

B”H

*torah.it*

[www.torah.it](http://www.torah.it)

[Indice Generale del Sito](#)

[studia@torah.it](mailto:studia@torah.it)

anno 22 n° 24

Shabbat 28 Marzo

# Vaikrà

In questo ciclo annuale della Torà seguiremo le parashot con il commento di Dante Lattes ed Amos Luzzatto pubblicato a fascicoli nel 1947 per l’Unione delle Comunità. L’esigua tiratura e la dispersione dei fascicoli ha reso la pregevole opera rarissima e sconosciuta al pubblico.

Torah.it ringrazia Daniele Nissim che ha messo a disposizione per la scannerizzazione una copia superstite appartenuta a rav Paolo Nissim z”l per ricordarlo in occasione del 50enario dalla scomparsa.

## Accesso all’opera completa:

<http://www.archivio-torah.it/EBOOKS/CommentoTora1948/CommentoTora1948.htm>

## Tutto sulla parashà

<http://www.archivio-torah.it/jonathan/parashot2.htm#E22>

## Tutto su Pesach

<http://www.archivio-torah.it/feste/pesach/>

# Sunto della Parashà

## PARASHÀ XXIV - WAJJIQRÀ

(Levitico, Cap. I, v. 1 - Cap. V, v. 26)

Dio comanda a Moshè di dare agli Ebrei le norme che dovranno regolare i sacrifici, secondo che si tratti di offrire bovini, ovini o volatili. Dopo aver trattato della **'olà** (olocausto), vengono descritte le modalità che governano la **minchà** od offerta farinacea. Una parte dell'offerta farinacea era devoluta ai *cohanim*, discendenti di Aharon. La **minchà** non doveva essere di pasta lievitata e doveva venire salata.

Si parla quindi dell'offerta delle primizie e dei **shelamim**, altra specie di sacrificio per rendimento di grazie o di contentezza. Dopo di ciò si tratta del sacrificio espiatorio per una colpa commessa per errore (*ignorantia facti*). Si distinguono a questo proposito vari casi e cioè: quando il peccato sia stato commesso dal sommo sacerdote o quando venga commesso dalla collettività di Israele oppure dal capo politico della nazione e infine da un ebreo qualunque. Si enumerano poi altre colpe che possono essere oggetto di sacrificio espiatorio (**chattàt**), aggiungendo che chi non abbia facoltà di offrire una pecora od una capra può recare qualche animale più modesto, tortore o colombi o anche un'efà di farina. C'è infine la colpa di sacrilegio commesso involontariamente per ignoranza della legge (*ignorantia juris*). In questo caso rientrano le colpe d'infedeltà per aver manomesso l'altrui possesso o commesso una rapina o defraudato il prossimo e giurato il falso. In questo caso, oltre a dover risarcire il danno o restituire il deposito affidatogli e fatto ammenda effettiva della mala azione compiuta, il reo doveva recare un sacrificio di pentimento (**ashàm**).

## Commento alla parashà

Un ebreo che per qualsivoglia ragione, e per uno spontaneo sentimento o bisogno, avesse voluto recare un'offerta al Signore, l'avrebbe potuto fare in qualsivoglia momento. L'offerta si chiama in generale *qorbàn*, che significa dono - come traducono i Settanta - ed è il nome generico e comune dei sacrifici. Si distinguono però varie classi di *qorbanòt*, fra i quali principale è la **'olà** od «olocausto» in cui la vittima veniva interamente bruciata (*kalil*). Se il sacrificio consisteva in un animale bovino esso doveva essere un maschio perfetto, senza difetti. Esso veniva scannato dall'offerente e il sangue veniva versato sull'altare (dai *cohanim*), poi scorticato (dall'offerente o dal sacerdote) e le membra amputate venivano poste (dai *cohanim*), insieme con la testa e il *péder*, cioè l'adipe, sopra le legna dell'altare, dove erano arsi anche i visceri dopo averli lavati. L'**'olà** poteva consistere anche di animali ovini (capretti o agnelli) per i quali si seguiva un procedimento analogo a quello seguito nel caso dei bovini. Si potevano infine offrire come **'olà** anche dei volatili e precisamente tortore o giovani colombi.

Il testo passa quindi a descrivere una seconda specie di offerta, cioè *l'offerta farinacea*, una parte della quale spettava di diritto al *cohen* e l'altra veniva arsa sull'altare. Si distinguono vari modi di offerte farinacee, la cui descrizione ci permette di penetrare negli usi del tempo presso quelle genti antiche. L'offerta poteva essere presentata, nella sua natura genuina di fior di farina (*sòlet*), *non cotta*, su cui doveva essere sparso un po' d'olio e d'incenso e quindi arsa sull'altare. Oppure poteva darsi una *minchà* di farina da cuocersi al forno e doveva consistere in focaccine azzime intrise con l'olio o in focacce di pasta molle unte con l'olio. C'era una terza specie di *minchà* da friggersi in padella (*machavàt*) dopo averla cosparsa di olio, oppure da cuocersi in tegame.

Una seconda specie di *qorbàn* è il cosiddetto *zèvach shelamim*, sacrificio di contentezza per rendimento di grazie o adempimento di un voto (Rashbam e S. D. Luzzatto). In questo caso era lecito offrire tanto un animale maschio quanto una femmina purché, s'intende, non fossero difettosi. Dell'animale offerto doveva essere arso solo l'adipe che riveste i visceri, i reni, il sevo che ricopre i lombi e la *jotéret* che si trova sul fegato, che si potrebbe forse identificare con le *tuniche* che ricoprono l'organo.

Le offerte che abbiamo descritto fin qui potevano essere presentate in qualsiasi momento, secondo il desiderio o il sentimento che muoveva l'offerente. C'erano poi altre specie di sacrifici destinati alla espiazione di una colpa commessa: 1° il *chattàt*, nel caso che il peccato, fosse stato commesso involontariamente, 2° l'*ashàm*, nel caso che il colpevole si fosse accorto più tardi o fosse stato edotto della colpa di cui non poteva essere ignaro. I commentatori non sono tutti d'accordo sulla precisa differenza da farsi tra il *chattàt* e l'*ashàm*. La traduzione aramaica non distingue sempre i due termini. Secondo Ibn Ezra il primo è un sacrificio offerto per una colpa commessa per ignoranza e riconosciuta o avvertita più tardi, il secondo per ignoranza del fatto stesso cioè perché il colpevole non sapeva d'aver compiuto un atto non lecito. Ma lo stile del commentatore è - secondo Luzzatto - così oscuro e confuso che non si riesce a penetrarne il pensiero. Mendelssohn traduce *chattàt* per «sacrificio di peccato» (*Sündopfer*) e *ashàm* per «sacrificio di colpatività» (*Schuldopfer*).

Ora è lecito domandarci: con quale criterio si distinguono i peccatori e le loro offerte nelle varie categorie? Forse che si fa un passo indietro nel sistema dell'eguaglianza delle classi e dei cittadini e si torna a dividere la popolazione in caste separate? Nulla di tutto ciò. Tutti si rendono conto che anche in questo caso la Torà dà ai sacerdoti e ai capi del popolo (*nesiim*) non dei *privilegi* speciali ma dei *doveri* e delle *responsabilità* speciali. Ibn Ezra ricorda a questo proposito che il sacerdote è l'educatore del popolo e, se egli pecca, induce in peccato nello stesso tempo tutto il popolo. Sforno cita un passo del trattato di Berakhòt in cui si afferma che è cattivo segno per colui che prega l'aver sbagliato, ma se uno *sheliach zibbùr* (colui che recita le preghiere in rappresentanza del pubblico) sbaglia, è un brutto segno per tutto quanto il pubblico. L'osservazione è acuta. Un pubblico ha sempre il capo o il rappresentante che si merita. E se essi sono incapaci o inferiori al loro ufficio ciò vuol dire che il pubblico non ha saputo

produrne dei migliori o è soddisfatto di quelli. Ciò non significa però che chi assume una carica direttiva, una responsabilità pubblica, non debba curare la condotta né cercare di migliorare di continuo le sue capacità o la sua dottrina o non debba attenersi rigorosamente alle leggi dell'onestà e della rettitudine più del resto del grosso pubblico. Tutt'altro: e la Torà ce lo insegna, considerando le colpe commesse dai capi più gravi di quelle del semplice *'am ha-arez*.

La Torà ci dà in questi capitoli un bellissimo esempio di comprensione e di alto senso di umana carità stabilendo che colui il quale, per le sue condizioni, non potesse recare il sacrificio prescritto, potrà limitarsi ad un'offerta più modesta. Se non può offrire un agnello, presenti due tortore o due piccioni e se non può recare neppur questi, offra un po' di farina. È maggiore sacrificio per un povero recar due colombi che per un ricco offrire un agnello. La Torà ci fornisce, per la prima volta nella storia dell'umanità, decine di secoli fa, quella giusta regola o legge che non è sanzionata o riconosciuta neppur oggi da tutte le società e cioè l'imposta proporzionale.

Il Midrash s'ispira con alto senso di poesia a questi delicati concetti quando narra, p. es., in una delle sue leggende come il Re Agrippa desiderasse un giorno offrire nientemeno che mille olocausti. I Re potevano permettersi certi gesti. Egli mandò dunque ad avvertire il sommo sacerdote che nessun altro potesse in quel giorno recare alcun sacrificio all'infuori di lui. Ma proprio allora si presentò al tempio un povero ebreo con due tortorelle. Alla ripulsa del sacerdote, egli replicò: «Signor mio, io prendo ogni giorno quattro di queste, tortore; due ne offro sull'altare e le altre due mi servono di cibo. Se tu non le accetti, tu mi impedisce di mangiare». Il sacerdote commosso le accettò e le offrì. Il Re, risaputolo, dapprima lo rimproverò, ma poi dovette riconoscere anche lui che il sacerdote aveva fatto bene.

Lo stesso Midrash (Wajjiqrà Rabbà, III) narra d'una povera donna che aveva recato un giorno all'altare un pugno di farina. Il sacerdote, con tono poco gentile e con aria di disprezzo per la misera offerta, le disse: «Guarda un po' che cosa portano queste donnicciuole! Che cosa vuoi che ci sia qui da mangiare o da offrire?». Nella notte il sacerdote sognò che Dio gli diceva: «Tu non dovevi disprezzarla, perché è come se quella donna avesse offerto la sua anima». *Nefesh* (anima) chiama la nostra parashà la persona che reca un'offerta di farina; perché di solito - dice il Talmud di Sanhedrìn - chi offre una cosa di così poco valore è il povero e Iddio ne apprezza il dono come se gli fosse stata offerta dal povero la propria anima.

In questa parashà con cui si inizia il terzo libro della Torà, il Levitico, ci siamo imbattuti in un nuovo genere di leggi: dalle norme morali generali e da quelle inerenti alla costruzione del Tabernacolo siamo passati alle leggi riguardanti i sacrifici e le offerte. Anche in queste leggi abbiamo potuto ritrovare quello spirito innovatore e gentile che anima tutta la Torà, spirito ignoto ai popoli e alle civiltà di quei tempi, dal quale però hanno attinto ispirazione - almeno fino ad un certo punto - la civiltà moderna e gli idealisti che amano la

giustizia per tutti e sanno apprezzare le sofferenze, i bisogni e i delicati sentimenti del povero popolo.

## TEMI PER DISCUSSIONE

1. *Il significato dei sacrifici presso gli Ebrei e presso gli altri popoli.*
2. *La «giustizia» nella Torà e la «giustizia» moderna.*

## I sacrifici

Dante Lattes

Il libro del Levitico che si inizia con la parashà di Vajkrà è chiamato pure «*Torat Kohanim*» o Legge sacerdotale, poiché contiene le norme che regolavano l'attività e la funzione dei Kohanim e l'ordinamento dei sacrifici. E con la descrizione dei principali sacrifici si apre appunto il libro III della Torah.

Che cos'erano i sacrifici? Erano un atto di omaggio, una manifestazione di riconoscenza, un tributo di grazie reso a Dio da cui viene tutto ciò che gli uomini hanno sulla terra ed a cui siamo debitori di ogni bene materiale e morale. Erano un segno di sottomissione, di fede, di pentimento; erano un supplemento di ammenda per le colpe commesse e la forma con cui si celebravano le ricorrenze familiari o pubbliche e che davano occasione a quegli atti di carità e di fraterne comunioni con cui si cementava l'unità e la solidarietà nazionale fra le varie classi del popolo. I sacrifici furono comuni a tutti i popoli dell'antichità i quali, privandosi di qualche cosa che era per essi pregevole o necessario o utile, dimostravano in modo concreto e tangibile la loro devozione e la loro riconoscenza a Dio o volevano procurarsi con questa rinuncia la benevolenza o il perdono del Cielo.

Ci poté forse essere l'idea, per alcune specie di sacrifici, che l'animale immolato sostituisse il peccatore nella pena meritata. Di quest'idea qualcuno ha voluto trovare traccia o cenno in Levitico XVII, 11: «Poiché la vita della carne è nel sangue: ed io ve l'ho permesso sull'altare quale espiazione delle vostre persone; giacché il sangue è quello con cui si redime la vita umana». In questo testo sarebbe contenuta, secondo qualche studioso, tutta la teoria dei sacrifici. Il primo a formularla in questo senso sarebbe stato Rashì, nella chiosa al verso citato. L'animale sarebbe stato il *sostituto* espiatorio della persona umana: *Tavò nefesh utchappèr 'al ha-néfesh*. Per quanto la proposizione di Rashì abbia tutta l'apparenza di basarsi sopra autorità più

antiche, non è riuscito agli studiosi di rintracciare la fonte rabbinica di quella sua teoria. Il Lauterbach, riferendosi al Talmud di Zevahim, 6, dice: «Il sacrificio non ha effetto purificatore se non per il sangue che ne spruzza, poiché il sangue è il simbolo della vita della persona che lo offre, la quale, senza la sostituzione della vittima, avrebbe dovuto essere immolata in espiatione del peccato commesso». Ma quel passo del Talmud non pare sia sufficiente per attribuire ai Rabbini la teoria della *sostituzione*. La tendenza rabbinica è contraria in generale a costruire sistemi o a ricercare i motivi e i fini delle norme da cui erano ispirate le leggi e i costumi dell'ebraismo.

Comunque sia, la legislazione mosaica dei sacrifici veniva in sostanza a restringere entro limiti ben definiti e ad arginare il costume dei sacrifici cruenti, come già al tempo di Abramo si era posto fine nella famiglia ebraica ai sacrifici umani in uso fra alcuni popoli dell'antichità. Non si aboliva il sistema dei sacrifici, ma si spogliava di tutti i suoi caratteri politeistici e di tutto il suo apparato superstizioso e immorale.

Ciò sembra esplicito, secondo Levitico XVII v. 5-7, almeno per quanto riguarda la generazione del deserto: «Affinché i figli d'Israele rechino le loro vittime, che ora usano scannare nell'aperta campagna, al Signore... e non facciano i loro sacrifici ai *seirìm* (ai demoni, ai satiri) ai quali sogliono prostituirsi». Maimonide (*Moré nevuhim*, III, 46) ritiene che l'istituto dei sacrifici avesse appunto per scopo di allontanare gli Ebrei dall'immolare le loro vittime agli dei campestri. Era una grande riforma delle idee e dei costumi.

Anche la più moderna critica della Bibbia è giunta ad affermare che tutta la regolamentazione sacrificale è un indice del progresso fatto dall'idea ebraica, poiché essa serviva a fornire al monoteismo quel riparo esteriore, quella siepe difensiva, necessari perché esso si radicasse fortemente nella coscienza del popolo. Come tutte le altre forme, consuetudini, pratiche, cerimonie, manifestazioni della vita individuale, familiare e collettiva d'Israele, anche il regime dei sacrifici è l'espressione di quell'indirizzo unitario e santificatore che si volle dare al popolo, per cui si trasportava in un piano superiore di moralità, d'idealità, di gentilezza e di solidarietà sociale quella che nello stadio di cultura di quel tempo era la forma generale di riconoscimento del divino, di sottomissione a Dio, di gratitudine a Dio, di espiatione, di ammenda dei peccati e di propiziazione. Gli uomini a quell'epoca non possedevano altri oggetti di rinuncia o di tributo che i prodotti del campo e gli animali. La legislazione mosaica restringe prima di tutto, con radicale innovazione, gli elementi del sacrificio e dell'offerta agli animali domestici, che sono a disposizione del contadino o del pastore ed hanno natura più dolce e vita più mite e sana: il bue, l'agnello e la capra. «Io - avrebbe detto Iddio - non ho voluto imporvi una fatica eccessiva, non vi ho

detto di salire sulle montagne o di avventurarvi fra i boschi per portarmi in dono qualcuno di quegli animali che tu non hai a tua disposizione o che non sono in tuo possesso; ma ti ho chiesto soltanto quelli che tu allevi nella tua stalla e nella tua aia» (*Vajkrà Rabbà*).

Maimonide (*Moré nevuhim*, III, 32) vede nella legislazione sacrificale mosaica uno dei tanti esempi della norma seguita costantemente dal sommo regolatore dell'Universo, per cui non si passa d'un tratto da un estremo all'altro, essendo impossibile alla natura umana abbandonare bruscamente le sue abitudini o le sue idee. Allora - egli dice - era costume universalmente diffuso - e noi pure eravamo cresciuti in questo culto - d'offrire diverse specie di animali nei templi in cui sorgevano gl'idoli e di bruciare l'incenso davanti alle loro immagini. Erano templi consacrati al sole, alla luna ed alle stelle. La divina saggezza e intelligenza, quale si manifesta in tutte le sue creature, non credette conveniente ordinarci di sopprimere completamente e di abolire tutte queste specie di culto, poiché ciò sarebbe sembrato inammissibile alla natura umana, proclive come essa è a seguire ciò che le è abituale. Dando nuovo indirizzo e più severo ordinamento a quel costume, la divina sapienza è riuscita ad abolire il ricordo del culto idolatrico e a conservare nella nostra nazione il gran principio dell'esistenza e dell'unità di Dio.

Si tratta dunque per Maimonide d'un espediente per cui, tenendo conto della natura umana che *non facit saltus* e non si adatta alle rapide, radicali trasformazioni, si raggiunge l'intento precipuo propostosi dal legislatore di educare gli ebrei all'idea monoteistica. Questo intento pedagogico non sembra ignoto ai maestri del Midrash.

Un'altra nota molto importante del culto sacrificale ebraico consiste nell'aver limitato ad una sede sola il luogo dei sacrifici (Deut. 12; 13, 26). Renan ha scritto che questa centralizzazione dei sacrifici in un luogo solo ha fondato il culto puro. Ed è questo un altro argomento il quale dimostra, secondo Maimonide, che i sacrifici erano un atto secondario, non erano cioè un fine in sé ma un mezzo che poteva riuscire utile per imprimere nella mente del popolo l'idea della Divinità Una e del dovere morale.

In questo senso vanno interpretate le invettive profetiche, che non sono rivolte contro i sacrifici in sé, ma contro l'erroneo concetto che gli ebrei si facevano del loro valore assoluto e della loro efficacia infallibile anche quando prescindevano dal dovere morale e dalla giustizia sociale. *Il sacrificio senza l'onestà e senza l'amore è vano, anzi è un'offesa alla Divinità*. Questo è il concetto profetico e questo vollero dire Samuele (I Sam. XV, 22), Amos (V, 21-25), Isaia (I, 11-15), Michà (VI, 6-8), Geremia (VI, 19-20; VII, 21-23, 33) e il poeta dei Salmi (L, 7-15) coi loro richiami. Cioè, per intendersi, non c'è qui la condanna di quelle forme di omaggio o di espiatione che, nei limiti stabiliti dalla legge, potevano avere una loro funzione ed un loro contenuto spirituale,

purché non fossero disgiunte dalla purezza dei costumi e dall'onestà della vita; ma c'è la condanna della falsa idea che coi sacrifici soli si potesse placare la divinità e procurarsene il perdono o acquistarsene la grazia.

La interpretazione di Maimonide è stata ripresa nel secolo passato dal nostro S. D. Luzzatto con argomenti presso a poco analoghi. Il Luzzatto, è vero, non sottoscrive a quella che gli sembra, da parte di Maimonide, una svalutazione del culto sacrificale; egli lo considera utile al bene nazionale, alla virtù, alla religione, alla solidarietà e alla fraternità delle tribù e delle classi. Non si tratta cioè di una pura e semplice conservazione di un costume generale, ma di un sistema che Israele nobilita e indirizza a scopi ideali, spirituali e sociali di somma importanza, fra cui la sensazione completa dell'esistenza di un Dio provvidente e benefico, il dovere di far partecipi anche gli altri e specialmente i poveri alle proprie gioie e di vivere nella comunione nazionale i momenti solenni della famiglia e del popolo (v. il Commento a Levitico 1, 2; 19, 9).

Con la caduta del Tempio è cessato il costume dei sacrifici, che fu sostituito dalla preghiera. Osea aveva già detto (XIV, 3) che la parola di pentimento sgorgata dal cuore avrebbe servito di ammenda o di offerta propiziatoria in luogo dei tori. I Rabbini sentenziarono che «la preghiera e la carità valgono più dei sacrifici» e che «lo studio della Torah ha maggiore importanza dei sacrifici quotidiani». Qualcuno degli antichi maestri affermò pure che i sacrifici sarebbero stati aboliti in un'età futura ad eccezione di quelli di grazie e vollero ricercare la paternità dell'idea in Geremia 33, 11 (v. *Vajkrà Rabbà*, IX, 7). Ma l'argomento è troppo accademico ed intempestivo per essere affrontato qua.

## Commento alla haftarà

### HAFTARÀ DI VA-JIKRÀ

*Rito italiano: Isaia XLIII, 21 - XLIV, 6*

*Rito spagnolo e tedesco: Isaia XLIII, 21 - XLIV, 23.*

Commento del rav Elia S. Artom (1950)

Nel verso che precede l'inizio della nostra Haftarà si accenna ai benefizi accordati dal Signore ad Israele, e a questo si collega la prima frase della Haftarà: tali benefizi avevo recato, dice il Signore, al Mio popolo che Mi sono creato e formato perché esso sia in modo particolare Mio, a Me consacrato, e celebri le Mie lodi. Ma, continua il Signore per bocca del Profeta, così non si è comportato Israele: esso agisce quasi come se Io non fossi, non Mi invoca e non Mi reca sacrifici, per quanto non molto sia quello che da lui Io richiedo. Questi versi (23-24) nei quali si parla di sacrifici sono evidentemente quelli che hanno fatto scegliere il passo come Haftarà



per la Parashà, di Va-jikrà che appunto a prescrizioni relative a sacrifici è dedicata. Ed essi hanno pure una grande importanza per chiarire quali sono le idee di Isaia, e, in genere, dei profeti, per quel che riguarda i sacrifici. Si suole spesso dire che essi mostrano un atteggiamento di contrarietà ai sacrifici, ed alcuni passi profetici, presi isolatamente, potrebbero essere citati a sostegno di questa affermazione: tra altri specialmente notevoli, in Isaia, il primo e l'ultimo capitolo, che avremo occasione di studiare in seguito. Ma, in realtà, le cose non istanno così. Non contro i sacrifici sono rivolte le invettive dei profeti, ma contro l'idea, allora diffusa fra il popolo, che l'offerta dei sacrifici sia l'essenziale di quello che il Signore esige da Israele, od anche persino l'unica cosa che Israele è obbligato a fare per rendersi accetto al suo Dio. Se ce ne fosse bisogno, il nostro passo dimostrerebbe che nessuna contrarietà sente il Profeta verso i sacrifici come tali, né potrebbe essere diversamente, dato che essi sono esplicitamente prescritti nella Torà: il Profeta, nel passo che stiamo riassumendo, fa carico ad Israele di non avere offerto sacrifici al Signore, come di non averlo invocato: quando il Tempio esiste, l'offerta dei sacrifici è, non meno della invocazione al Signore, della *Tefillà*, parte essenziale del culto, ed a questo non si opposero, né potevano opporsi i Profeti. Il non offrire sacrifici è segno che Israele ha come dimenticato Dio, e vuole sottrarsi ai suoi doveri verso di Lui. Il nostro passo poi può intendersi in due sensi: si rimprovera il popolo o di non avere presentato i sacrifici dovuti, o di averli offerti non al Signore, ma a divinità straniere. Ma, continua il Signore a mezzo del Profeta, se tu, Israele, non Mi hai caricato dei tuoi sacrifici, Mi hai caricato delle tue colpe, Mi hai con esse stancato, fin dai tempi più antichi. In conseguenza di queste, Io, continua il Signore, ho decretato che il Mio Santuario venga profanato, e che il Mio popolo sia soggetto all'eccidio ed agli oltraggi.

Come sappiamo, il nostro passo si trova in quella parte del libro di Isaia che mira essenzialmente non a rimproverare e ad annunziare rovina, ma a confortare con la fiducia in un avvenire luminoso, ed anche qui il rimprovero non è che il punto di partenza per esprimere parole di conforto per il futuro.

Israele Mio servo, Israele da Me prescelto, continua il Signore, ascolta quello che Io, che ti ho consacrato fin dalla nascita, ti voglio - dire. Se pure hai peccato e devi sopportare le conseguenze della tua colpa, non temere: giorno verrà che io verserò su di te e sulla tua discendenza il Mio spirito e la Mia benedizione, come io verso l'acqua sull'assetato e sui luoghi aridi. E allora, non solo Israele germoglierà e fiorirà come erba o come albero che cresce presso l'acqua, ma persino gli stranieri, quelli che per nascita non appartengono ad Israele, stimeranno a loro onore l'essere considerati come figli d'Israele, come possesso del Signore. Così dice Colui che, solo, perché eterno, e, per il quale non esistono confini tra passato, presente e futuro, sa quello che in seguito avverrà.

Fin qui la parte della Haftarà comune a tutti i riti.

Nel seguito, come in altre occasioni, alcune delle quali già abbiamo incontrate nei nostri commenti alle Haftaroth (Bereshith [www.archivio-torah.it/haftarot/01Bereshit.pdf](http://www.archivio-torah.it/haftarot/01Bereshit.pdf); Lekh lekhà [www.archivio-torah.it/haftarot/03LechLecha.pdf](http://www.archivio-torah.it/haftarot/03LechLecha.pdf)), la menzione della grandezza del Signore induce il Profeta a pronunziare parole di biasimo e di scherno verso i fabbricatori e gli adoratori degli idoli: anche qui si descrive il lavoro febbrile e logorante dei costruttori, che scelgono con grande cura il materiale, soffrono la fame e la sete pur di continuare senza interruzione il loro lavoro, usano strumenti di ogni genere per farsi un simulacro che a nulla giova, e che finirà per deludere e fare arrossire chi in esso pone la sua fiducia. Il Profeta qui ha cura di notare che quell'albero, col legno del quale si fa l'idolo, cresce, come ogni altro albero, solo se scende la pioggia, quella pioggia che solo il vero Dio può fare scendere. E lo scherno raggiunge il suo più alto grado là dove il Profeta dice: Una parte del legno si adoprerà per cuocere le vivande, un'altra per accendere il fuoco per riscaldarsi, e quel che avanza per farne

un idolo a cui prostrarsi e a cui volgersi dicendo: «Salvami, perché tu sei il mio Dio». Stolti e insensati coloro che fanno l'idolo da quel che avanza dall'uso profano, e a quei pezzo di legno si prostrano! Tenga Israele presente tutto questo, ricordi che egli è servo del Signore, non si dimentichi del suo Dio. E questi, pronto, come sempre, all'indulgenza, è disposto a cancellare tutte le colpe del popolo, sol che il popolo ritorni a Lui: quando la conciliazione completa fra il Signore e il Suo popolo sarà avvenuta, tutto il creato, dagli alti cieli alle profondità della terra, giubilerà e inneggerà ai prodigi compiuti dal Signore per redimere il Suo popolo, a mezzo dei quali mostrerà al mondo tutta la Sua gloria.

Qualunque sia il momento particolare in cui il Profeta pronunciò il suo vaticinio e i fatti a lui contemporanei che egli aveva in vista, esso ha per noi il suo valore eterno: in ogni tempo, se Israele va dietro a falsi ideali, presi a prestito da altre genti, ideali, che sono gli idoli di legno e di pietra a cui il popolo nostro è, purtroppo, sempre pronto a prostrarsi, anche quando non è idolatra nel senso proprio e materiale della parola, uscirà deluso e svergognato: solo se riuscirà a purificare il suo spirito e a servire soltanto agli ideali della Torà, sarà degno della benedizione e della redenzione divina che senza dubbio verranno.