

**Parashat Bereshit 5773**

## Adam e Chavvà, Eretz Israel e Diaspora

*“In principio creò il Signore il cielo e la terra.”* (Genesi I, 1).

Ed eccoci a ripartire, *miBereshit*, dalla Creazione. Ma da dove cominciare? Rashì è sempre un ottimo punto di riferimento. Come arcinoto, Rashì apre il suo monumentale commento alla Torà proprio con una domanda sul punto di partenza:

*“Ha detto Rabbì Izchak: ‘Non sarebbe dovuta iniziare la Torà altro che da: ‘Questo mese è per voi il Capo dei Mesi’ (Esodo XII ,2) poiché questa è la prima mizvà che sono stati comandati i figli d’Israele...’”* (Rashì in loco)

E perché allora la Torà comincia dalla Creazione? Solo per portare una prova al diritto del popolo di Israele sulla Terra di Israele. Quando verranno le genti del mondo a dire che noi abbiamo rubato la terra di Kanaan, noi potremo aprire la Torà e mostrare che D-o ha creato il mondo e conseguentemente dà la Terra di Israele a chi vuole, ed è Lui che l’ha data al popolo ebraico.

In una straordinaria acrobazia Rashì quindi sposta completamente il focus dalla maestosa opera creatrice Divina al particolarismo dell’assegnazione di Eretz Israel. Eretz Israel diviene l’ancora della Creazione. Di più, la Creazione è in funzione di Eretz Israel e la stessa Torà che è il piano regolatore in base al quale il Mondo è stato Creato prende forma materiale in funzione di Eretz Israel.

Quanto detto fin qui è molto frequentemente oggetto delle lezioni su questa parashà ed anche noi ce ne siamo più volte occupati in queste derashot. Vorrei provare però ad analizzare un pochino più in profondità quanto dice Rashì, e vorrei farlo tornando su quanto abbiamo studiato lo [scorso anno](#) nel commento dello Shem MiShmuel.

Chavvà così spiega al serpente il divieto Divino:

*“Dal frutto dell’albero del giardino mangeremo. E dai frutti dell’albero che è in mezzo al giardino ha detto Iddio non mangiate da esso e non toccatelo, affinché non moriate.”* (Genesi III, 2-3).

Rashì in loco commenta *“e non toccatelo: ha aggiunto al comandamento, e per questo è venuta a mancare, e questo è quanto è detto ‘non aggiungere alle Sue parole.’* (Proverbi XXX, 6).

Chavà pone una ‘siepe’, un *sejag* di protezione attorno al precetto della Torà, cosa generalmente molto positiva ...eppure non finisce bene. Ma è stata proprio Chavvà a fare

questo sejag? Lo Shem MiShmuel ricorda che la lettura di Rashì sulla base del Midrash Rabbà non è l'unica. In *Avot deRabbì Natan* l'autore del sejag è lo stesso Adam. Adam vuole evitare di peccare e vuole evitare che Chavvà pecchi, perciò le comunica il precetto emendandolo con il proprio sejag. Mangiare e toccare. Apparentemente le due versioni sono contrastanti.

Il Rabbi di Sochatchov in una straordinaria lezione, spiega come non ci sia contrasto tra Rashì e *Avot deRabbì Natan* e spiega al contempo il problema del sejag in questione. Il ragionamento dello Shem MiShmuel parte da un insegnamento del Panim Yafot, che ruota attorno all'espressione *pen temutun*, affinché non moriate. Il termine *pen* indica sempre un dubbio, *forse*. Chavvà starebbe allora riportando quanto appreso da Adam. Adam teme che il toccare porti a mangiare ed il mangiare provochi la morte. L'errore è di Adam secondo questa lettura perché avrebbe dovuto attaccare il condizionale '*pen*' al tatto, ma non al mangiare. Se tocchi forse mangerai. Ma se mangi muori, senza forse.

Il condizionale riferito al mangiare significa: mangiando acquisterò l'istinto del male e forse arriverò ai tre peccati capitali di idolatria, omicidio e rapporti proibiti. Il serpente gioca su questo equivoco e secondo il Midrash dimostra a Chavvà che la morte non è contestuale.

Secondo lo Shem MiShmuel però ad un livello più profondo Adam non ha sbagliato. Ed in fondo nemmeno Chavvà. Chavvà semplicemente non ha capito la posizione del *atnachta* nel verso. L'*atnachta* è forse il più importante dei *taamè hamikrà*, delle note che ci ha tramandato la tradizione massoretica in base alle quali si canta la Torà. È la pausa che divide in due parti un verso. La sua posizione, più ancora di quella degli altri *teamim*, ci permette di capire come vada letto un verso, quale lettura scegliere tra le varie possibili, talvolta contrastanti.

Adam posiziona l'*atnachta* sotto il mangiare.

*E dai frutti dell'albero che è in mezzo al giardino ha detto Iddio non mangiate da esso. Punto. E non toccatelo, affinché non moriate.*

Chavvà crede che l'*atnachta* sia sotto il toccare. E per la sua versione, che è quella stampata nei nostri libri, la pena di morte si riferisce ad entrambe le azioni. Ma non così intendeva Adam.

Nella lettura di Adam la pena di morte si riferisce solo al tatto. Solo al *sejag*, a ciò che egli stesso ha aggiunto. Per la proibizione Divina, il mangiare, non c'è pena peggiore dell'aver trasgredito la parola del Signore.

Mi sembra si possa aggiungere che esiste un principio Talmudico per il quale sebbene non tutti i divieti della Torà comportino la pena di morte, chiunque trasgredisce le parole dei Chachamim è reo di morte.

I nostri Saggi hanno infatti spiegato nel trattato di *Avot* che la punizione per una trasgressione è la trasgressione stessa. Essa è qualitativamente ad un livello molto superiore rispetto alla pena di morte. È la cosa più grave che possa esistere.

Adam distingue allora tra il divieto Divino e quello umano. Tra il *deOraita* ed il *deRabanan*.

Chvva non fa questa distinzione e quello che parte come un errore di intonazione nel verso diviene un errore concettuale catastrofico.

Il Rambam (fine del secondo capitolo di Hilchot Mamrim) spiega che è fondamentale ricordare sempre cos'è che la Torà ci ha proibito e cosa è sejag. Cosa è *deOraita* e cosa *deRabanan*. Non perché questo debba condizionare il nostro comportamento, ma perché se così non fosse verremmo a peccare di *bal tosif*, del divieto di aggiungere alcunché alle parole della Torà.

Spostando l'atnacha Chavvà mischia umano e Divino, *deOraita* e *deRabanan*, ed in questo modo il sejag diventa un'aggiunta e non una siepe. E chiunque aggiunge, toglie. *Gorea*, ed è esattamente questo il termine che usa Rashi.

Con questa incredibile lettura lo Shem MiShmuel non solo concilia Rashi con Avot deRabbi Natan, ma ci insegna il senso profondo dell'errore tecnico che provoca l'errore concettuale e poi l'errore di azione.

Fin qui quanto studiato lo scorso anno. Rileggendo queste righe quest'anno, mi sembra che lo Shem MiShmuel possa offrirci un interessante chiave di lettura per una apparente stranezza halachica.

Lo Shulchan Aruch, in *Orach Chajm 666*, si occupa delle regole della Succà per il settimo ed ottavo giorno della festa e distingue in maniera molto forte tra ciò che avviene in Eretz Israel e ciò che avviene nella diaspora.

Sappiamo bene che nella diaspora i giorni di festa raddoppiano secondo il principio del *yom tov sheni shel galuiot*, il secondo giorno di festa della diaspora. È una regola rabbinica che si basa sul problema del *safek*, del dubbio circa l'esattezza del calendario che veniva fissato 'all'ultimo momento' sulla base della testimonianza dell'avvistamento della nuova luna. Secondo questo principio, ad esempio, mentre in Eretz Israel per Pesach il primo ed il settimo giorno sono di festa solenne, nella diaspora lo sono il primo ed il secondo giorno, il settimo ed un aggiuntivo ottavo giorno inesistente in Eretz Israel. Per Shavuot il giorno unico della Torà, diviene due giorni nella diaspora.

Per Succot la situazione si fa un poco più complicata. La Torà ci parla di una festa di sette giorni nella quale solo il primo giorno è di *moed*. Poi però aggiunge che l'ottavo giorno è *atzeret*, festa solenne di conclusione. Lo status di questo ottavo giorno è ampiamente discusso dai nostri Maestri. Esso è una *festa a sé stante* (a differenza del settimo di Pesach diciamo *sheechejanu*), per quanto per alcuni aspetti collegata a Succot.

Nella diaspora però le cose si fanno estremamente complicate. Il primo criterio, abbastanza semplice è che i giorni di festa raddoppiano secondo lo stesso criterio di Pesach, quindi si aggiunge un giorno alla festa (nel nostro caso da otto a nove) e si perde un giorno di mezza festa, il secondo giorno che diviene *moed*. Quindi abbiamo i primi due giorni di *moed* di Succot e due giorni conclusivi di *Shemini Atzeret* (il secondo dei quali per convenzione prende il nome di Simchà Torà perché in esso si celebra la cerimonia del completamento della lettura.)

Shemini Atzeret diviene però il corto-circuito del sistema del *yom tov sheni shel galuiot*. Già nel Talmud infatti si discute come vada contato: per certi aspetti è il sospetto settimo giorno di Succot (se il primo giorno fosse in realtà il secondo) ma d'altro canto potrebbe essere l'ottavo giorno! (*shemini safek sheviti*). Questa discussione non è solo teorica ed ha delle

ripercussioni halachiche delle quali si occupa appunto lo Shulchan Aruch, in *Orach Chajm* 666.

Che si fa con la Succà il giorno di Shemini Atzeret? In Eretz Israel è molto semplice: nulla. Sicuramente non c'è mitzvà della Succà. Non si può smontare, perché è festa, però se per qualche motivo si decide di mangiarci dentro si deve rendere invalido una parte di essa. Si deve cioè rendere universalmente comprensibile che quella non è più una Succà, perché altrimenti sembrerebbe un'aggiunta al precetto dei sette giorni e pecceremmo di *bal tosif*. Nella diaspora il paradosso si presenta in tutta la sua forza. Il problema del *bal tosif*, teoricamente esiste, ma esiste tuttavia la possibilità che quello sia il settimo giorno di festa nel quale c'è l'obbligo della Succà. La soluzione proposta è quella di mangiare in Succà senza benedizione. È un compromesso assolutamente non immediato: ci sono fiumi di discussioni, dal Talmud ai Rishonim passando per i Gheonim su quale sia la condotta corretta.

A mio modesto avviso noi troviamo in questa discussione tutti gli elementi del peccato dell'albero della conoscenza secondo l'interpretazione dello Shem MiShmuel.

In primo luogo il *safek*, il dubbio. Il dubbio del 'pen namut' di cui parlavamo poc'anzi. Chavvà ed Adam discutono halachicamente su dove passi questo *safek*, dove sia l'*atnachta*. Qual'è il punto in cui si passa dal *deOraita* al *deRabbanan*? Qual'è il punto nel quale il *sejag* legittimo diventa *bal tosif*? Nel caso di Adam e Chavvà questa dialettica ha delle ripercussioni terribili perché è la premessa al peccato. Ma anche nella diaspora questo *safek* strutturale non è indolore.

Rav Mordechai Elon shlita sostiene che il problema di fondo della diaspora è che tale è la forza della stato confusionale che essa comporta, che non sappiamo più nemmeno che giorno è! Stabilendo il *yom tov sheni shel galuiot*, i Maestri hanno contestualmente creato un sistema scientemente imperfetto nel quale lo stato confusionale è indice di una condizione esistenziale che l'ebreo non può e non deve considerare tollerabile o definitiva.

In molti, soprattutto oggi quando il problema della certezza del calendario viene meno, e certamente davanti alle enormi difficoltà che il *yom tov sheni shel galuiot* comporta a livello lavorativo e sociale, si interrogano sulla validità di questa disposizione. A mio modesto avviso sfugge il senso profondo di queste doppie giornate.

Esse ci devono ricordare in prima istanza la confusione intrinseca alla diaspora, l'incapacità esistenziale di fissare dei punti fermi, fossero anche la semplice constatazione del 'che giorno è oggi?'. Forse così possiamo spiegare la maledizione 'di mattina dirai fosse sera ed alla sera dirai fosse mattina' (Deuteronomio XXVIII, 67), l'impossibilità strutturale di relazionarsi con semplicità alla giornata in corso.

Possiamo allora tornare al nostro Rashì. La Torà apre con la centralità di Eretz Israel forse anche per farci capire che senza di essa viene meno ogni certezza. Bereshit sarebbe dovuto cominciare con il primo precetto, quello del conto del tempo del calendario, nella diaspora egiziana. Se così fosse stato il dubbio del calendario diasporico si sarebbe propagato mettendo in discussione ogni cosa, persino il nostro diritto ad Eretz Israel. Il Santo Benedetto Egli Sia ha invece scelto di proiettarci nelle certezze del *e fu sera e fu mattina* della Creazione. Nelle certezze di Eretz Israel.

Sia chiaro: non è questo un inno alla certezza. Tante volte abbiamo lodato il ‘punto interrogativo’ che è parte della vita ebraica, dalle domande del Seder al non sapere di Purim.

C’è però un livello nel quale il *safek* diviene paralizzante (safek ha lo stesso valore numerico di Amalek - 240) e ci impedisce di concordare sulle basi, sui requisiti minimi di sistema diremmo oggi.

Adam e Chavvà spostando l’*atnachta* forse stanno leggendo lo stesso verso con la lettura di Eretz Israel e con quella della diaspora e ci ricordano quanto il passaggio possa essere semplice: come lo spostare un piccolo segno da una parola all’altra.

In definitiva forse quell’*atnachta* siamo proprio noi, alla continua ricerca di un punto stabile e definitivo attraverso il quale dare un senso, un *taam* appunto a quell’insieme di versi che è la nostra vita.

Shabbat Shalom,

Jonathan Pacifici