo fine vogliono servire anche le norme dietetiche ebraiche. Se esse possono sembrare di trascurabile importanza a taluni i quali ritengono che quelle menomino l'intima sostanza della religione, siamo certi che apparirà il contrario a chi riesce ad abbracciare l'orizzonte religioso dell'Ebraismo e a comprenderne tutti gli sprazzi ideali che da esso emanano. In merito alle norme alimentari giustamente è stato scritto: « Tenendole in giusto onore Israele non rimpicciolisce la religione, ma

realizza quella che è l'essenza stessa dell'Ebraismo, spiritualizza cioè i più umili e materiali atti della vita, identificandoli con l'atto più elevato, cioè la preghiera, la comunione con Dio ».

Soprattutto alla donna ebrea, che è considerata il simbolo della Casa d'Israele, è affidato l'esercizio fedele di queste norme disciplinatrici della vita ebraica. Se essa riuscirà a santificare la mensa familiare attraverso l'osservanza di queste tradizionali prescrizioni alimentari, essa cementerà ancor più il vincolo che unisce la grande famiglia d'Israele sparsa in tutto il mondo e contribuirà a tener viva la legge dei padri e la coscienza unitaria del popolo ebraico. Dall'osservanza delle regole alimentari ebraiche emana infatti un profumo di religiosità, di vivente pietà e di eterna poesia; « la poesia delle cose che non muoiono e che fanno vivere i grandi popoli ».

IL BETH-HAKKENESETH

La Mizvà del Beth-Hakkeneseth (Tempio) non è un dovere contemplato esplicitamente nella Toràh e la ragione è che il Beth-Hakkeneseth, pur essendo un'istituzione assai antica, risale al periodo in cui Israele già aveva perduto la sua indipendenza politica. E' noto che l'istituto nel quale si accentrava il culto ebraico era il Santuario di Gerusalemme che era la casa dei sacrifici e delle offerte. Tuttavia anche allora il Santuario ebbe la funzione che doveva ereditare poi il Beth-Hakkeneseth, quella cioè di essere il centro, la sorgente e il rifugio della vita spirituale ebraica. La Mizvà del Beth-Hakkeneseth si può considerare quindi non una Mizvà della Torà, ma dei Rabbanan, cioè uno dei doveri istituiti dai Maestri per preservare e mantenere in vita il popolo ebraico privato della sua terra, privato cioè di una vita nazionale e spirituale normale. Leggiamo infatti nel Codice religioso ebraico: lo Shulhan 'Aruch, che è dovere di ogni Comunità erigere un Tempio col fine di assolvere una funzione centrale ed unificatrice nella vita sociale della collettività ebraica. E' molto probabile che la istituzione del Beth-Hakkeneseth, o Sinagoga, come fu poi chiamato, con termine greco, debba attribuirsi ai membri della Grande Assemblea i quali, per primi, predisposero un formulario di preghiere aderente alle esigenze spirituali del popolo ebraico. Dopo la distruzione del Santuario di Gerusalemme, il Beth-Hakkeneseth fu considerato come « un piccolo Santuario », cioè come un asilo, un rifugio per il popolo ebraico lontano dalla sua Patria e disperso in tutti i paesi del mondo. Il Beth-Hakkeneseth ha avuto un'importanza straordinaria nella storia del nostro popolo. Esso è stato sì luogo di elevazione dell'anima ebraica nel suo anelito religioso verso l'Assoluto, ma non è stato mai « la Casa di Dio » nel senso pagano della parola, poichè Dio, per l'Ebraismo è un principio spirituale infinito che supera e trascende ogni cosa limitata nel tempo e nello spazio. Il Beth-Hakkeneseth per noi ebrei ha significato piuttosto — giusta il significato etimologico della

parola — la « Casa di Riunione », « la Casa » della Comunità d'Israele, cioè il luogo ove l'ebreo, nella meditazione della Torà e nell'elevazione del suo spirito, si affacciava all'orizzonte infinito ed eterno dell'Unico ed Universale Iddio. Nei secoli dolorosi della storia ebraica il Beth-Hakkeneseth è stato il monumento visibile che ha espresso di fronte al mondo la vitalità dell'ideale e del popolo d'Israele. In questo « luogo di riunione » i nostri padri hanno tenuta viva la fiamma dell'Ebraismo e, nella lingua dei profeti, hanno trasmesso ai figli un patrimonio di aspirazioni, di aneliti insieme alla nostalgia, ai dolori alle speranze di un popolo che, nonostante tutte le avversità, nonostante l'incomprensione e l'odio cieco degli uomini non ha voluto morire, ma ha bensì alimentato con sacrificio e spesso con il martirio, gli ideali della stirpe. Nel Beth-Hakkeneseth non imperò una casta sacerdotale con i suoi diritti ereditari; esso fu la casa di tutti, « la Scuola » — come ancora oggi è chiamato in molte Comunità ebraiche — sulla cui cattedra saliva ogni ebreo che fosse all'altezza di parlare d'Ebraismo ai propri fratelli, ogni ebreo che fosse in grado di essere « Shaliach-Zibbùr » « rappresentante della Comunità » nel momento della preghiera collettiva, ogni figlio d'Israele che sapesse confortare il suo popolo e sapesse tenere desta la speranza nella redenzione e il sogno messianico di una migliore umanità. Come bene ha scritto D. Lattes: « La Sinagoga creò la religione laica e la cultura popolare; fu il più grande strumento di democrazia e il massimo fattore di progresso; spiritualizzò in atto l'idea di Dio e le costituì per altare il cuore e la mente degli uomini ». Infatti il Beth-Hakkeneseth fu la « Scuola » e la sua arca santa racchiuse il Libro d'Israele e dell'Umanità, Libro aperto ad ogni ebreo e ad ogni uomo perchè ad esso attingesse ed attuasse nella vita sociale gli eterni Insegnamenti del Sinai. Il Beth-Hakkeneseth ha esercitato nella storia d'Israele una funzione altamente educativa ed ha mantenuto vivi i ricordi del passato e le speranze nell'avvenire d'Israele. E' stato la piccola patria del popolo ebraico disperso ed ha mantenuto intatta ed acuita la volontà di resistenza degli ebrei. Come scrisse uno storico, il Morrison: « La Sinagoga fu mirabilmente adatta a favorire e a rendere possibile la diffusione della Legge nell'intera Comunità; certo è assai discutibile se, senza l'esistenza della Sinagoga, che ne rendeva noti e ne teneva desti i doveri nella mente popolare, la Legge avrebbe potuto sopravvivere con così indomita resistenza agli attacchi terribili e ai colpi formidabili che il destino le andava preparando o se vi avrebbe invece dovuto fatalmente soggiacere ». Fu nell'antico Beth-Hakkeneseth che si schiusero le prime conquiste spirituali del proselitismo ebraico. Il Beth-Hakkeneseth — è bene tenerlo presente — fu non

soltanto un'istituzione religiosa nel significato ristretto che si dà oggi a questa parola, « ma fu un'istituzione che abbracciò tutta la vita morale ed intellettuale » dell'ebreo nella Dispersione. Oggi il tempio sta subendo la stessa crisi che attraversano attualmente quasi tutti i luoghi di culto di ogni religione e la ragione essenziale è che gli ebrei hanno perduto il senso reale del valore e della funzione del nostro Beth-Hakkeneseth. Esso oggi è divenuto per lo più luogo di consolazione per i dolenti e centro di occasionali manifestazioni familiari degli ebrei che sentono ancora un tenue legame di appartenenza al popolo d'Israele.

Se gli ebrei torneranno a l'Ebraismo — e s'intenda non tanto ritorno al « luogo di culto » ebraico per ascoltare delle preghiere e dei canti a loro incomprensibili in un ambiente forse apprezzabile dal punto di vista artistico e più o meno favorevole alle esaltazioni mistiche — se il loro riavvicinamento all'Ebraismo significherà cioè ritorno alla conoscenza e all'amore di ciò che rappresenta il pensiero e l'ideale d'Israele, allora il Beth-Hakkeneseth potrà riacquistare nei cuori ebraici la sua vera fisionomia ed esercitare la sua più vitale funzione che è quella di ispirare giustizia e verità, di essere luogo di educazione ed elevazione morale, di ricordare agli ebrei i loro doveri e le loro necessità spirituali. Soltanto se si riunirà nella Sinagoga l'eterno spirito dell'Ebraismo, la Comunità d'Israele avrà assolto veramente la sua Mizvà ed allora tutti i suoi membri ne risentiranno ancora in futuro benefici effetti per la migliore conservazione della nostra vita ebraica.

LA LETTURA DEL SEFER-TORÀ

L'istituzione della pubblica lettura della Torà è una disposizione rabbinica (Takanàh) che la tradizione ebraica fa risalire a Mosè. Infatti nel V libro del Pentateuco noi apprendiamo che Mosè stabilì per la prima volta la pubblica lettura della Torà ogni sette anni « al tempo della remissione » (Shemittà) (Deut. 31-vv 10-13). La tradizione di leggere la Torà dinnanzi al popolo (Hakhèl), oggi è stata ripresa in Erez-Israel dopo un'interruzione secolare. Alcuni anni or sono infatti l'Hakhèl è stato celebrato in occasione di Succot ed avrà, d'ora innanzi, carattere di manifestazione nazionale.

Lo storico G. Flavio in una sua opera (« Contro Apione ») attribuisce a Mosè l'istituzione della lettura pubblica della Torà ogni settimo giorno, quando il popolo, libero da ogni lavoro e quindi scevro da preoccupazioni materiali — nel giorno dedicato al riposo — potesse ascoltare l'insegnamento ed apprenderlo bene, costume questo che « non vediamo sia stato praticato dai legislatori di altri popoli » — osserva G. Flavio — Dal Talmud e da altre fonti apprendiamo che la consuetudine della lettura pubblica della Torà fu ripristinata da Ezrà, il quale stabilì che venisse letto il Sefer-Torà ogni lunedì, giovedì, sabato e nelle feste e mezze feste. Il ciclo della lettura anticamente in Erez-Israel veniva completato ogni tre anni; il nucleo ebraico vivente in Babilonia, invece, completava il ciclo ogni anno concludendo la lettura della Torà in Sceminì-Azzèret e Simhat-Torà. La Torà veniva letta pubblicamente o dal profeta o dal sacerdote o dal re; in seguito la parashà (cioè la serie di brani destinati alla lettura) veniva ripartita tra diversi membri appartenenti alla Comunità. Più tardi, poichè tra i chiamati alla lettura, erano anche delle persone poco esperte del testo, si decise di eleggere un Ba' al Korè, cioè una persona incaricata di leggere l'intera Parashà, pur mantenendo salvo il diritto di chiamata per le diverse persone che « salivano » alla Torà, persone le quali avevano il dovere di recitare delle particolari benedizioni

ancora oggi in uso. E' noto che oggi la Torà viene letta nel corso di un anno ebraico ciclo che si conclude con la festa di Simhat-Torà, giorno di « gioia della Torà »; festa tutta dedicata alla Torà e che si distingue per il fatto che in uno stesso giorno si termina la Torà e se ne ricomincia immediatamente la lettura da capo.

Questa consuetudine significa che Israele non si stacca mai dalla sua Torà nei confronti della quale, per lui, non vi può essere soluzione di continuità perchè soltanto rimanendo ossequiente e sempre attaccato al suo Insegnamento Israele può sperare di alimentare nel suo cuore e realizzare nella vita gli elevati ideali etico-religiosi in esso contenuti.

Da fonti non ebraiche noi apprendiamo che anche gli appartenenti ad altre popolazioni le quali sentivano il richiamo degli ideali umanitari e morali proclamati dalla Torà, si raccoglievano nelle sinagoghe ad ascoltare la parola di Mosè che veniva letta e spiegata ogni sabato.

Da quanto abbiamo sopra accennato se ne deduce che un medesimo intento ebbero le guide d'Israele quando istituirono la lettura pubblica della Torà, cioè un fine divulgativo per l'educazione delle masse in assemblee popolari per educarle alla comprensione delle norme legislative che — come ogni legge civile — costituiscono la base essenziale sulla quale una gente si mantiene in vita e si governa. eduto quale fosse lo scopo che si voleva raggiungere attraverso la lettura e la diffusione della Torà tra il popolo, siamo portati immediatamente a collegare la lettura della Torà ad uno dei doveri fondamentali per ogni ebreo, cioè quello dello studio, dell'approfondimento dell'Insegnamento di Israele. « Vetal-mùd Torà chenèghed cullàm » = « Lo studio della Torà precede ogni altro dovere », così sentenziarono i nostri Maestri, i quali — fini conoscitori dell'animo umano — si rendevano ben conto che la migliore maniera per elevare un popolo consiste nella sua educazione. Per raggiungere questo alto fine le più grandi personalità del popolo ebraico si prodigarono affinchè venisse offerta alle masse la possibilità di udire la parola dell'Insegnamento del Sinai che essi commentavano e di cui interpretavano non soltanto la lettura, ma soprattutto lo spirito. Pertanto è dovere di ogni ebreo non soltanto di assistere alla pubblica lettura della Torà, ma di approfondire settimanalmente il contenuto della Parashà e ciò sempre per lo stesso motivo che presiedette, fin da epoche più remote, l'istituzione della lettura della Torà in pubblico: il fine educativo.

Quando l'ebreo sale alla Torà, dovrebbe avvicinarsi al Sefer non come ci si avvicina ad un testo misterioso, incomprensibile — come purtroppo avviene nella generalità dei casi — ma come ad un Libro la cui parola e i cui insegnamenti siano a lui comprensibili e possano, con la

persuasività e la semplicità che gli sono propri, penetrare nel suo cuore, alimentare i suoi sentimenti morali e rafforzare la sua volontà a perseverare nella fiducia negli ideali divini che devono guidare la vita degli uomini. Soltanto quando ogni ebreo sarà in grado di seguire e di comprendere il senso della pubblica lettura della Torà, sarà lecito sperare in un maggiore avvicinamento del popolo ebraico a quegli ideali di santità, di giustizia, di fratellanza umana e di solidarietà sociale che costituiscono la nota dominante ed appassionata di tutta la Torà d'Israele.

LO STUDIO DELLA TORÀH

Dei Doveri che furono insegnati al popolo ebraico, uno eccelle fra tutti: quello di studiare la Toràh. Si richiede cioè di dedicare un'attività intellettuale rivolta all'indagine e all'approfondimento del patrimonio classico dell'Ebraismo e di tutto il suo ulteriore sviluppo, per educare l'animo ad una cosciente obbedienza a tutti gli altri doveri che, nel loro complesso, costituiscono il nucleo etico-religioso dell'Insegnamento d'Israele.

In due passi del Pentateuco è esplicitamente espressa la mizvàh di studiare la Toràh: in Deut. V-I, dove si dice: «E le studierete e le osserverete (le parole della Toràh) ai vostri figli e ne parlerete».

Maimonide, nel suo *Jad-hachazakà*, nel trattato specifico relativo al *Talmùd-Toràh*, (relativo cioè allo studio della Toràh), là dove accenna al dovere che ha l'ebreo, che non fosse stato avviato allo studio della Toràh già dai genitori, di incominciare a studiare la Toràh da solo, quando ha raggiunto un'età matura da comprendere il valore dello studio, fa un'osservazione al testo biblico sopracitato: «In ogni passo che tratta dello studio e della pratica degli insegnamenti della Toràh noi vediamo che la parola «studio», precede sempre la parola «pratica, osservanza», e la ragione è questa — egli dice — perchè è lo studio che porta all'azione, alla pratica e non viceversa».

In questa osservazione del grande Maestro è contenuto lo spirito dell'Ebraismo stesso che tende a trasfondere il divino in tutta l'azione umana.

I Maestri ebrei meglio di ogni altro hanno sempre sottolineato la necessità dello studio non fine a se stesso, cioè uno studio arido, accademico, che non è accompagnato dalle opere, bensì uno studio che si effonda negli aspri sentieri della vita quotidiana per elevarla e renderla sempre più degna di essere vissuta. Per questo sentenziarono pure i nostri Maestri: «Non esiste alcun dovere che possa paragonarsi per importanza a quello dello studio della Toràh, poichè essa ha diritto di precedenza su ogni mizvàh».

Il pensiero storico moderno ci ha abituato a misurare il valore dei popoli in proporzione al contributo che essi hanno dato al progresso della civiltà. Questo perchè nei riguardi delle creazioni spirituali, la vita dei popoli si riassume soprattutto nella loro cultura, o meglio, la cultura dei popoli appare come la causa finale della loro esistenza spirituale. E' lecito pertanto domandarci, può effettivamente essere la sola cultura la causa efficiente della vita di un popolo? A tale domanda possiamo, senza esitazione, dare una risposta affermativa e l'unico e più singolare esempio che la storia ci fornisce è appunto quello del popolo ebraico. Infatti gli ebrei che tornarono dall'esilio Babilonese, nella seconda metà del V secolo a E.V., poterono ricreare una società governata ed unificata dalla « Toràh ». Fu cioè proprio la Toràh o la cultura ebraica, nel significato più alto del termine, che rese possibile l'esistenza dell'Ebraismo. Così pure quando ad opera dei Romani fu distrutto il centro spirituale della vita ebraica, il Santuario, quando ogni speranza sembrava perduta per il popolo ebraico il quale riprendeva un più lungo e doloroso esilio, la forza che riuscì a tenere unite le membra sparse del popolo ebraico, fu la Scuola, il luogo di studio della Toràh, che Rabbì Jochannan ben Zaccai riuscì a fondare col consenso del dominatore vittorioso.

Con l'Accademia di studio di Javnè, dunque, fu presentata la nuova ancora di salvezza per tutto Israele. Da allora la Scuola divenne il centro di vita del popolo ebraico disperso, fu il focolare dell'Idea di Israele. I Maestri furono i suoi nuovi sacerdoti e la parola di Dio fu la patria vivente del popolo lontano dalla sua terra.

Da allora Israele si è mantenuto in vita ed ha resistito in diaspora, nonostante le più dure persecuzioni, in grazia delle sue glorie e della produzione del suo spirito; in una parola, per la Toràh, per il suo studio e per la sua diffusione.

L'Ebraismo divenne quindi essenzialmente una cultura, un'attività intellettuale e morale.

I Maestri d'Israele ci hanno insegnato che la virtù e l'elevazione fino a Dio possono ottenersi con l'approfondimento di quel sublime insegnamento di amore, di giustizia, di uguaglianza che si chiama Toràh. Per essi il primo dovere ebraico è quello di studiarla ed insegnarla ai propri figli.

Se ogni ebreo rifletterà seriamente all'importanza di questo primo dovere, non potrà non convenire che soltanto attraverso lo studio e la meditazione della Toràh, Israele potrà riacquistare coscienza di sè e del proprio ufficio in mezzo alle nazioni.

IL RICORDO DELL'USCITA DALL'EGITTO

Nessun evento storico ha avuto tanta influenza nella vita sociale e religiosa, nella legislazione del popolo ebraico, quanto quello dell'uscita d'Israele dall'Egitto. Nella Torà il ricordo dell'avvenimento viene segnalato all'ebreo come una vera e propria mizvà; è infatti esplicitamente scritto: «...E osserverete questo giorno per le vostre generazioni come uno statuto perpetuo» (Es. XII, v. 17). Inoltre il dovere di celebrare questa storica giornata viene comunicato con parole analoghe in molti altri passi della Torà. Come accennavamo sopra, l'avvenimento ha assunto tale importanza nella tradizione ebraica che esso acquista grande rilievo, non soltanto come celebrazione festiva in sé, ma anche perchè esso costituisce il tessuto connettivo spirituale di tutto il pensiero morale dell'Ebraismo.

Moltissimi doveri etico-religiosi e sociali ebraici traggono infatti la loro ispirazione e giustificazione proprio dall'uscita dall'Egitto.

Negli stessi 10 Comandamenti il ricordo di questa prima liberazione d'Israele viene associato all'enunciazione del monoteismo assoluto («Io sono il Signore Dio tuo») e, in un'altra versione del Decalogo, viene citato insieme al precetto sabbatico. Troviamo inoltre ricordato l'avvenimento dell'uscita dall'Egitto nel contesto di molte altre prescrizioni della Torà: ad esempio quando vengono prescritte le mizvot relative alle tre grandi feste di pellegrinaggio, alle Ziziot, ai Tefillim e ad altri doveri.

«L'uscita dall'Egitto» viene considerata quale punto di riferimento nella determinazione degli speciali rapporti instaurati da Dio con Israele.

Un altro passo della Torà raccomanda il ricordo dell'uscita dall'Egitto alla meditazione quotidiana dell'ebreo. E' infatti scritto: «...affinchè tu ricordi il giorno in cui uscisti dalla terra d'Egitto per tutti i giorni della tua vita!» (Deut. XVI, v. 3).

Di fronte all'importanza veramente eccezionale e straordinaria di questa ricorrenza, rispetto ad ogni altra festività ebraica, è lecito ricercare le ragioni essenziali che hanno contribuito a dare «all'uscita dall'Egitto»

un posto di preminenza tale da impregnare del suo valore ogni manifestazione della vita e del pensiero ebraico. E' evidente, dal contenuto essenziale della festa di Pesah, che celebra appunto l'uscita dall'Egitto, che è la libertà acquistata dal popolo d'Israele, il motivo fondamentale e la causa prima che dà rilievo d'importanza all'avvenimento storico.

Se poi riflettiamo al fatto che la libertà conseguita da Israele segna, per la prima volta nella storia del genere umano, la conquista della libertà da parte di un intero popolo, noi avremo già un'idea del valore storico-universale dell'uscita dall'Egitto. E' proprio questo straordinario fenomeno di liberazione collettiva che conferisce a quell'evento un carattere di epopea, decisiva per il futuro nazionale del popolo d'Israele; un'epopea feconda per tutti i secoli a venire.

Proprio perchè si resero conto dell'eccezionale fecondità dell'avvenimento che i nostri Maestri affermarono, nell'Aggadà pasquale, questo profondo concetto: « In ogni generazione l'ebreo deve considerarsi come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto »; una frase apparentemente oscura ma in realtà di straordinaria acutezza perchè con essa i Maestri colsero l'eterno valore dell'essere sociale degli individui che compongono un popolo.

In effetti il presente, la realtà di oggi trova la sua prima origine in quello che fu la realtà lontana di ieri e « l'uscita dall'Egitto » fu l'inizio della nostra esistenza di popolo, inizio senza il quale non poteva germogliare tutto il nostro infinito avvenire.

Fu proprio quella lontana libertà, acquistata integralmente con la uscita dall'Egitto, che ci rese degni e preparati a ricevere la nostra Torà; fu questa esperienza di schiavitù che maturò il nostro spirito di uomini e che ci stimolò a lavorare incessantemente per il bene spirituale e materiale nostro e dell'umanità intera.

Israele infatti poteva degnamente predisporre se stesso a creare una società fondata sulla libertà e sulla giustizia proprio perchè egli aveva conosciuto le dure sofferenze fisiche e morali e l'ingiustizia della schiavitù. E' questa infatti la ragione per cui tutte le leggi sociali dell'Ebraismo rievocano al popolo la sua esperienza egiziana, nel cui ricordo gli ebrei dovevano garantire libertà e giustizia non soltanto per se stessi, ma anche per gli stranieri, per gli orfani, le vedove, gli schiavi e per tutti i deboli e gli indifesi che generalmente sono i più esposti ai colpi della malvagità degli uomini.

Ogni qualvolta quindi noi ci allontaniamo dall'osservanza di tutte quelle leggi morali, sociali ed umane, da tutte quelle pratiche ebraiche

che di quelle leggi sono vivente espressione e simbolo, allora noi, implicitamente, neghiamo la prima libertà che acquistammo nell'uscire dall'Egitto. Neghiamo quella prima libertà che ci fu concessa da Dio affinché — attraverso l'osservanza delle norme della Torà — fossimo degni di prendere possesso della nostra Terra, degni di essere — per nostra libera accettazione — « il popolo sacerdote e la nazione giusta »: esempio vivente di una nazione che può raggiungere il più alto livello di civiltà se si fa interprete fedele e realizzatrice delle parole del Sinai.

Ricordare sempre il giorno dell'uscita dall'Egitto nella pienezza del suo contenuto spirituale significa, quindi, non soltanto osservare una mizvà e festeggiare uno straordinario evento storico, ma significa pure avere continuamente presente alla propria coscienza che la libertà deve essere un principio educativo destinato a regolare la nostra condotta sociale; un principio, alla cui luce, la missione storica d'Israele assume un valore eterno nel progresso civile e morale dell'Umanità.

LA MAZZAH

Tra le manifestazioni rituali che distinguono Pesah — festa della liberazione dalla schiavitù egiziana — la mizvâh delle mazzoth è quella che maggiormente caratterizza la ricorrenza. Possiamo senz'altro affermare che questa mizvâh assume una posizione centrale nella celebrazione festiva ed è tale la sua importanza che la stessa festa di Pesah viene definita nella Torâh col termine di Hag-Hammazzoth (festa delle azzime). In Esodo XII v. 15 è esplicitamente prescritto: « Per sette giorni mangerete pane azzimo » e lo stesso precetto viene pure ricordato in altri passi della Torâh. E' noto che il dovere di mangiare mazzoth in occasione della festa di Pesah trova la sua precisa giustificazione in un fatto che ha uno stretto riferimento con il più grande ed antico avvenimento della storia d'Israele: l'uscita dall'Egitto. Quando il popolo ebraico era in Egitto si trovò nella condizione di dover abbandonare il paese quasi improvvisamente, se desiderava riacquistare la libertà sospirata per tanto tempo. Talvolta è doveroso saper afferrare il momento adatto per cogliere la libertà e, gli ebrei, allora, sotto la guida di Mosè, non indugiarono nè tentennarono, ma si accinsero a partire subito. Sappiamo infatti che in seguito all'ultimo flagello che aveva colpito duramente l'Egitto, il popolo ebraico non potè indugiare neanche il tempo necessario per preparare il vettovagliamento che gli occorreva per intraprendere un lungo viaggio; fu costretto, perciò, ad impastare alla meglio il suo pane senza farlo neppure lievitare sicchè dal pane così impastato vennero fuori delle focacce azzime (vedi Es. XII c. 39). In ricordo dunque di questo avvenimento, la Torâh di Israele ha prescritto che ogni ebreo si cibi annualmente — in occasione della ricorrenza di Pesah — di mazzoth e — per estensione dello stesso precetto — non mangi niente che sia lievitato. Quanto sia importante di per sè la mizvâh delle mazzoth, ce lo dimostra il fatto che mangiarne è un vero e proprio dovere per ogni ebreo; egli deve mangiarne almeno la prima sera recitando prima una speciale benedizione.

Inoltre sappiamo che le mazzoth sono elemento indispensabile per svolgere regolarmente la tradizionale cerimonia del Seder che va celebrata con i propri familiari e con gli ospiti nella prima e nella seconda sera di Pesah. E' consuetudine astenersi dal mangiare le mazzoth durante la vigilia di Pesah, per metterci in condizione di desiderare il momento in cui, entrata ormai la festa, se ne possa mangiare liberamente e di buon grado.

Nel V libro della Toràh (Deut. XVIv. 3) la mazzàh viene definita « pane dell'afflizione » e tale appellativo ricorre pure nell'Aggadà di Pesah che viene letta durante il Seder: « Questo è il pane dell'afflizione che mangiarono i nostri padri in Egitto... », così infatti è scritto. Può certamente sembrare un controsenso chiamare la mazzàh, che infine è il simbolo concreto della conquistata libertà, chiamarla dunque, « pane dell'afflizione ». Se pensiamo però alla dura schiavitù cui dovettero sottostare i nostri antichi progenitori per 400 anni in Egitto, apparirà evidente come questo pane, preparato frettolosamente da persone ansiose di lasciare al più presto una terra a loro inospitale, abbia assunto tutte le caratteristiche simboliche di una vita condotta attraverso stenti e dure persecuzioni. Nel Talmud inoltre c'è un accenno al valore simbolico della mazzàh, la quale ricorderebbe — secondo i nostri Maestri — non soltanto il pane dell'afflizione mangiato in dura schiavitù, ma sarebbe altresì il simbolo della purificazione spirituale conseguita da Israele. La mazzàh, in quanto pane privo di lievito, viene preso quale simbolo della buona indole umana, priva di fermenti impuri, anima cioè priva del lievito di ogni odio e rancore. Sicchè l'insegnamento che si ricava da questa poetica fantasia dei nostri Maestri è un appello diretto al cuore dell'ebreo perchè consideri la mazzàh — simbolo concreto della festa — non come una buona occasione per ricordare la vittoria di esseri umani sui loro nemici persecutori, bensì — con il cuore scevro di ogni fermento di rancore e di odio — si considerino i lontani ricordi della conquistata liberazione come una lezione di umanità, come un motivo che spinga a comprendere meglio i rapporti che ci legano al nostro prossimo, come una favorevole occasione per sublimare in un amplesso d'amore ogni eventuale sentimento di odio per i propri nemici. Che sia vera e giusta l'interpretazione che i Maestri seppero ricavare dal simbolo della Mazzàh noi ne abbiamo la riprova nella Toràh stessa, dove l'evento della liberazione dall'Egitto è il motivo che accompagna ogni dovere di maggiore comprensione e considerazione dei diritti umani, motivo che si trasforma in una celebrazione d'amore verso tutti gli uomini con particolare riguardo per i deboli, per gli orfani, per la vedova e per lo straniero.

Quando mangiamo le mazzoth, noi celebriamo Pesah e ripercorriamo così col nostro spirito la storia del nostro popolo per metterci nella condizione di sentire in pieno il significato di quella prima libertà conseguita da Israele. Questo profondo concetto noi lo esprimiamo pure in tutta la nostra vita materiale attraverso un complesso di pratiche e di tradizioni che ci accompagnano durante gli otto giorni della celebrazione pasquale. Per otto giorni infatti mangiamo il « lehem 'oni » « il pane dell'afflizione » e distruggiamo nella nostra casa tutto ciò che è Hamez, tutto ciò che fermenta, quasi per metterci nelle stesse condizioni di disagio in cui si trovarono i nostri progenitori prima di ottenere la libertà. Nella nostra coscienza storica, la tradizione di mangiare mazzoth — per chi sa osservare meno superficialmente il significato dei simboli — sta a ricordare, anche per un'acquisita esperienza di secoli, che la libertà è la ricompensa che spetta soltanto a chi è pronto a mangiare prima « il pane dell'afflizione ».

COME SI FA IL SEDER

« In quel giorno racconterai a tuo figlio dicendogli (questa celebrazione ha luogo) per quello che mi fece il Signore quando uscii dall'Egitto ».

Alla domanda classica del figlio che domanda ragione del significato di Pesah e al dovere che i genitori hanno di rendere edotti i loro figli del valore di questa nostra festa, non v'è cerimonia più adatta del Seder che costituisce la forma più opportuna per educare e destare l'interesse e la partecipazione alla rievocazione dell'antico e straordinario avvenimento dell'uscita di Israele dalla schiavitù d'Egitto. Se il lettore vorrà seguirmi nella descrizione che farò di questa bella cerimonia familiare, forse mi riuscirà ad insegnare ai meno esperti come si fa il Séder e a far intravedere loro alcuni aspetti del profondo spirito etico-sociale che lo pervade.

In occasione di Pesah avremo predisposto una tavola ben imbandita, una mensa apparecchiata in maniera più accurata del solito per accogliere degnamente, nel 1° Moed dell'anno ebraico, la famiglia che si accinge a celebrare nell'intimità della casa la festa della libertà. Su di un cestello o un qualsiasi piatto grande vengono predisposti: 1) Tre azzime speciali chiamate Shimmurim; 2) uno zampetto di agnello arrostito; 3) dell'erba « amara », si sceglie comunemente del sedano, della lattuga o un altro tipo di insalata; 4) il Haroset, che è una composta di frutta; 5) un uovo sodo; 6) dell'acqua salata o succo di limone. Sulla tavola non dovrà mancare naturalmente del vino casher affinché i commensali possano bere i tradizionali 4 bicchieri o bicchierini di vino, dei lumi e dei libri di Aggadà che consentiranno ai presenti di partecipare direttamente alla esecuzione di questa preordinata cerimonia. Ogni cosa ha un preciso valore simbolico destinato alla rievocazione storica dell'antico evento della conseguita liberazione dall'Egitto, mentre il vino e la luce contribuiranno a creare quell'atmosfera di gaiezza e di festa che si addicono in simile occasione. Prima di proseguire nella descrizione del Seder, mi sembra op-

portuno spiegare che la parola « Seder » significa « Ordine » poichè, come si è accennato sopra, tutto si svolgerà secondo un ordine prestabilito, un ordine che ha il fine di celebrare, esaltare la festa e guidare i partecipanti all'approfondimento del significato di Pesah « l'epoca della nostra Libertà ».

Il Seder è forse la più antica cerimonia del popolo ebraico e la sua prima origine la troviamo nel II libro della Torà dove è prescritto il dovere di commemorare ogni anno la liberazione dall'Egitto, con il sacrificio di un agnello per una o più famiglie, i cui membri devono consumarlo tutto senza farne avanzare per il mattino seguente. Nel momento in cui il padre di famiglia, o colui che dirige il Seder, si accinge alla celebrazione, la mensa è trasformata in un altare.

La prima formula che dà inizio alla celebrazione è *Kaddesh*, consacrare, mediante il vino si consacra la gioia della ricorrenza e si ricorda ai presenti che i giorni di festa, la libertà e la sacra riunione familiare ci furono concessi grazie all'amore dell'Eterno che liberò Israele dalla schiavitù e gli concesse poi, con la Torà, un motivo di elezione spirituale.

Urhas: chi dirige il Seder si lava le mani con dell'acqua versatagli da un recipiente predisposto per la circostanza; come in un vero e proprio cerimoniale religioso si vuole assicurare una scrupolosa purificazione che ha il valore simbolico della purezza fisica e spirituale che deve incombere ad ogni ebreo nella vita.

Carpas: si prende del sedano, si intinge nell'acqua salata e si dice una benedizione. Il valore simbolico del sedano intinto, ricorda l'issopo intinto nel sangue del capretto quando gli antichi nostri progenitori segnarono lo stipite delle loro case in occasione dell'ultima dura piaga che colpì i primogeniti egiziani.

Jahaz: si divide in due la seconda delle tre azzime contenute nel cestello ed una metà (l'*afikòmen*) si mette sotto la tovaglia per suscitare l'attenzione dei bambini.

Maggid: si solleva la cestella che contiene gli ingredienti essenziali per la celebrazione del Seder e si inizia la « narrazione ». Questa si apre con un brano introduttivo scritto in lingua aramaica, un brano di particolare valore poichè in esso sono condensate le aspirazioni che sempre dovrebbero animare ogni ebreo e cioè il sentimento della fraterna solidarietà, che qui è espresso con l'invito al povero, al forestiero e al viandante a partecipare alla celebrazione della festa insieme a noi nella nostra casa; e l'invocazione alla libertà insieme alla proclamazione della nostra fedeltà alla terra d'Israele. « Quest'anno qui, l'anno prossimo in terra di

Israele». Un augurio e una speranza che i padri hanno tramandato ai figli per generazioni e generazioni, un augurio che si rinnova particolarmente ogni anno con quell'intensità che gli conferisce il significato della Festa della Libertà. Un augurio che per molti nostri fratelli è stato purtroppo soltanto una nostalgica invocazione, ma che per molti di noi oggi può divenire una realtà.

Si toglie quindi la cestella dalla tavola e il più piccolo della famiglia pone la tradizionale domanda di rito: «Qual è la differenza tra questa sera e tutte le altre?». Con questo particolare cerimoniale di togliere e rimettere sul tavolo la cestella, con le domande che si fanno recitare al più piccino, il Seder ci si rivela una cerimonia profondamente educativa e dotata di tutti quegli accorgimenti pedagogici atti a suscitare l'interesse e l'emotività dei figli affinché in questi sorga quella naturale curiosità che è propria di tutti i bimbi e che li predispone quindi ad apprendere con interessata partecipazione il significato della cerimonia alla quale assistono. Non meno importante è segnalare il brano dell'Aggadà nel quale vengono delineati i 4 tipi di individui e l'ammonimento che se ne può dedurre; cioè che la Toràh quando ha prescritto il dovere per il padre di istruire i figli circa la liberazione dall'Egitto ha avuto presente 4 diversi tipi di figli: l'assennato, lo spregiudicato, il semplice e l'inesperto a formulare domande. In questa celebrazione pasquale che ha valore di rievocazione destinata soprattutto per un fine educativo nei confronti dei nostri figli, i nostri Maestri ci ricordano implicitamente che non è lecito usare uno stesso metodo d'insegnamento poichè non tutti sono uguali per formazione mentale e maturità. Ci si può trovare a dover educare chi è assennato e dimostra una equilibrata saggezza nel porre domande e nella discussione, come invece si può avere a che fare con colui che è animato da pregiudizi verso le cerimonie ebraiche e la Torà in genere. Può d'altra parte capitare di dover educare un individuo semplice ed ignaro di tutto ed allora bisogna sapersi regolare nel fornirgli delle spiegazioni nella forma che più conviene alla sua mentalità, come può invece capitare di doversi occupare di colui che è talmente infantile che non sa neppure porre delle domande ed è allora nostro dovere destare il suo interesse e fare in maniera di invitarlo a riflettere e a porre attenzione a ciò che gli si vuole spiegare ed ai principi secondo i quali lo si vuole educare.

Con uno stile che è proprio dell'Aggadà pasquale e caratteristico dell'interpretazione allegorica ed omiletica dei nostri Maestri, durante il Seder potremo sentire rievocare sinteticamente la storia d'Israele dalle sue prime origini fino al periodo della schiavitù d'Egitto. Se riusciremo a seguire e a comprendere (l'Aggadà) «la narrazione», certamente in

quell'atmosfera familiare, attraverso le domande e risposte che rievocano i dolori del popolo d'Israele, le glorie del suo passato, le sue speranze e la sua fedele aspirazione alla giustizia e alla redenzione, ci riuscirà davvero di rendere vivo ed attuale l'insegnamento dei nostri Maestri: « In ogni generazione ciascuno ha il dovere di considerarsi come se egli stesso fosse uscito dalla schiavitù d'Egitto »; rivivremo nella nostra coscienza tutto il travaglio storico del nostro popolo e sentiremo che noi rappresentiamo un anello della catena delle numerose generazioni ebraiche che hanno dato vita ad Israele. Si rinnoverà così nell'animo nostro il miracolo dell'uscita dalla schiavitù e il nostro pensiero sarà rivolto pure al popolo d'Israele che lotta tuttora per la sua completa redenzione. Riconosceremo allora l'attualità delle seguenti parole dell'Aggadà pasquale: « Poichè non un solo nemico ci venne incontro per distruggerci, ma in ogni secolo tentarono di annientarci ed il Signore Dio ci salvò dalle loro mani ».

Dopo la lettura della I parte dell'Aggadà riprende il cerimoniale:

Rohza e Mozè Mazzà: ci si lava di nuovo le mani e questa volta si pronuncia la relativa benedizione; quindi colui che dirige il Séder spezza la seconda azzima che già è stata divisa in due nel cestello e recita le relative benedizioni.

Maror e Coreh: si distribuisce ai commensali un pezzetto di erba amara intinta nel haroset, a ricordo della vita dura ed amareggiata dei nostri antichi avi in Egitto, mentre l'impasto del haroset vuol simboleggiare il cemento che costituì il loro tormentoso lavoro forzato.

Si giunge così alla X^a formula del Séder:

Shulhan-'Oreh: si serve la cena e si consumano allegramente i cibi che sono stati appositamente preparati per la serata di Pesah.

In merito, all'uso di mangiare uova sode durante il Seder, i nostri Maestri hanno fornito più spiegazioni: taluni fanno risalire questa abitudine al fatto che l'uovo, che è anche simbolo di lutto, dovrebbe ricordarci la distruzione del Santuario di Gerusalemme che segnò la perdita decisiva dell'indipendenza spirituale e politica d'Israele; altri invece sostengono che l'uovo costituisce una sostituzione dell'antico sacrificio di Pesah.

Zafun e Bareh: finita la cena si prende un pezzetto della mezza azzima messa sotto la tovaglia. E' consuetudine che i bambini si appropriino di questo pezzo d'azzima (afikòmen) e non lo restituiscano se non dopo aver avuto un regalo.

Anche questa manifestazione di spensierata allegria cui gli adulti devono dare grande importanza, nei confronti dei piccoli, rappresenta un

mezzo, insieme ai tanti altri che fanno parte del cerimoniale, per tener desto l'interesse dei bimbi e per tenerli svegli fino alla fine del Seder.

Dopo la cena si dice la « benedizione del pasto » (Birhat Hamazon) e si passa quindi all'ultima formula del Seder stesso: *Allel Nirzà*: si cantano cioè i tradizionali salmi di lode, di ringraziamento e di esaltazione di Dio. Si conclude la complessa, originale e festosa cerimonia del Seder cantando alcuni inni tradizionali, tra i quali ricorderemo il famoso *Had-gadià* che costituisce un degno suggello di questa bella cerimonia di Pesah. In questa filastrocca popolare è infatti contenuto un significato tanto semplice quanto profondo; essa costituisce un ottimistico invito a sperare sempre nella giustizia di Dio il quale è infallibile nel Suo giudizio, vigila sulle sorti degli uomini e, più forte di ogni umano potente, presto o tardi interviene a ristabilire l'equilibrio infranto dai malvagi, concede redenzione, dà ad ognuno la ricompensa che merita. Termina così a tarda ora il Seder.

La lettura dell'Aggadà, insieme alla celebrazione del Seder, è una delle Mizvot della Torà e simbolizza per Israele lo stretto legame esistente fra il suo passato, il presente e il suo avvenire sicchè fa di Pesah non soltanto la celebrazione di un evento antico circoscritto nel tempo, ma un evento consacrato al quotidiano ricordo di tutte le generazioni ebraiche secondo l'insegnamento della Torà: « affinché ricordi il giorno della tua uscita dall'Egitto per tutti i giorni della tua vita ».

SHAVUOTH: IOM HABBIKURIM

« Conterai sette settimane... e celebrerai la festa delle Settimane in onore dell'Eterno, tuo Dio... » (Deut. XVI. 9-10). Con queste parole la Torà ci prescrive la mizvàh di celebrare la festa di Shavuoth. Se tentassimo di dare una definizione di questa nostra festa, per comprendere in una unica espressione il valore sostanziale della più importante forse delle celebrazioni commemorative d'Israele, non potremmo meglio definirla che con uno degli appellativi con cui ci fu tramandata nella Torà: « Iom habbikkurim » « Giorno delle primizie » (Num. XXVIII v. 26). Con essa infatti celebriamo il ricordo di due elementi essenziali della vita e della storia umana: le primizie della terra e le primizie della morale. In una felice combinazione questi due elementi si sono congiunti nella storia d'Israele quasi in uno sforzo convergente, per glorificare il frutto di due artefici, l'opera di Dio e l'opera dell'uomo. Nella storia Israele, con geniale concezione, è riuscito ad unire il cielo e la terra, e, con Shavuoth celebra le primizie della terra e le primizie del Cielo, la benedizione della materia e quella dell'Idea. Sono questi i due motivi che innalzano il significato di questa nostra solennità, sono questi i due elementi che si fondono mirabilmente in ogni celebrazione ebraica e che si esprimono in una sintesi eterna anche in Shavuoth. In Shavuoth infatti fu gettata dal Cielo la prima semenza del vero progresso dell'Umanità; fu indicata agli uomini la via da seguire per la perfezione morale, fu insegnato per la prima volta l'amore verso il prossimo, il rispetto del bene e della dignità altrui, i modi infallibili per raggiungere il benessere universale; con i Dieci Comandamenti furono insegnati i costumi onesti sui quali avrebbe dovuto essere costruita la civiltà.

La nazione ebraica, fin dalla sua prima formazione destò il suo spirito e il suo cuore alla natura e fece delle sue feste e solennità anche delle feste agricole, impresse cioè il sigillo della natura, la benedizione della terra, il profumo dei campi rigogliosi per l'opera dell'uomo e per la prov-

videnza di Dio anche nella festa di Shavuoth. Quando Israele abitava anticamente nella sua terra e con il suo lavoro godeva dei frutti che essa produceva, l'elemento della natura si rinforzò tanto nella sua coscienza che il motivo agricolo della festa di Shavuoth ebbe una parte importantissima nelle celebrazioni della grandezza del Signore che aveva concesso la primizia della morale ed elargiva la sua benedizione con i frutti della terra. I nostri padri, in questo giorno, pieni di riconoscenza, portavano al Santuario di Gerusalemme i primi fiori, i primi frutti della loro terra fortunata.

Il ricordo delle primizie della terra offerte al Santuario ritrae i giorni più belli e felici della nostra storia nazionale e religiosa. Nel giorno celebrativo del « Matàn Toràh » della « Rivelazione del Sinai », un immenso movimento di popolo si verificava nell'antica Erez-Israel. Gli abitanti si riunivano nelle città principali, passavano la notte nelle pubbliche piazze e, formando lunghi cortei, con carri addobbati, tra grida di giubilo e festosa allegria trasportavano verso Gerusalemme le primizie della terra. Tutti partecipavano alla gioia d'Israele, confusi in un solo medesimo amore verso Dio che aveva elargito le prime messi morali al nostro popolo. In questa grandiosa celebrazione i lavoratori della terra festeggiavano il tempo della mietitura con tutto il loro essere ed esaltavano e ringraziavano la Provvidenza per la prosperità della terra con l'offerta delle primizie.

Quando Israele andò in esilio dalla sua patria, si allontanò dai suoi campi e dimenticò la bontà del cielo e la prosperità della terra; così il significato della festa di Shavuoth si restrinse e si conservò in una sola forma, non fu altro che « Zemàn matàn Toratenu » Epoca della rivelazione della Toràh ». Pur tuttavia, anche nella dispersione, non cessò completamente il significato agricolo di Shavuoth, non sparì del tutto il ricordo dei campi, il profumo della primavera e della natura. Le case di Israele, i templi e le scuole ebraiche si inghirlandarono di fiori e di prodotti naturali che, con il loro profumo, tennero sempre presente la terra lontana, ma sempre vicina al cuore: « la terra dove fioriva l'orzo, il grano, il fico e il melograno », la terra stillante latte e miele — come l'antica promessa biblica — la terra ove Israele, in perfetta gioia e in libertà salutava il sole del Sinai donando al Santuario la primizia dei frutti del suo lavoro. A questo si aggiunse la lettura del libro biblico di Rut, che trasportava la visione d'Israele agli antichi tempi, ai giorni lontani in cui il popolo ebraico mieteva e raccoglieva le sue messi; a quel mondo passato, mai dimenticato, che destava nostalgia e desiderio di quella terra, di quei campi, di quella vita: di una vita nazionale integra nella sua terra,

sul proprio suolo. Oggi in Erez-Israel, con il ritorno del popolo ebraico alla sua vita nazionale, con il ritorno alla terra e al lavoro agricolo, la festa di Shavuoth va riacquistando lentamente il suo antico e pieno significato. Shavuoth sta tornando ad essere la Festa delle primizie, la festa delle primizie dell'Idea e della terra. Le antiche consuetudini riprendono vita in Israele e i lavoratori rioffrono il contributo delle loro primizie se non al Santuario, che più non esiste, alla Keren Kayemeth le-Israel, al Fondo Nazionale Ebraico di riscatto della terra, affinchè le primizie del lavoro servano alla redenzione del suolo per la vita del popolo, per rafforzare e sviluppare le fondamenta sociali del rinato Stato Ebraico, per attuare un'opera di redenzione e di giustizia sociale. Israele oggi sta ricntrando faticosamente nel solco della sua storia. Tuttavia non è stato trovato ancora il sentiero per il ritorno integrale a tutto ciò che significò Shavuoth per Israele; ancora non è tornata a dominare, nella vita del nostro popolo, la vera festa di Shavuoth nell'interezza e pienezza del suo significato.

Le primizie che oggi si rioffrono non sono che il primo gradino di una scala, ma è lecito auspicare che la prossima generazione o le generazioni che seguiranno, continueranno a salire questa scala per giungere finalmente un giorno a ben festeggiare Shavuoth; per realizzare la Festa delle Settimane che sia la vera sintesi di « Festa delle primizie » poichè, allora, sarà la festa delle primizie del lavoro ebraico e festa delle primizie dell'Idea ebraica realizzate in una società fondata sulla giustizia, sulla fratellanza umana, la libertà e l'uguaglianza; vivente esempio ai popoli di « Mamlechet Cohanim vegoi Kadosh » « Reame di sacerdoti e nazione santa ».

LE SELICHOTH E IL VALORE DELLA PREGHIERA EBRAICA

Se volessimo caratterizzare la « preghiera », o piuttosto la « tefillà » ebraica, credo che non potremmo meglio definirla se non come « preghiera etica ». Nella « preghiera » ebraica infatti l'elemento etico-sociale costituisce il necessario completamento dell'aspirazione religiosa, che non si esaurisce nella liberazione, nella beatitudine e salvezza personale. Nella nostra « tefillà » l'idea della redenzione individuale si trasforma rapidamente in idea di redenzione della collettività ed infine in quella di redenzione dell'umanità.

Le « Selichòth », che costituiscono delle speciali composizioni poetico-religiose che fanno parte del formulario di orazioni (Siddùr) annuali dell'Ebreo, recano in sè le tracce evidenti di quelle caratteristiche che sopra abbiamo detto essere la fisionomia sostanziale della « tefillà » ebraica. Il termine « Selichòth » viene tradotto impropriamente con « preghiere di perdono », mentre per il loro carattere meglio dovrebbero chiamarsi quelle « preghiere di supplica ». Questi componimenti religiosi, espressione di supplica a Dio, sono pervasi da un accorato lirismo. Al rimpianto per l'imperfezione morale dell'individuo si associa, armonicamente fuso, il nostalgico lamento per la lontana patria storica d'Israele, il grido di dolore per le persecuzioni di cui è stato oggetto il popolo ebraico, l'invocazione a Dio perchè aiuti Israele a sopportare la sua vita di travagli ed insieme la speranza indomabile che un giorno il popolo sarà riunito nella sua terra.

V'è un giorno che è particolarmente sacro al cuore delle masse ebraiche: è il giorno del Kippùr, il giorno d'Espiazione in cui, per mezzo della « teshuvà » (il sincero pentimento e lo sforzo di volontà diretto all'azione morale) l'Ebreo ritrova la via, che lo riavvicina maggiormente a Dio e all'Ebraismo. Questa giornata ha un grande valore non soltanto per la costienza individuale, ma anche per quella collettiva. E' una giornata che richiama alla mente un grande evento storico, attraverso il

quale, per la prima volta nella storia della religiosità umana, la Divinità si rivela oltre che come « Supremo Giudice » anche come « Padre pietoso e misericordioso » nei confronti dell'umanità. L'origine delle Selichot risale appunto al primo Kippùr d'Israele, al giorno cioè in cui, dopo che il popolo ebbe commesso il grave peccato d'idolatria costruendosi un vitello d'oro, dopo le « Selichòth », le suppliche di Mosè, Dio perdonò al popolo e ridiede le nuove Tavole della Legge in sostituzione di quelle che Mosè aveva spezzato. Da allora, secondo la tradizione ebraica, nel lasso di tempo che va dal 1° del mese ebraico di Elul, fino al giorno di Kippùr, per un periodo di 40 giorni, nei Templi ebraici vengono recitate quelle caratteristiche preghiere che prendono appunto il nome di « Selichòth ».

Pur esistendo già nella Bibbia dei componimenti che per il loro caratteristico contenuto possono definirsi « Selichòth », questo genere di letteratura poetico-religiosa incominciò a svilupparsi soprattutto nel Medio-Evo. Il tema ricorrente nelle « Selichòth » è infatti la persecuzione, gli orrori dell'esilio, il martirio cui vengono sottoposti gli Ebrei nel corso della storia ed insieme la convinzione che le sofferenze patite fossero dipendenti dal traviamiento morale del popolo ebraico nel passato e nel presente e dall'abbandono dell'osservanza della Torà. Insieme a questi motivi dominanti, nelle « Selichòth » si associava naturalmente anche la descrizione della debolezza umana da una parte e della perfezione divina dall'altra. Questo genere di composizione religiosa si arricchì di motivi esaltanti non soltanto la giustizia di Dio, ma soprattutto la Sua pietà, la Sua immensa bontà e clemenza, in grazia delle quali Egli è sempre pronto ad accogliere chi si pente delle sue cattive azioni. Tutte le « Selichòth » infatti sono accompagnate sempre dalla recitazione dei 13 Attributi Divini che — secondo il racconto biblico — furono indicati da Dio stesso a Mosè.

Man mano che l'esperienza storica del popolo ebraico in esilio andò maturandosi con travagli e nuovi dolori, maggiormente aumentò l'esigenza di esprimere in un'adeguata forma letteraria il dolore e le sofferenze subite e l'invocazione di aiuto all'Eterno. Così le « Selichòth » assunsero sempre più la compiuta espressione della forma poetica propria a tutti gli altri componimenti poetico-religiosi ebraici chiamati « Piiùt », fino al punto di divenire esse stesse delle composizioni poetiche degne — per compiutezza di forma e di contenuto — di essere considerate delle vere e proprie poesie religiose; tanto che la « Selichà » è ormai ritenuta un genere del « Piiùt ». Secondo la consuetudine propria dei rimatori medioevali ebrei, il testo biblico offrì larghissima messe di parole

e frasi per mezzo delle quali il « paitàn », l'autore della poesia religiosa, esprimeva i sentimenti suoi e della collettività ebraica nella « Selichà » che voleva comporre.

Dapprima le « Selichòth » furono istituite soprattutto quali preghiere di circostanza da recitarsi nei giorni di digiuno, poi furono recitate in ogni evento doloroso che capitasse alla collettività ebraica. Come le altre composizioni religiose ebraiche (Piiutim), anche le « Selichòth » vengono distinte, secondo la loro forma letteraria, in « Sheniià » o « Shelishiià », se sono composizioni formate di strofe di 2 o 3 versi; « Shalmonìth », se invece è una poesia composta di strofe di 4 versi (secondo alcuni studiosi si chiamerebbe così perchè ne furono scritte in questa forma per la prima volta da Shelomò b. Jehudà Ha-bavli). Quando in questo genere di composizione furono introdotte delle strofe che si ripetevano come un motivo (refrain), allora la « Selichà » fu chiamata « pizmòn ». Furono considerate inoltre « Selichòth » quelle composizioni in prosa che ritessevano i temi cari alle « Selichòth » in poesia; così pure il « Viddùi » (confessione collettiva dei peccati).

Numerosi furono gli autori di « Selichòth », molte delle quali sono dei veri gioielli d'arte. Fra gli autori basterà citare nomi illustri quali R. Ghereshom « Meor Ha-golà », R. Jechiel b. Avrahàm (tutore del primo dizionario talmudico, l'*Arùch*). Tra i Maestri italiani degni di ricordo: R. Benjamin b. Avraham Anau e R. Kalonimas. Particolare menzione merita il famoso poeta Jehudà Hallevì, il quale in molte « Selichòth » sublimò il suo ardente amore per Sion lontana.

Quello che però più ci interessa puntualizzare è il contenuto delle « Selichòth » poichè e proprio nel loro contenuto che noi vediamo riflesso il carattere etico della « tefillà » ebraica, un contenuto cioè che fa della « preghiera » uno strumento capace di aiutare l'uomo nella sua redenzione interiore e, promuovendo in lui una trasformazione interiore, accosta l'umano al Divino, il finito all'Infinito.

Ciò che merita di essere sottolineato nelle « Selichòth », e che è pure comune a tante altre forme della « tefillà » ebraica, è il valore collettivo di ogni espressione ed invocazione. Difficilmente ci capiterà di imbatterci in frasi espresse al singolare. Anche nella « Selichà » il singolo si rivolge al plurale a Dio e non per il soddisfacimento di bisogni personali, sicchè ogni Ebreo, nel momento stesso in cui prega in mezzo ai suoi fratelli, facendo parte del « miniàn », cioè insieme alle dieci persone, minimo numero indispensabile per simbolizzare una collettività, è sacerdote egli stesso della Comunità. « La tefillà ebraica è veramente la musica che non si suona bene se non con lo strumento a dieci corde almeno » e questa

intima caratteristica della « tefillà » ebraica in generale, vibra particolarmente in tutto il contenuto delle « Selichòth ». Il « Viddùì » stesso (la confessione dei peccati) che è parte comune a tutte le « Selichòth », e che si recita seguendo l'officiante, non è espresso al singolare, ma è composto nella forma al plurale; è cioè espressione « collettiva » dei peccati. Così pure, nelle « Selichòth », si fa spesso appello alla misericordia di Dio verso Israele, ricordando il sacrificio di Isacco, e si ricordano le benemerenze degli antichi patriarchi perchè Dio ne tenga conto per giudicare le nostre azioni piuttosto secondo criteri di pietà che di severa giustizia. Così tutti gli altri motivi che vibrano nel ricordo nostalgico della Terra d'Israele da cui il popolo è lontano, insomma tutta la tematica delle « Selichòth » esprime delle invocazioni rivolte a nome della collettività e non tanto per la redenzione del singolo individuo.

Di fronte a questo fremito della grande invisibile anima collettiva, è lecito ricercarne la ragione. Perchè mai questo? Perchè la nostra « tefillà » deve essere un coro di generazioni, poichè noi dobbiamo risentire in noi stessi la comunione spirituale dei nostri fratelli, la vicinanza dei quali che ci hanno trasmesso questa comunanza spirituale, la identità di aspirazioni delle generazioni che ci hanno preceduto e dei fratelli di ogni tempo e di ogni luogo.

Quando dunque una « preghiera » come quella ebraica, e con essa la « Selichà », per il suo caratteristico contenuto, è espressione dell'anima collettiva, allora essa esercita un altissimo compito sociale. Nell'Ebraismo la « tefillà » non è la voce del singolo che invoca nella solitudine, ma è la voce di ognuno che invoca, per tutti, quei beni che l'individuo isolato si illude di poter desiderare solo per sè: dico, s'illude, perchè nessuno a questo mondo vive solo la sua vita. Inoltre nelle « Selichòth », come avviene in genere anche in alcune creazioni letterarie di altri popoli, vengono espressi i ricordi di quando Israele viveva anticamente libero come nazione nella sua terra o vengono ricordati i crudeli periodi di persecuzione subiti dal nostro popolo durante la sua vita di esilio in mezzo a tutte le genti.

Nelle « Selichòth » si esprime una solidarietà in cui vibra un'armonia destinata a suscitare l'accordo non soltanto tra i credenti di una stessa Comunità, ma tra gli Ebrei di tutto il mondo, tra le generazioni passate e quelle presenti. Anche nelle « Selichòth » noi Ebrei tendiamo ad elevare a Dio non l'anima dei singoli oranti ma l'anima di tutto un popolo. Quando l'individuo ha il senso vivo della sua inseparabilità dalla collettività e dal mondo sociale — come lo dovrebbe avere l'Ebreo che cogliesse veramente in profondità il valore della sua « tefillà » — allora le aspira-

zioni dell'individuo non si dovrebbero limitare soltanto alla sua liberazione, ma troverebbero la mèta dello sforzo di redenzione proprio nella collettività e nell'umanità. Si rifletta ancora al valore collettivo del « Viddùì », ad esempio, e si comprenderà meglio il valore etico della « tefillà » ebraica. Può sembrare assurdo per molti di noi leggere in questa confessione collettiva (Viddùì) taluni peccati che certamente molti individui non hanno commesso. Proprio in questa confessione collettiva vibra il valore etico-sociale. Ognuno di noi infatti è responsabile — in un certo senso — della condotta del compagno in seno alla Comunità d'Israele; ognuno di noi ha il dovere di arginare la rottura e di sanare le deficienze morali che possono comparire in seno alla collettività di cui facciamo parte; ognuno di noi è in parte responsabile del corso generale degli eventi umani, dell'indifferenza del prossimo.

Questo senso di corresponsabilità collettiva così è stato illustrato dai nostri Maestri nella letteratura aggadica: « Quando un Ebreo pecca, tutti ne risentono; ciò può essere paragonato alla situazione di alcuni uomini che si trovano in barca: uno di essi prende un trapano ed incomincia a bucare le assi che si trovano sotto il suo sedile. I suoi compagni di viaggio gli domandano: — Che fai? — Ed egli risponde: — Che v'importa? Io pratico il buco sotto il mio posto! — Sciocco che sei — gli obiettarono — dal buco che tu pratichi penetrerà l'acqua che sommergerà tutti noi ».

Sembra superfluo, dopo questo apologo, illustrare ulteriormente il concetto che abbiamo accennato sopra e che sustanzia il contenuto delle nostre « Selichòth ». Dopo le brevi considerazioni che abbiamo fatto circa il valore storico ed intrinseco delle « Selichòth » e delle « tefillòth » ebraiche in generale, è lecito domandarci: possono quelle assolvere ancora oggi una funzione? Certamente: quella di dare alla nostra vita religiosa una maggiore concretezza. Se però manca la consapevolezza della « tefillà » e del suo valore, si corre il rischio di abbassarla al livello di una espressione di superstizione o di magia col conseguente pericolo di cadere in un vuoto formalismo religioso. Perciò anche quando la « tefillà » — come avviene oggi — è bella e predisposta nella sua formulazione, sarà necessario che ognuno di noi la riviva e la faccia sua nel momento in cui la riesprime. Se il senso delle nostre « Selichòth » e « tefillòth » sarà arricchito dal contributo vivo e sincero dell'animo nostro, allora quelle, che implicitamente ci ricordano pure i nostri doveri di Ebrei e di uomini, possono incitarci a lavorare in senso sociale, possono aiutarci a non disperare, possono confortarci nel dolore ed infonderci una viva speranza nell'aiuto di Dio.

Le « Selichòth » e le « tefillòth » possono divenire una fonte di potenza etica capace di rigenerare la nostra vita interiore e quindi trasformare, migliorare i nostri rapporti con la società. Quando noi chiediamo aiuto a Dio ed auspichiamo l'avvento di un'umanità migliore, se le nostre « Selichòth » non sono un arido e formalistico balbettio, il loro valore tradotto nella vita, significa che ciascuno di noi — attraverso la « teshuvà » (attraverso cioè la effettiva conversione morale) — deve preparare in se stesso questa umanità migliore che noi auspichiamo, significa voler cooperare attivamente affinché si prepari questa nuova umanità. La mèta finale dell'Ideale ebraico è lo sviluppo della coscienza umana per la conquista dei valori morali, cioè la realizzazione del « Regno di Dio » su questa terra, cosa questa che rappresenta il contenuto sostanziale dell'aspirazione messianica ebraica. In questa visione la nostra « tefillà », che è essenzialmente « etica », può spargere ancora nel nostro cuore dei semi fecondi per l'avvento di una migliore umanità.

IL MESE DI TISHRI'

Nel ciclo annuale del calendario ebraico il mese di Tishrì assume una particolare importanza. Infatti nessun altro mese è così ricco di solennità e festività come quello di Tishrì. I nostri Maestri lo hanno definito « Iérach ha-etanim » il mese dei giganti » perchè in Tishrì — secondo la tradizione talmudica — sarebbero nati i Patriarchi. Se ci è lecito far uso dell'espressione in altro senso, potremmo ben dire che in questo mese giganteggiano delle solennità e delle festività che sono così pregnanti di altissimo contenuto etico-sociale che, a ragione, per queste sole ricorrenze, al mese di Tishrì si addice il significato appellativo di « mese dei giganti ». Tishrì, che nella Bibbia è considerato il settimo mese dell'anno in ordine cronologico, rappresenta un degno anello di congiunzione tra i due semestri del calendario ebraico e, da un punto di vista etico-religioso, è una tappa di straordinario rilievo nella quale il contenuto universalistico dell'Idea d'Israele prende le mosse per celebrare in armonica congiunzione le vicende della storia del mondo, degli uomini e d'Israele; vicende sulle quali aleggia immanente l'eterna Energia Divina animatrice del creato e moderatrice delle società umane.

R. Jehudà Hallevà nella sua famosa opera, il Kuzarì, scrive che nella Torà trovano luogo « il timore, l'amore e la gioia »; appunto questi tre sentimenti maggiormente vengono ispirati all'ebreo dalle ricorrenze del mese di Tishrì. I primi dieci giorni del mese, con le solennità di Rosh-Hashanà e di Kippur, favoriscono per lo più il sentimento reverenziale del timore e dell'amore di Dio, pur non escludendo il sentimento di gioia; con la festa delle Succoth infine, dopo che l'animo vi è stato preparato opportunamente mediante la Teshuvà, la conversione morale, il mese di Tishrì reca all'ebreo il « Zeman Simhatenu » « il tempo della nostra gioia ».

Le solennità e le feste di Tishrì costituiscono per noi ebrei delle vere e proprie Mizvoth, cioè dei doveri che, come tutte le Mizvoth, richiedono

l'adesione spontanea e cosciente dell'animo nostro, senza la quale, ogni mizvà sarebbe una formalistica ed insignificante pratica, vuota di contenuto. Ci sembra quindi opportuno soffermarci sulle Mizvoth del mese di Tishrì, Rosh-Hashanà, Kippur e Sukkoth per esaminarle, sia pure brevemente, soprattutto nel loro aspetto etico-sociale.

ROSH-HASHANÀ

« Nel settimo mese, al primo del mese, sarà per voi giorno di cessazione dal lavoro, ricordo di suono, festa solenne » (Lev. XXIII v. 24). Così troviamo espressa nella Torà la mizvà che ha dato luogo alla solennità del Rosh-Hashanà o Capodanno.

La tradizione orale dà un contenuto più chiaro alle parole della Torà scritta e ci insegna che nel mese di Tishrì fu creato il mondo. E' soprattutto in questa motivazione della celebrazione del 1. di Tishrì che s'accentrano e scaturiscono motivi etici di straordinaria elevatezza. Gli uomini generalmente prendono come punto di riferimento della loro vita nazionale o religiosa, un avvenimento che segnò una data importante per la loro origine e per il loro progredire etnico o religioso; Israele, che pur ha sempre difeso e lottato per il suo particolarismo etnico, ha avuto contemporaneamente una visione veramente universalistica della vita.

Il popolo che aveva auspicato gli ideali di giustizia ed amore per una migliore umanità, non poteva prendere come punto di riferimento del continuo alternarsi dei giorni la sua nascita, il giorno in cui egli comparve alla ribalta della storia con la fisionomia di popolo. La sua visione più ampia, più alta che abbraccia nella paternità di Dio, Israele e tutti i popoli, che considera se stesso quale sacerdote degli ideali umani più puri, non lasciò infatti fuori della sua sfera universalistica l'umanità e, con il Rosh-Hashanà, fu fissato dalla tradizione ebraica la nascita del mondo. Israele, con questa sua festa, tornava ancora all'umanità e con lei celebrava le vicende della natura, l'alternarsi delle stagioni, la parola di Dio che imprimeva nel Caos l'ordine, l'armonia, la legge regolatrice, l'energia onde si perpetuasse la vita.

Lo stabilire quale Capodanno il giorno commemorativo (Iom Hazikaron) della creazione del mondo è un indice notevole della sensibilità etica e dell'esperienza monoteistica d'Israele. Secondo l'idea ebraica — per l'uomo, sia esso ebreo che non ebreo — non v'è inizio nella configurazione della realtà se non in Colui che segnò il principio della vita per tutto il creato. Cosa può rappresentare per la coscienza umana una qual-

siasi data nel tempo di fronte all'avvenimento più grandioso che essa può registrare: l'avvenimento che fu il primo in senso assoluto, la creazione del mondo? Tanto elevato è il significato di questo evento, proprio perchè è condizionato da una realtà insuperabile: Dio Il Rosh-Hashanà infatti è destinato a ricordarci che il mondo è stato creato dalla volontà di Dio, il quale governa l'universo con le Sue leggi. Ancora una volta dunque la civiltà d'Israele tocca le vette del sublime e si eterna in questo suo far pernio su un principio umano universale.

Le conseguenze etico-religiose che da questo significato della solennità traggono origine vengono quindi rispecchiate nel contenuto integrale di Rosh-Hashanà che è pure « Iom haddin » « Giorno di Giudizio », intimamente collegata con il significato dell'altro suo appellativo: « Iom Teruà » « Giorno del suono ». Infatti, se noi riconosciamo e proclamiamo Dio come creatore di tutto, dobbiamo santificare le nostre opere e riferirle alle opere perfette di Dio. Nella contemplazione della perfetta creazione di Dio e nel convincimento della Sua immancabile giustizia dobbiamo ripiegarci nel nostro intimo per esaminare la nostra condotta umana e, attraverso l'esame sincero delle azioni che abbiamo compiuto, tenendo presente che al di sopra di noi v'è Dio che scruta nelle nostre coscienze e giudica, dobbiamo prepararci ad un programma di vita migliore per l'anno nuovo. Soltanto se riusciremo ad operare nel nostro intimo una sincera conversione morale, o « Teshuvà », allora potremo sperare nella clemenza del giudizio di Dio. Correggendo gli errori commessi, potremo renderci degni della nostra nobiltà umana, la quale si fonda nella scintilla divina ispirata in noi la quale — secondo la tradizione ebraica — può renderci collaboratori di Dio nell'opera della creazione, scintilla divina che, se noi sapremo usare, potrà darci la forza e la capacità di mutare la realtà per volgerla a sempre migliori fini.

« Iom Teruà » « Giorno del suono » è chiamato pure Rosh-Hashanà perchè in questa occasione si suona lo Shofar le cui note costituiscono per l'anima dell'ebreo un richiamo esterno ad intraprendere la Teshuvà, la conversione intima del nostro animo, processo preliminare indispensabile per il raggiungimento di ogni mèta morale.

KIPPUR

« Nel decimo giorno di questo stesso settimo mese sarà per voi giorno di espiazione, festa solenne, digiunerete... e non farete alcun lavoro in tale giorno: esso è giorno di espiazione per espiare per voi dinnanzi al

Signore vostro Dio » (Lev. XXIII, v. 27-28). Con queste parole ci viene prescritta nella Torà la mizvà che ha dato luogo ad una delle più caratteristiche e sentite solennità d'Israele: il Kippur la seconda solennità di Tishrì. Se nel Rosh-Hashanà domina soprattutto il timore reverenziale dell'uomo verso Dio, nel giorno di Kippur la nota dell'amore si tramuta inavvertitamente in quella dell'amore di Dio verso l'uomo. Nella concezione ebraica, Dio è sì il severo custode dell'ordine morale nell'universo, è cioè Dio di Giustizia, Dio vindice dell'ordine morale offeso, ma è anche Dio di misericordia e di perdono. Nell'ideale d'Israele, e non poteva essere diversamente, Dio è Colui che schiude agli uomini la strada del ritorno, è Colui che accompagna i loro sforzi, che sostiene gli uomini nelle loro lotte per il conseguimento del fine etico. Infine la stessa punizione che Dio infligge ai peccatori non è altro che un mezzo per suscitare in essi il ravvedimento, un mezzo per ridestare la loro buona volontà. Nella Torà v'è un passo magnifico in cui si esalta la funzione del castigo divino il quale è inflitto non per un capriccio insensato di una divinità crudele, ma quale mezzo necessario di educazione, per ridestare i buoni propositi nell'uomo peccatore e per stimolare la sua rinascita morale. E' scritto tra l'altro « ...Imprimi nel cuore che, come un uomo corregge il proprio figliuolo, così il Signore è il tuo correttore » (Deut. VIII, v. 5). Dio punisce l'uomo come il padre punisce il proprio figliolo, per spirito di amore e non di vendetta, per correggerlo, non per avvilirlo inutilmente. Nel giorno di Kippur, in questa giornata dedicata alla purificazione interiore dell'individuo, Dio esercita nei confronti dell'uomo la Sua prerogativa di giudice indulgente. Egli indica al reo la via attraverso la quale può sottrarsi alle conseguenze dei suoi peccati. Nella letteratura rabbinica è scritto: « Fu chiesto al Santo Iddio Benedetto: « Qual è la pena del peccatore? » faccia penitenza e gli sarà perdonato »; è scritto infatti nei Salmi (XXV, v. 8): « L'Eterno è buono e retto: perciò indica ai peccatori la giusta via; indica ai peccatori il modo di fare penitenza ». Quello che Dio chiede a noi uomini è appunto la Teshuvà, « il ritorno », il ravvedimento sincero e quindi la concreta dimostrazione del nostro buon volere. Questo invito alla redenzione che deve essere frutto dello sforzo umano, della buona volontà è il significato più profondo del contenuto etico del giorno di Kippur. Più che una esaltazione delle prerogative della giustizia di Dio, il Kippur è un'esaltazione della libertà umana, della capacità di redenzione che l'uomo reca in sè. Il Kippur, per la sua intrinseca natura, ha quindi — come il Rosh-Hashanà — un profondo valore etico-sociale; un contenuto umano universale che s'inquadra meravigliosamente in quella aspirazione messianica che soltanto

l'ottimismo imperante dell'Ideale d'Israele poteva creare. Un moderno poeta ebreo, D. Frischmann, ha cantato in una sua bella poesia la leggenda del Messia incatenato al trono divino che assiste impotente agli orrori che sconvolgono l'umanità nonostante il desiderio e la capacità che egli avrebbe di salvarla: « Perchè, o Dio — grida il Messia incatenato — mi hai dato quest'anima sensibile ai dolori, alle sventure, al male, questo cuore capace di soffrire cogli oppressi, con gli infelici e poi mi ha legato le mani? Perchè mi hai dato la forza di redimere, il desiderio di asciugare tutte le lacrime, di guarire tutte le fatiche, di consolare tutti i dolori e poi mi hai avvinto in queste catene? Perchè mi hai fatto Redentore e non mi permetti di redimere? ». Ed una voce risponde: « Finchè sorga un'umanità nuova, un'umanità che capisca la redenzione che voglia essere redenta e prepari il suo spirito ad essere redenta. Allora anche tu ti avvierai a compiere il tuo destino e sarai liberato. Allora anche tu ti avvierai a compiere la tua missione e a redimere il mondo ».

Ogni uomo dunque e non soltanto l'ebreo ha in sè la capacità di redimere se stesso. Esiste quindi non soltanto il Kippur di Israele, ma anche il Kippur dei popoli e delle nazioni; non soltanto il Kippur dei singoli individui, ma il Kippur di tutti gli uomini purchè essi sappiano battere i difficili, ma pur accessibili sentieri della Teshuvà.

SUKKOTH:

Quattro giorni dopo la solennità del Kippur viene Sukkoth, la prima delle tre grandi festività ebraiche (Shalosh Regalim), la festa più lieta e più completa che è stata definita con l'appellativo ebraico di « Hag » « la festa » per eccellenza. Nella Torà così ci viene ricordata la mizvà delle Sukkoth: « Al 15 del settimo mese, quando raccoglierete i prodotti della terra, celebrerete al Signore una festa di 7 giorni... Nel primo giorno vi prenderete un frutto di cedro, delle foglie di palma, rami di mortella e salici di torrente... Starete 7 giorni nelle capanne (sukkoth). Ogni nato figlio d'Israele dimorerà nelle capanne, affinchè le vostre generazioni ricordino che nelle capanne io feci dimorare i figli d'Israele quando li trassi dalla terra d'Egitto ». XXIII, 39-40-42).

Dopo il periodo della Teshuvà, attraverso la redenzione dell'animo nostro torna così a sorriderci la vita, ricca di speranze e di promesse. Dopo che si è riconciliato con se stesso e con Dio, ottenendone il perdono, l'ebreo si accinge al raccolto delle oneste fatiche. Come ricorrenza agricola infatti Sukkoth celebra la fine del raccolto dei prodotti della terra

(Chag Haasif). Si chiude così un anno agricolo e se ne inizia uno nuovo. Con riconoscente espressione di omaggio all'Eterno per i raccolti concessi al lavoro degli uomini, l'ebreo invoca da Dio la pioggia nel tempo opportuno perchè la terra maturi per l'anno seguente il seme gettato nel solco dalla mano dell'uomo. Questa esaltazione del lavoro e dell'esistenza di un popolo libero si è conservata nel rituale ebraico di Sukkoth mediante il Lulav che è composto di quattro specie di piante; un cedro e tre rami di palma, mirto e salice di torrente. Il popolo ebraico nonostante l'esilio secolare e doloroso non è mai venuto meno alla celebrazione di questo simbolico rituale che è strettamente connesso con la vita agricola fiorente nell'antica paese di Israele. Anche la celebrazione fedele di questo rito ha contribuito a mantenere vivo nel popolo il ricordo della patria lontana e continuerà a ricordare ad ogni ebreo disperso nel mondo la patria e la libertà di Israele riconquistate, la ritrovata terra del popolo ebraico. In Sukkoth non poteva naturalmente mancare quel contenuto etico che è la caratteristica dominante di ogni Mizvà ebraica. La festa non poteva essere completa se fosse stata celebrata dall'ebreo nell'isolamento della propria famiglia, dimenticando i suoi doveri di fratellanza verso il prossimo. La Succà che ogni ebreo aveva il dovere di costruire per ricordare la vita nomade trascorsa dal popolo nel deserto, doveva accogliere, in una uguale letizia festiva, tutti coloro che vivevano sulla terra d'Israele. Avevano diritto di rallegrarsi per la comune festa non soltanto i ricchi agricoltori ai quali aveva arriso la fortuna nel lavoro e, con essi, la loro famiglia, ma anche tutti coloro che per anormalità di condizioni sociali, potevano essere lontani da una atmosfera di gioia festiva. « ... Gioirai tu, tuo figlio e tua figlia; il tuo servo e la tua serva, il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova che vivono entro le tue porte ». Come in tante altre istituzioni legali ebraiche, anche nella Mizvà di Sukkoth viene espresso dunque un anelito di fratellanza umana che mira ad eliminare o attenuare le miserie e le disuguaglianze sociali. Si comprende perciò meglio perchè nella vita storica dell'Ideale d'Israele, la festa di Sukkoth ha assunto un valore universale ed è assunta a simboleggiare la festa della fratellanza nazionale ed universale. Quando esisteva il Santuario di Gerusalemme, oltre ai normali sacrifici per Israele, durante il Sukkoth venivano offerti pure dei sacrifici a Dio in favore di tutti i popoli della terra per testimoniare il sentimento di fratellanza spirituale che Israele nutriva nei confronti dell'umanità. Nella letteratura profetica inoltre, Sukkoth è indicata come la festa universale di tutte le genti che, nell'avvenire messianico, riconosceranno concretamente, con le loro opere, l'uni-

tà di Dio in tutto il creato e saliranno a Gerusalemme per celebrare l'antica festa ebraica delle capanne (Zacc. XIV-XVI).

Purtroppo l'umanità è ancora lontana dalla mèta vaticinata dai profeti d'Israele, ma nel processo storico ideale indicato al popolo ebraico, Israele, con l'esempio di una vita elevata dal punto di vista etico-sociale, può contribuire, attraverso l'osservanza della Torà, alla realizzazione di quelle mète morali che costituiscono il contenuto sostanziale di tutte le mizvoth dell'Ebraismo. Non a caso il secondo giorno di Sheminì Aze-reth, la festa che conclude il ciclo delle ricorrenze di Tishrì, si chiama « Simhat-Torà » « Gioia della Torà ». In questo giorno Israele termina la lettura annuale della Torà che subito ricomincia a leggere per simbo-lizzare l'eterno attaccamento del popolo ebraico all'Insegnamento del Si-nai. Soltanto attraverso l'osservanza delle norme etiche della Torà infatti Israele può adempiere quella elevata funzione sacerdotale che gli fu af-fidata da Dio per il bene suo e dell'umanità.

Queste dunque sono le Mizvoth che nel mese di Tishrì Israele com-pie, redento ogni anno dalla Teshuvà e riconsacrato dalla autunnale Festa delle Capanne che nel suo profondo e complesso significato etico, sostiene ed allietta la sua vita e gli rinnova il desiderio e la speranza di una mi-gliore umanità.

LO SHOFAR

Diverse sono le spiegazioni scientifiche o pseudoscientifiche che gli studiosi di storia delle religioni hanno dato ricercando l'origine e il valore dello Shofar. Prescindendo da queste teorie, più o meno accettabili per noi ebrei, qui descriveremo quale è il valore simbolico di questo caratteristico strumento di manifestazione religiosa nella tradizione d'Israele, la quale sola riesce a dare un vivo contenuto etico alle forme rituali ebraiche.

La Mizv'ah dello Shofar è esplicitamente espressa per la prima volta nella Toràh: « Parla ai figli di Israele e di' loro: nel settimo mese, nel primo giorno del mese avrete un giorno di riposo, una commemorazione a suono di tromba, una santa convocazione » (Lev. XXIII v. 24) ed inoltre: « Nel settimo mese, nel primo giorno del mese avrete una santa convocazione, non farete alcun lavoro; sarà per voi giorno del suono (dello Shofar) » (Num. XXIX v. I). Da questi due passi della Toràh noi rileviamo che l'uso dello Shofar è una delle caratteristiche essenziali della festa di Rosh-Hashanà, la festa del Capodanno, dedicata al rinnovamento spirituale dell'ebreo. Il suono dello Shofar costituisce infatti il punto centrale della Tefillà di Rosh-Hashanà. Molte parti della liturgia di questa giornata si riferiscono direttamente al cerimoniale del suono dello Shofar. In uno dei piutim (poesie religiose) più caratteristici della festa, precisamente nel piut « Adonai bekol shofar » viene ricordato che la redenzione d'Israele sarà celebrata col suono dello Shofar.

Inoltre, sempre nello svolgimento della Tefillà di Musaf del Rosh-Hashanà, il suono dello shofar è parte integrante di tre momenti culminanti della suddetta preghiera; dopo ognuno di questi tre momenti viene emesso un complesso di suoni che prende nome, il primo, di Malkuiot e che ha il valore di riconoscimento di Dio come Signore e re del mondo; il secondo di Zihronot, cioè ricordo del patto stabilito da Dio con Israele e ricordo della pronta obbedienza e fiducia di Abramo quando gli fu ri-

chiesto da Dio di sacrificare il suo unico figlio, Isacco; il terzo, infine, Shofaroth, che ribadisce il precetto di usare lo Shofar in questo giorno festivo.

Da quanto abbiamo sopra accennato è evidente che diversi sono i valori simbolici dello Shofar, infatti esso è in relazione con la festa di Rosh-Hashanà che è il giorno in cui particolarmente l'ebreo rivolge il suo cuore al Creatore del mondo, ne riconosce la Sua regalità nell'Universo, opera magnifica della Sua bontà. L'ebreo nell'intimo del suo cuore sottopone a revisione il suo operato durante l'anno trascorso e, nella certezza della giustizia e della clemenza di Dio, promuove nella sua coscienza quel ritorno sincero, la Teshuvàh, che dalla cattiva strada percorsa può ricondurlo sul retto sentiero. Speranza dunque di redenzione e di perdono in sincerità di propositi.

Per quanto riguarda il valore del suono dello Shofar, altamente significativo è poi il ricordo del sacrificio di Isacco, che, più propriamente, secondo me, dovrebbe chiamarsi per il suo significato morale e religioso, il sacrificio di Abramo. Infatti se il sacrificio del piccolo Isacco non fu effettuato, quello di Abramo incominciò a delinarsi fin dal momento in cui il povero padre ode il comando di Dio di sacrificare il suo unico figlio e si appresta ad esaudirlo. Ed è proprio questa rassegnata ed indefettibile fiducia del nostro primo patriarca in Dio che la tradizione associa al significato dello Shofar, il quale deve essere simbolo di grande fede in Dio da parte del popolo ebraico, fede nella Sua giustizia, nella Sua bontà e clemenza verso l'umanità traviata, fede intramontabile nella redenzione. Il corno di montone di cui è fatto lo shofar, si ricollega al predetto sacrificio di Isacco in quanto, come è noto dall'episodio biblico, fu il montone ad essere sacrificato in vece di Isacco. Il grande Maestro e filosofo Maimonide, nel suo Mishnè Toràh così interpreta il suono dello Shofar (Hilcoth-Teshuvàh III - 4): Esso (lo shofar) dice; « o dormienti, destatevi dal vostro sonno; o voi che siete immersi in letargo, svegliatevi, scrutate le vostre opere e pentitevi; ricordatevi del vostro Creatore, voi che dimenticate la verità eterna per interessi contingenti e trascorrete la vita in opere vane e senza profitto; scrutate nelle vostre anime e migliorate la vostra condotta e le vostre azioni; abbandonate ciascuno di voi la malvagia via e il pensiero disonesto ».

Lo shofar, quindi, è considerato per il suo originario valore storico e per il suono caratteristico che esso emette, come un coefficiente valido ad influire notevolmente sull'animo del credente, affinché questi sia stimolato a compiere quella indispensabile opera di introspezione e di valutazione sincera ed obiettiva della sua condotta morale onde ritrovare —

in contrizione — quella forza morale necessaria a riportarlo sulla strada dell'onestà e quindi della redenzione. Lo Shofar viene suonato pure a conclusione della giornata del Kippur quale auspicio di conseguita redenzione da parte della Comunità.

Non staremo a dilungarci sugli usi che si fece dello Shofar nelle diverse circostanze storiche della vita del popolo ebraico, come per l'incoronazione di un re o in occasione di eventi luttuosi e gioiosi o come squillo d'allarme per richiamare il popolo alla battaglia; ricorderemo soprattutto che questo strumento accompagnò la prima grande redenzione spirituale di Israele e di conseguenza dell'Umanità, cioè la rivelazione del Sinai. Nella Toràh poi il sinonimo di Shofar, cioè la parola Iovèl, diede il nome ad una delle più geniali istituzioni sociali dell'Ebraismo: l'anno giubilare, per cui ogni cinquantesimo anno, al suono dello Shofar, veniva ristabilito l'infranto equilibrio economico e sociale tra le classi del popolo e veniva proclamata la liberazione degli schiavi.

Secondo la tradizione ebraica, inoltre, lo Shofar farà risuonare le sue note gravi e solenni nel giorno della completa resurrezione nazionale ebraica e, nei giorni a venire, saluterà il sorgere dell'alba messianica per l'umanità travagliata, il giorno cioè, in cui questa avrà ritrovato la via della fratellanza umana ed avrà riconosciuto Dio, come è venerato da Israele, quale l'unico Signore dell'Universo. Così « il suono dello shofar riporta nel meraviglioso passato d'Israele e anticipa il suo ideale futuro, e nello stesso tempo diventa un appello al ricordo e alla speranza ». Una voce antica dunque destinata all'introspezione per il rinnovamento della nostra vita spirituale, un ammonimento all'osservanza dei nostri doveri ebraici ed umani per servire un nobile passato e un futuro sublime.

LA FESTA DI HANUKKA'

La mizvà della Hanukkà, cioè l'accensione della tradizionale lampada di Hanukkà, è legata ad uno dei più fulgidi episodi di eroismo e di resistenza del popolo ebraico.

Gli uomini giustamente onorano ed esaltano l'eroismo per la patria, per la libertà, per un ideale. Per questa ragione negli annali della storia d'Israele la lotta che si combattè contro l'assolutismo politico di un regnante ellenista, ha assunto un valore imperituro divenendo simbolo e nobile testimonianza di sacrificio e di martirio per affermare contro tutto e contro tutti una concezione ideale della vita umana.

Dopo la morte di Alessandro Magno il suo vasto impero si divise.

Mentre Seleuco, generale del grande Macèdone, si proclamava signore della Siria, dell'Asia Minore e della Mesopotamia, la terra d'Israele diveniva preda di Tolomeo, un altro generale che si era assicurato la dominazione dell'Egitto.

Ancora una volta, come ai tempi dei Faraoni e dei potenti re Assiro-babilonesi, la Palestina diviene l'anello di congiunzione e il terreno di rivalità tra due grandi potenze, tanto che ora fa parte del Regno Ellenistico d'Egitto, ora di quello Siriaco.

Quando Antioco II, il Grande, caccia gli Egiziani dalla Palestina, questa diviene la sfera d'azione del dominio dei Seléucidi, i più appassionati fautori dell'ellenizzazione sia pacifica che violenta dell'Oriente. Tutta la regione che circonda la Giudea subisce così un processo sempre più intenso di ellenizzazione.

La lingua, il commercio, i costumi greci attraversano l'Oriente e ne abbattono i vecchi confini: la Grecia si appresta cioè a ridurre l'Oriente a sua unitaria e culturale creazione.

Anche nella terra d'Israele il processo di ellenizzazione diviene man mano sempre più intenso. Alcune classi sociali del popolo ebraico, sotto la stringente pressione della nuova forza politica, e, per interna decaden-

za, vengono attratte e tentate dagli aspetti più materialistici dell'insidia ellenica nel paese. Specialmente gli elementi appartenenti alla classe aristocratica vengono allettati dalle emozioni, dai piaceri, dall'eleganza del vestiario, dai teatri, dalle rappresentazioni popolari, dalle gare ginniche; ma il processo d'imitazione non rimane allo stadio esteriore ed inoffensivo, diviene lentamente, ma inesorabilmente, una vera e propria assimilazione della morale.

Spettò così alla Terra d'Israele, assai più che gli splendori della cultura, sperimentare l'Ellenismo quando assunse una delle più violente forme di proselitismo.

Fu allora che avvenne la reazione e la piccola Palestina si oppose fieramente, con tutta la sua forza, all'invadente religione dell'Olimpo per difendere i suoi valori minacciati.

Dopo che era salito al trono di Siria Antioco IV, autodefinitosi Epifane, cioè « l'Illuminato », e chiamato volentieri dal popolo con l'epiteto di Epimane — « il pazzo », la reazione politica assunse caratteri così violenti ed esasperanti che non tardò a scoppiare la rivolta del popolo ebraico il quale insorse a difesa di ciò che costituiva il senso della sua vita interiore.

Il tiranno ellenista, con l'aiuto di una classe di rinnegati, violentò Israele nelle cose che più gli erano care: sotto pena di morte proibì agli ebrei la santificazione del Sabato e di altre feste ebraiche, proibì l'esercizio di importanti precetti religiosi vietò lo studio dei libri sacri dell'Ebraismo e ne ordinò la distruzione. Giunse perfino a profanare il Santuario di Gerusalemme — centro della vita spirituale ebraica — facendovi erigere il simulacro di Giove Olimpico. Nell'anno 167 a.E.V., per la prima volta, furono offerti nel Tempio di Gerusalemme dei sacrifici alla divinità pagana.

Se non pochi furono i deboli che piegarono il capo e l'animo sotto la veemenza dei colpi dell'oppressore, molti furono tuttavia coloro che affrontarono il martirio per assicurare imperitura vita agli ideali ebraici.

Sono ormai personaggi leggendari nella storia del martirologio ebraico: Eleazar, vecchio di 90 anni, che preferì la morte piuttosto che trasgredire — sia pure in apparenza — un precetto religioso dell'Ebraismo; Hannà, l'eroica e dolorosa madre che, dopo aver assistito al martirio dei suoi sette figli, si tolse la vita. Ma gli ultimi sospiri dei martiri sembravano trasformarsi in tuoni forieri di un temporale non lontano. Offesi nella loro dignità umana anche gli uomini divennero leoni ruggenti, ed un popolo, che pur sempre aveva preferito rifuggire dalla guerra, in quel periodo, divenne un popolo unito e cosciente della lotta che intrapren-

deva, fu pronto a difendere la sua Idea e la libertà di vivere secondo le sue concezioni spirituali. Nel momento del tremendo pericolo la coscienza di un popolo, educato per secoli dai suoi Profeti e dai suoi Maestri secondo un sistema di vita fondato sulle norme morali della Bibbia, affermò la sua volontà di resistenza all'ideologia pagana profondamente diversa dai suoi ideali.

La rivolta scoppiò violenta — nel 165 a.E.V. — a Modin, un piccolo villaggio montano vicino a Gerusalemme.

Narra il libro dei Maccabei che Mattatia figlio di Johannan, sacerdote della famiglia degli Asmonei, respinse indignato l'invito degli emissari reali che proponevano proprio a lui — persona ragguardevole e stimata da tutti nel paese — di rinnegare pubblicamente la fede dei suoi padri. Fu Mattatia che diede inizio alla rivolta chiamando alla riscossa i suoi concittadini. Da allora tutti gli oppressi fanno alleanza, tutti coloro che non avevano smarrito la coscienza del proprio essere si raccolgono sotto il vessillo degli Asmonei.

Quando muore il vecchio sacerdote è suo figlio Jehudà che prende il comando dei combattenti il cui numero aumenta di giorno in giorno: egli martella incessantemente le truppe dell'invasore e le sconfigge dopo una dura guerriglia ed aspri combattimenti.

Il 25 del mese ebraico di Chislév dell'anno 164 a.E.V. gli ebrei poterono restaurare il Tempio profanato; di qui derivò il nome della festa, Hanuccà, cioè restaurazione e purificazione delle cose sacre. Vuole la tradizione che un'ampolla d'olio puro, che di solito serviva a far ardere la lampada davanti all'ara del Tempio per un solo giorno, questa volta bastasse per otto giorni. In omaggio alla tradizione, ma soprattutto per ricordare le gloriose vittorie dei Maccabei — gli eroi che guidarono la rivolta contro l'invasore ellenica, nelle case ebraiche e nelle Sinagoghe di tutto il mondo, si accendono per otto giorni i lumi di una lampada tradizionale, assolvendo così alla mizvà della Hanukkà. La festa di Chanuccà celebra non soltanto la purificazione contro i nemici esterni, ma anche contro i nemici interni. Celebra infatti la lotta vittoriosa della maggioranza contro una minoranza potente che, per mantenere i propri privilegi sociali, non esitò a sacrificare i genuini valori spirituali della sua gente. Secondo questa prospettiva possiamo dire che quella lotta segnò la vittoria del principio democratico sopra quello aristocratico.

Le luci della festa di Chanuccà risplendono da ventun secoli, ogni anno, per commemorare il primo serio tentativo storico effettuato da un popolo per difendere il diritto di vivere e di governarsi secondo i propri ideali ed aspirazioni. Per questo — nel suo umano significato — Chanuccà non

soltanto ha un carattere nazionale, ma ha pure un valore universale, poiché, più che celebrare la conseguita indipendenza di una nazione, esalta il diritto alla libertà di tutte le nazioni e condanna ogni sistema di governo che pretenda fondarsi sull'intolleranza politica e spirituale. Israele, allora, « difese il principio secondo il quale in ogni società eterogenea la funzione dello Stato è quello di conglobare e non di sottomettere le culture che entrano a far parte della sua compagine ».

Per quanto quella lotta, combattuta più di duemila anni or sono, fosse ispirata ad una situazione propria ad un solo popolo, essa era gravida di conseguenze universali. Infatti se il popolo ebraico avesse ceduto allora alla violenza e alla persecuzione del monarca ellenista, avrebbe chiuso la sua storia nel II sec. a.E.V. e l'ideale monoteistico — succube del paganesimo — non avrebbe conquistato gli spiriti dell'Occidente.

Le fiammelle di Chanukkà, dunque, illuminano la resistenza di un popolo che, insidiato dalla tirannide, custodisce il fuoco dell'Idea e della fede e trasmette, intatto, agli uomini il tesoro morale e spirituale della Bibbia; un popolo che si rifugia sulle montagne per difendere i suoi ideali di vita e prepara il suo riscatto col sacrificio e con il martirio.

In questi lumi brillano non soltanto le vittorie degli eroi Maccabei, ma la passione di tutta una gente che, insieme al suo sacrosanto diritto alla vita e alla sua autonomia spirituale, difese soprattutto — per se stessa e per l'Umanità — la sostanza del suo ideale etico-religioso: l'unità di Dio e l'unità del genere umano.

ROSH HASHANA' LAILANOT

Come diverse altre mizvoth dell'Ebraismo anche quella di Rosh-hashanà lailanoth (Capodanno degli alberi) può trovare la sua piena e completa esplicazione soprattutto in seno ad una società ebraica che viva liberamente sulla sua terra. E' infatti scritto nella Toràh: « Quando verrete in Erez Israel planterete ogni genere di albero da frutto... », I nostri Maestri, fini interpreti del pensiero e della vita ebraica, hanno tradotto questo imperativo biblico nell'istituzione della gentile e significativa ricorrenza del Capodanno degli alberi. Rosh-hashanà lailanoth fu stabilito dalla Scuola di Hillel per il 15 di Shevath soprattutto quale punto di riferimento per la prelevazione delle decime dei prodotti. Tutti i frutti che erano maturati prima del 1° di Shevath dovevano infatti essere considerati appartenenti all'anno precedente, mentre quelli maturati dopo questa data dovevano considerarsi appartenenti all'anno seguente; si poteva così corrispondere regolarmente le decime dell'anno stesso in cui era maturato il prodotto. La scelta della data cadde sul 15 di Shevath perchè in questo periodo dell'anno in Erez-Israel si conclude la stagione delle piogge, gli alberi schiudono al sole le prime gemme e sembra quasi che si ridestino le forze fisiologiche delle piante. In Erez Israel questa data infatti costituisce un vero e proprio periodo di transizione dall'inverno alla verdeggiante primavera, la natura rinasce a nuova vita e i primi fiori, le tenere erbe che spuntano nei giardini, negli orti e nei campi coltivati testimoniano l'inizio di un nuovo ciclo dell'anno agricolo. Il popolo ebraico ha avuto sempre vivissimo il senso della natura che si trasforma per il provvidenziale alternarsi delle stagioni e, come ha dato rilievo al carattere agricolo delle tre grandi festività storiche di Pesah, Shavuoth e Succoth, come ha saputo comprendere il linguaggio delle piante e degli alberi fino al punto di arrivare ad identificare la vita dell'uomo con quella delle piante (Ki adam 'ez hassade = poichè l'uomo è come l'albero del campo), come ha paragonato l'Insegnamento d'Israele, la Toràh, ad un albero che dà

vita, così non altrimenti poteva solennizzare il rifiorire della natura e dell'albero — che di questa è la più completa espressione simbolica — dedicando alle piante una speciale giornata che segnasse quasi l'inizio dei primi susulti della feconda vitalità del mondo vegetale. Meglio non poteva essere definita questa rinascita della natura che con l'appellativo di Capodanno degli alberi.

Può sembrare strano che questa ricorrenza non abbia acquistato nessun significato strettamente religioso espresso in un particolare rituale; se tuttavia si considera che la visione ebraica della vita è animata da un forte senso unitario dell'uomo e della natura, sicchè la terra non è considerata l'indifferente ribalta sulla quale l'uomo svolge i suoi normali compiti, ma è bensì l'espressione della volontà e della potenza divina la quale offre all'uomo la possibilità di godere dei suoi benefici a condizione che egli faccia della sua vita un esercizio di vissuta moralità come Dio stesso insegna (Se voi darete ascolto alle mie mizvoth... Io darò la pioggia alla vostra terra a suo tempo, in autunno e in primavera e tu raccoglierai il tuo grano e il tuo mosto, e darò erba nella tua campagna per il tuo bestiame, e mangerai e ti sazierai, (II° brano dello Shemà), se si rifletterà a tutto questo, allora si comprenderà meglio il valore del Capodanno degli alberi e si coglierà più facilmente il senso profondamente religioso di questa significativa ricorrenza ebraica.

Fin dagli antichi tempi in cui il popolo ebraico viveva libero nella sua terra, dove c'erano fiori, alberi, frutta che nell'alternarsi delle stagioni confortavano l'onesta e semplice vita del contadino donandogli alimento e godimento di vita, Israele ha compreso, amato la poesia dei campi e l'ha cantata nella sua migliore letteratura. Questo filiale sentimento per la sua terra Israele l'ha proiettato anche nella consolante ed idilliaca speranza messianica: l'era di pace e di serenità descritta ed auspicata dai Profeti, i giorni in cui tutte le piante, quasi partecipi della conseguita evoluzione morale dell'umanità potrà vivere tranquillo sul proprio suolo, « seduto ciascuno sotto il suo fico e all'ombra della vite, in pace... ».

Valore della celebrazione nella Diaspora

Quando gli ebrei furono cacciati dal loro paese, il senso reale di questa festa andò naturalmente perduto, tuttavia il suo significato si è mantenuto in vita fra i figli del popolo disperso durante tutto il secolare esilio. Il ricordo di questa umile e significativa ricorrenza ha così illuminato annualmente i giorni oscuri di un popolo che, per due mil-

lenni lontano dalla sua terra e dal lavoro dei campi, non ha cessato mai di auspicare il giorno in cui Israele sarebbe tornato a vivere una vita libera sui suoi campi, all'ombra di piante coltivate e curate dall'assidua fatica del lavoratore. In tutti i paesi della dispersione gli ebrei, abitassero nelle fredde regioni dell'Europa settentrionale o in paesi a clima più mite o tropicale, hanno celebrato fedelmente il 15 di Shevath quale Capodanno degli alberi, hanno festeggiato cioè il periodo in cui iniziava la primavera in una terra lontana, ma viva nella coscienza d'Israele, un paese dove il sole brillava e dove gli alberi incominciavano a coprirsi di foglie. Se era impossibile per gli ebrei dispersi celebrare la festa secondo la tradizione piantando alberi e seminando fiori e teneri arbusti, essi esprimevano tuttavia il loro nostalgico attaccamento ad Erez Israel lontana, mangiando i frutti che sono caratteristici di questo Paese.

Anche attraverso questa festa venne così mantenuto saldo il vincolo con una terra viva nella fantasia e nei cuori ebraici perchè era "la terra santa" celebrata cantata ed esaltata nei testi sacri della Tradizione e della letteratura ebraica. Con il ritorno del popolo ebraico alla terra dei Padri, Rosh-hashanà lailanoth ha riacquisito il suo completo e più reale significato poichè l'antica speranza, che è stata alimentata nei paesi più diversi, ha trovato le vie della realizzazione nel riconquistato paese d'Israele. E' stata soprattutto una conquista pacifica per opera dei coloni ebrei che, verso la fine del secolo scorso, salirono in Erez Israel. Essi, compresa l'importanza dell'agricoltura e del rimboschimento per un paese, intrapresero una dura opera di redenzione del suolo divenuto infruttuoso per un secolare abbandono. Parchi, viali, boschi e foreste, i segni più evidenti della rinascita di una pacifica ed attiva società ebraica, hanno cambiato e migliorato la fisionomia di un paese la cui popolazione oggi ha riacquisito un senso attuale e concreto della vita vissuta a contatto immediato della natura. Con la rinascita della Terra d'Israele per la dura quotidiana fatica dei haluzim (dei pionieri) è così rinato ad una vita normale un popolo che ha sempre compreso il valore della piantagione degli alberi per la vita e l'avvenire di una terra; è risorto un popolo che è tornato a risentire e riapprezzare il profondo significato che ha l'identificazione della vita dell'uomo con quella delle piante. In una terra rifioriente con gli alberi che recano ombra e frescura dove prima era sabbia e rocce, il popolo ebraico, rinato alla vita come la natura che ha saputo ridestare da un profondo letargo, sente profonda e completa la gioia e l'entusiasmo della celebrazione del Capodanno degli alberi e della periodica rinascita della natura.

«...col profumo dei campi rifiorirà un popolo misero — come erba fresca fioriranno le ossa che risecchirono...». Così ha cantato un moderno artefice della rinascita ebraica, Ch. N. Bialik; l'aspirazione del poeta, la speranza e il sogno della redenzione di cui egli è stato efficace interprete per il suo popolo, oggi si sono finalmente avverati.

In occasione di Tu bishvath (così viene comunemente chiamato il Rosh-hashanà lailanoth, appunto perchè cade il 15 di Shevath) ogni bimbo e giovane in Erez Israel oggi non solo celebra questa bella e poetica ricorrenza, ma la vive piantando alberi nel Paese. Viene così riconsacrata in letizia e rinnovata speranza l'antica mizvà della Toràh: «E quando arriverete nel Paese, planterete ogni genere di alberi...».

LA MEGHILLA' DI ESTER E LA FESTA DI PURIM

« La lettura della Meghillà di Ester — scrisse il Maimonide — è una mizvà positiva istituita dai Soferim e tutti, uomini e donne, hanno il dovere di osservarla ». E' noto che il libro biblico di Ester o Meghillà, come è più comunemente conosciuto, è la fonte dalla quale i Maestri dell'Ebraismo hanno derivato l'istituzione della gioiosa ricorrenza di Purim. Per rendersi conto di quanto grandi siano stati l'apprezzamento e la considerazione dei Maestri del Talmud per la festa di Purim, le cui vicende costituiscono uno dei più importanti fatti storici tramandatici dalla Bibbia, sarà sufficiente ricordare quanto i nostri stessi Maestri affermarono: « Quando anche fossero abolite tutte le nostre feste, quella di Purim non sarà mai abolita ». Come vedremo questa asserzione trova il suo fondamento logico proprio nel significativo valore del Purim per tutto il popolo d'Israele. Questa nostra festa, più di ogni altra, è affidata alla strepitosa allegria, alla gioia spensierata e costituisce per i bambini ebrei una delle mete annuali che più eccitano la loro puerile fantasia desiderosa di giuochi, di gaiezza e di tutto ciò che ha sapore di fiabesco. Se le vicende che hanno dato luogo al Purim sono oggi trasfigurate in un'atmosfera carnevalesca e gli antichi protagonisti della storia a molti possono apparire evanescenti per lunga distanza di tempo e quasi soltanto un festoso ricordo della fanciullezza, la vicenda storica — che ben potrebbe figurare in una raccolta da « Mille e una notte » — ha assunto un valore eterno nella drammatica storia del popolo ebraico. Dalla Meghillà di Ester infatti scaturisce un insegnamento al quale è doveroso porre attenzione e che, almeno in occasione di ogni ricorrenza di Purim, è necessario ravvivare, mettere a fuoco nella nostra coscienza poichè, come avviene generalmente ad ogni uomo, troppo spesso e facilmente noi releghiamo gioie e dolori nell'intimità più nascosta del nostro animo e li dimentichiamo.

I fatti che sono descritti, con fine arte narrativa, nel rotolo biblico di Ester sono vicende che risalgono al V sec. a.E.V. Nei pochi capitoli che compongono la Meghillà si racconta del fastoso banchetto organizzato dal re persiano Assuero (che alcuni storici identificano con il re Serse I). Si racconta inoltre del ripudio della regina Vashti; della giovane e bella ebrea Ester che, celando la sua nascita ebraica, riesce ad ascendere alla dignità regale divenendo moglie del monarca persiano; dell'odiosa calunnia di Aman, ministro del re e il conseguente decreto reale contro gli ebrei; l'interessamento di Ester — dietro sollecitazione del cugino Mordehai — presso il re a favore del numeroso nucleo ebraico vivente in Persia; l'annullamento dell'iniquo decreto di sterminio e la fortunosa ascesa di Mordehai al posto del primo ministro Aman. Questi dopo aver tirato « a sorte » (Pur = sorte, e di qui il nome di Purim) per fissare il giorno del progettato sterminio degli ebrei, viene invece condannato per la malvagia congiura ordita ai danni di una popolazione innocente.

Dietro questi fatti — apparentemente di scarso rilievo — esisteva una reale situazione ebraica abbastanza grave poichè il nucleo ebraico di Persia, che fino allora doveva aver goduto uguaglianza di diritti civili in quell'ospitale Paese, ad un certo momento, per una ragione che non è motivata da una seria causa, vede compromessa la propria situazione sociale e minacciata la sua stessa esistenza.

D'un tratto gli ebrei sentono addensarsi sulle loro teste le minacce di un insorgente antisemitismo che, allora, si chiamava Aman. Sembra che la reazione antiebraica di costui fosse determinata da suoi rancori personali verso l'ebreo Mordehai. La storia di allora si è ripetuta infinite volte per Israele; dall'antico Faraone fino al moderno e più crudele suo collega Hitler, sempre noi ebrei, quando siamo stati lontani dalla patria d'origine, abbiamo dovuto subire le accuse, le minacce, i terrori di tutti gli Aman che hanno rattristato la nostra vita. I colpi infertici dalla malvagità umana, in tutti i tempi, hanno trovato ancor più facile bersaglio sul popolo ebraico quando esso si è trovato fuori della sua terra e quando nel suo seno si sono verificate defezioni e vili rinuncie. Allora, in Persia, la reazione di Aman fu vinta soprattutto perchè ci fu un Mordehai che seppe persuadere Ester ad intervenire; quella Ester che pure è il simbolo dell'ebreo assimilato che in un primo tempo sembra voler anteporre la propria salvezza a quella del popolo a cui appartiene, proprio come ogni ebreo assimilato che vuole scindere la sorte della sua persona da quella del resto del popolo di cui fa parte. Lo stesso Mordehai che, quando consigliò Ester a presentarsi quale candidata al trono di Persia, le aveva suggerito di non rivelare la sua identità ebraica, nel momento del peri-

colo sente rivibrare nel suo cuore il sentimento della solidarietà per i suoi fratelli che stanno per essere travolti dall'ingiustizia e dall'odio di un persecutore. Con animo risoluto Mordehai si rivolge alla regina Ester perchè faccia uso della sua elevata posizione sociale per ottenere la revoca della sanzione ufficiale alle persecuzioni contro gli ebrei. Nelle prime risposte di Ester noi vediamo profilarsi chiaramente il carattere dell'ebreo assimilato il quale sembra dire: «è preferibile che io salvi la mia vita piuttosto che preoccuparmi dei miei fratelli», ma alle parole energiche e dignitose di Mordehai che l'ammonisce: «Non ti illudere di sottrarti al destino che colpirà tutti gli ebrei. Se tu, in un momento come questo, rimani silenziosa ed inerte, qualche sollievo, qualche via di salvezza verrà agli ebrei da un'altra parte; ma tu e la casa di tuo padre sarete perdute», a queste parole, dunque, Ester comprende che una sola è la via da seguire, la via che le impone di affrontare gli eventuali pericoli con dignità e fermezza. A questo punto Ester si cinge di quell'aureola che la tradizione ebraica ha saputo tributare al suo vero fascino di donna ebrea, che è pronta a fare il proprio dovere e a tentare la salvezza dei suoi fratelli a costo di qualunque pericolo. Ester assume così ancora a simbolo, ma stavolta a simbolo dell'ebreo assimilato che compie la sua Teshuvà e ritorna così all'Ebraismo nell'attimo in cui riacquista coscienza della propria dignità umana e fede nella Provvidenza di Dio. E' questo risveglio della coscienza che conferisce ad Ester il suo vero fascino, la sua vera bellezza, poichè non per la sua bellezza fisica, non per la sua regale ascesa al trono noi ebrei ricordiamo questa nostra eroina, ma soprattutto per la sua riconquistata bellezza morale. «Per questa ragione soltanto Ester è giunta fino a noi e porta nelle case d'Israele ogni anno il sorriso della sua umana e fraterna regalità».

Il libro di Ester che noi leggiamo in occasione del Purim esprime dunque con semplicità, ma pur con tanta forza drammatica, l'eterna vicenda che simboleggia la vittoria d'Israele contro i suoi persecutori ogni qualvolta questo ritrova la coscienza del suo essere e la fede in Dio. Ai nostri tempi la storia di Purim può recarci ancora un messaggio di attualità in quanto si rivolge soprattutto a coloro che si sono estraniati dal nostro popolo e li invita a ritornare effettivamente nelle file di Israele e a far uso, quando è necessario, delle loro capacità intellettuali, della loro posizione ed autorità sociale, delle loro possibilità economiche per contribuire alla salvezza e al consolidamento del rinnovato popolo ebraico.

Ogni ebreo può sempre attingere ispirazione al profondo contenuto della storia di Purim per rinforzare la propria coscienza ebraica ed essere sempre pronto, particolarmente nei momenti che maggiormente esi-

gono l'unità e il concorso di tutti, a ritrovare nel proprio animo quella fiducia in Dio, quel sentimento di solidarietà ebraica e quella spontaneità di sacrificio che costituiscono le migliori garanzie per la salvezza ed il progresso di Israele.

Soltanto con una salda coscienza storica e con la generosa, comprensiva solidarietà di tutti i membri del popolo ebraico sarà possibile, con l'aiuto di Dio, ricostruire Israele e dargli la forza spirituale e materiale per opporre sempre una volontà di vita e di strenua resistenza agli Aman che purtroppo si presentano periodicamente sul nostro orizzonte storico.

E' dunque per noi ebrei una mizvâ leggere la Meghillà di Ester e con essa celebrare il Purim, ma — come per ogni mizvâ — ancor più doveroso è comprenderne l'intimo significato e dedurre, fino alle sue ultime conseguenze, quelle considerazioni che, tradotte in azione, valgano a migliorare noi stessi, il nostro popolo e, con esso, l'umanità alla quale apparteniamo.

LO SHEKEL

In una delle Parashiot, brani biblici, che si leggono nel Sabato precedente il mese di Adar e che dà al Sabato stesso il nome di Shekalim, è contenuta una mizvà, quella dello Shekel, che ha un valore storico antichissimo. Questo precetto è stato osservato dal nostro popolo per molti secoli e, ai nostri tempi, con il sorgere del moderno Sionismo, ha assunto una forma nuova pur conservando inalterato il suo contenuto profondamente spirituale. Che cosa era lo Shekel? Leggiamo nel II libro della Torà le seguenti parole: «L'Eterno parlò a Mosè e gli disse: Quando farai il censimento dei figli d'Israele, ognuno di essi dia (una moneta) in riscatto della propria persona... Il ricco non dovrà dare di più della moneta, cioè di mezzo siclo, nè il povero dovrà darne di meno» (Es. cap. XXX vv. 12-15). Questo mezzo siclo anticamente era un contributo che doveva servire per le necessità del Santuario, quando si dovevano offrire dei sacrifici a nome del popolo. Il ricco non doveva dare di più del povero affinché quello non vantasse un maggior privilegio nella cura della cosa pubblica. A proposito vogliamo rilevare che l'Ebraismo ha sempre sottolineato il valore morale dell'offerta che ha la stessa importanza di fronte a Dio, sia essa quella più cospicua del ricco, sia quella più modesta del povero. Ognuno è obbligato a compiere il proprio dovere e a contribuire secondo le proprie possibilità, tuttavia il valore del sacrificio e della devozione di ognuno è uguale dinanzi al Signore. Nel passo sopracitato poi ci sembra che la Torà, esigendo la stessa entità di contributo per il Santuario, abbia voluto appunto maggiormente significare che il contributo del povero e del ricco per la cosa sacra e collettiva ha la stessa importanza morale e la stessa nobiltà ideale.

Quanto valore si sia dato al tributo dello Shekel ce lo conferma la storia che testimonia il perpetuarsi di questa mizvà attraverso i tempi. La mizvà dello Shekel infatti nel periodo pre-monarchico e monarchico è stata più o meno osservata in Israele. Inoltre, il fatto stesso che i reduci

dall'esilio babilonense tornassero a contribuire lo Shekel al II Santuario di Gerusalemme, ci sembra una prova che precedentemente questa mizvâ doveva essere di pratica comune e ben radicata presso le masse del popolo ebraico. Questa offerta aveva un netto carattere democratico e nel trattato talmudico di *Menahot* noi possiamo riscontrare che perfino i Cohanim, i sacerdoti, i quali generalmente erano esenti da ogni tassa e contributo in quanto non possedevano beni fondiari, non erano tuttavia esenti dal tributo dello Shekel. Sembra che talvolta lo pagassero anche i minori di 13 anni che pure non sono tenuti all'osservanza delle mizvoth; in casi del genere però era il padre che pagava finchè il figlio non avesse raggiunto l'età in cui era obbligato alla personale osservanza di ogni mizvâ. Il pagamento annuale dello Shekel per il Santuario di Gerusalemme aveva luogo generalmente tra il 1. e il 15 di Adar e chi non pagava entro l'anno era obbligato a contribuirlo doppio nell'anno seguente. Dopo la distruzione del II Santuario naturalmente si cessò di pagare lo Shekel individuale a Gerusalemme, ma — secondo alcuni storici — si continuò a devolverlo per le necessità dell'Accademia di Studio esistente a Javnè la quale aveva ereditato ed esercitava quelle funzioni spirituali che prima erano accentrate nel Santuario di Gerusalemme.

Dallo storico G. Flavio apprendiamo che quando l'imperatore Vespasiano decretò che gli ebrei pagassero lo Shekel a favore della divinità pagana venerata a Roma (Giove Capitolino), il popolo ebraico si assoggettò al pagamento di un doppio Shekel per non venire meno a questa mizvâ che impegnava simbolicamente la partecipazione democratica di tutta la massa alla vita spirituale e nazionale del popolo d'Israele. E' noto che per alcuni secoli ci furono dei veri e propri inviati di Sion che avevano l'incarico di raccogliere questo contributo presso tutte le Comunità della Diaspora. Infine quando il decreto di Teodosio II (429 d.E.V.) vietò agli ebrei la contribuzione dello Shekel, questa mizvâ perdette la sua caratteristica di tributo annuale regolare, tuttavia non scomparve completamente come pratica di vita ebraica. Presso quasi tutte le Comunità ebraiche infatti divenne consuetudine offrire lo Shekel annualmente sotto forma di denaro corrente nei diversi paesi di residenza degli ebrei; la somma che veniva così raccolta era distribuita ai poveri della Comunità la sera di Purim. Pertanto giustamente si può dire che « la tendenza unificatrice ebraica ha trovato nello Shekel la sua adeguata espressione; lo shekel divenne il legame unificatore che teneva assieme le forze nazionali e religiose e per secoli legò la Diaspora alla Palestina ».

Quando il moderno Sionismo schiuse un nuovo orizzonte alle masse ebraiche riaccendendo la speranza del ritorno a Sion, lo Shekel ac-

quistò il valore simbolico di contributo e di adesione personale al movimento di rinascita della Terra dei Padri. Con l'acquisto dello Shekel infatti veniva ridata ad ogni ebreo la possibilità di partecipare democraticamente alla redenzione nazionale del popolo ebraico in Erez-Israel. L'Organizzazione Sionistica Mondiale, il Movimento che ha coordinato gli sforzi dell'Ebraismo mondiale in questi ultimi 50 anni e che ha contribuito decisamente alla fondazione dello Stato d'Israele, ogni anno emette lo Shekel. Tutti gli ebrei che hanno coscienza del valore della ricostruzione ebraica che si va attuando nel Paese d'Israele hanno perciò il dovere di acquistarlo affinché possano influire democraticamente — attraverso i loro delegati che li rappresentano al Congresso Sionistico Mondiale — a quell'elevata opera di ricostruzione d'Israele che è la premessa necessaria per un completo risorgimento spirituale di tutto il popolo ebraico.

Così, anche attraverso l'osservanza della Mizvà dello Shekel, il passato del popolo ebraico va riallacciandosi naturalmente al rinnovato presente d'Israele.

Acquistando lo Shekel, ogni ebreo può contribuire ad una delle più grandi mizvoth della nostra generazione: la completa attuazione di quel programma sionistico che — attraverso la diretta e democratica partecipazione del popolo ebraico — vuol rimettere Israele nella condizione di riprendere quegli slanci di giustizia sociale e di ideali umani a cui già anticamente si levò il genio del nostro popolo.

I N D I C E

PREFAZIONE	<i>Pag.</i>	5
— Cosa rappresenta la Bibbia per noi	»	7
— La Mishnà	»	10
— Il Talmud	»	15
— LE MIZVOTH: Il Talled	»	20
— I Tefillim	»	23
— La Mezuzà	»	26
— Lo Shabbath	»	29
— La Milàh	»	32
— Le Norme Alimentari	»	34
— Il Beth Hakkeneseth	»	40
— La lettura del Sefer-Toràh	»	43
— Lo studio della Toràh	»	46
— Il ricordo dell'uscita dall'Egitto	»	48
— La Mazzà	»	51
— Come si fa il Séder	»	54
— Shavuoth: Iom Habbikkurim	»	59
— Le Selichot e il valore della Preghiera ebraica	»	62
— Il mese di Tishrì	»	68
— Rosh Hashanà	»	69
— Kippur	»	70
— Sukkoth	»	72
— Lo Shofar	»	75
— La festa di Hanukkà	»	78
— Rosh Hashanà la-ilanoth	»	82
— La Meghillà di Ester e la festa di Purim	»	86
— Lo Shekel	»	90
INDICE	»	93

**Finito di stampare nella
Società Tipografica Sabbadini
in Roma
Via Palestro 11**

www.torah.it
5782 -2021