

KI TISSA'

כִּי תִשָּׂא

Quando censirai

A differenza della parashah precedente (Tezavvè), vertente sul vestiario sacerdotale, questa tratta di molti diversi argomenti. Si apre parlando del censimento: “Quando censirai” – *Ki tissà* dalla radice verbale NASA', che ha parecchi significati, tra cui *prendere, alzare, sollevare* e quindi prendere su, individuare, dalla moltitudine non numerata del popolo, testa per testa, ogni persona adulta, per esser precisi ogni maschio sopra i vent'anni, al duplice scopo di contarsi e di far pagare un contributo fisso, di mezzo siclo, per il servizio del santuario. Questo contributo fisso, eguale per tutti, si distingue dalle libere offerte, che dipendono dalla disponibilità e dalla generosità di ciascuno. E' una base minima necessaria per il culto, posto al centro della vita nazionale. Si è parlato del culto ed è in relazione ad esso che si impone il contributo, mentre non si prevede una fiscalità per gli altri scopi di una comunità, civili, sociali, militari. Non c'è ancora, nello stadio dell'Esodo, il senso dello Stato. Alla giustizia sociale si provvede mediante i precetti che devono regolare i rapporti e ispirare comportamenti. Per la guerra il capitolo 20 del Deuteronomio dà delle disposizioni, ma non si parla del finanziamento per prepararsi a farla. Probabilmente ciascuno doveva provvedersi le rudimentali armi. Il pagamento del contributo quando la persona è censita viene concepito come un riscatto al Signore, sul presupposto che si deve la vita a Dio, datore dell'esistenza di ciascuno, potestà che dà la vita e la toglie, sicché in risposta l'uomo riscatta la propria vita o la propria salute: si parla, infatti, di piaghe che potrebbero colpire le persone quando vengono censite.

C'è una interpretazione secondo cui il censimento, perché *quantificazione* del popolo e *misurazione* di potenza, sarebbe una colpa che espone alla divina punizione mediante piaghe. Può essere, ma non mi convince molto, perché il censimento è previsto dall'alto e principalmente, qui, per lo scopo di costruzione e manutenzione del santuario. Penso piuttosto ad un timore che, quando si fissa l'attenzione su una persona, si possano attirare su di essa dei mali, sicché l'obolo per il culto sarebbe anche una forma di riscatto della minacciata salute. Non è molto quel che gli si chiede, mezzo siclo, somma eguale per tutti, in

modo che ciascuno si senta eguale al suo prossimo. La metà del ciclo è interpretata come indice di complementarità col prossimo, che dà, paritariamente, l'altra metà.

Il secondo argomento riguarda il catino per le abluzioni dei sacerdoti, di cui già si è parlato nella parashah precedente: una conca di rame da porre nel cortile tra la tenda del santuario e l'altare.

כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת

Anche a questo riguardo, incombe il pericolo di una morte da scongiurare (si laveranno *e non moriranno*); di una morte non per mano dell'uomo, ma di una divina punizione se non ci si purifica.

La paura per la precarietà dell'esistenza, esposta a malattie e morte, per l'antico uomo religioso, nello specifico per l'ebreo, si associa allo scrupolo di correttezza verso la sfera del Sacro, che è di tramite con Dio, datore della vita, potestà che dà la vita e la toglie. Per quanto noi moderni possiamo sapere delle cause delle malattie e della morte, resta, entro la psicologia di molti, un impulso di ancoraggio, nell'aspettativa di salute e di vita, con l'aura del Trascendente, oppure con sostitutive e primordiali forze che percepiamo ed immaginiamo. Ciascuno può esplorarsi per ammetterlo, per smentirlo, per precisare o per accantonare la questione. La Torah semplicemente ci parla di una morte che può venire da Dio, se si pecca o se si trascura qualcosa o si sbaglia nel rapporto con la sua superiore sfera.

קַח לָךְ בְּשָׂמִים

“Prenditi degli aromi scelti”. Nella parashah precedente parlavo di *estetica*, come ambito del *sensibile* che suscita e innalza lo spirito, e che quindi ha a che fare con il culto al Signore. Ebbene il culto, oltre i sensi della vista e dell'udito, coinvolge il senso dell'olfatto con un effluvio aromatico, che concorre ad avvicinare al Sacro. Si doveva collocare nel cortile, distinto dall'altare per i sacrifici, l'apposito altare del profumo (*Mizbeah haketoret*). La composizione dei profumi era un'arte con la sua dignità, *maasè rokah*. La ricetta della composizione dei profumi per il culto era riservata allo scopo del culto e i privati non si potevano profumare allo stesso modo per uso profano. Gli aromi scelti per la composizione erano mirra vergine, cinnamomo, calamo, cassia, olio di oliva, unghia odorante, galbano, incenso puro, tutti in dosi stabilite. Il profumo era anche adoperato per l'unzione sacerdotale.

קְרָאתִי בְשֵׁם בְּצִלְאֵל

Per le tecniche di costruzione del santuario e di oreficeria è designato capo degli artisti Bezalel, figlio di Uri, figlio di Hur, della tribù di Giuda (tornerò tra poco su Hur e sul motivo della divina scelta di Bezalel suo discendente). A Bezalel viene associato, tra altri, Aholiav, figlio di Ahisamakh, della tribù di Dan. A Bezalel, il grande artista biblico, è intitolata l'Accademia di belle arti in Gerusalemme.

E' scandito in questa parashah il precetto di celebrare, osservare, onorare lo Shabat e i versetti 16-17 del capitolo 31 di Esodo costituiscono il Qiddush che si canta appunto il sabato prima del pranzo: “Ed osserveranno i figli di Israele il Sabato, per fare del Sabato lungo le loro generazioni (il segno di). Tra me e i figli di Israele è un segno perpetuo (del patto), perché per sei giorni creò il Signore i cieli e la terra ed il settimo giorno riposo e prese fiato”.

וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת

A questo punto, dopo la prescrizione dei precetti relativi al censimento, alla conca di rame, ai profumi, al sabato, viene narrato l'episodio famoso del vitello d'oro, in soli tredici versetti, che hanno lasciato una macchia nel comportamento collettivo degli ebrei nel deserto e un'ombra nella responsabilità di Aronne.

קוֹם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים

Il popolo, vedendo che Mosè tardava (*boshesh*) a discendere dal monte, dove ha ricevuto i tanti precetti che si sono illustrati, si è radunato intorno ad Aronne. Gli dissero: “Muoviti, facci una divinità, che ci preceda (nel cammino), perché questo Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dall'Egitto, non sappiamo cosa gli sia accaduto”.

Dobbiamo fare diverse considerazioni. Evidentemente ci sono stati dei portavoce della richiesta della gente. Non è tutto il popolo che parla, ma dei suoi rappresentanti, che si recano da Aronne. Questi portavoce della folla non sembrano avere un definito e buon concetto di Mosè: “questo Mosè, l'uomo che ci ha portati fuori dall'Egitto, non sappiamo che fine ha fatto”. Non lo rimpiangono troppo. Si rivolgono ad Aronne come autorità sostitutiva, ma non hanno gran concetto nemmeno di lui. Non gli chiedono di assumere il comando, bensì di *fare un dio*. Hanno bisogno di un dio che faccia da apripista, da avanguardia, di una divinità

conduttrice. Mosè è lontano, irreperibile, ed ha commesso un grande errore a lasciare il popolo per tanto tempo. Mentre riceve la legislazione, in una quantità di dettagli, per il popolo, lascia il popolo in balia di se stesso e dei suoi confusi impulsi. Il popolo, senza guida, in mezzo al deserto, non si ricorda più nemmeno del Dio che si è fatto sentire tra tuoni e lampi dal Sinai. Aveva presente quel Dio finché c'era Mosè. Sta bene che Mosè salga sul monte da solo, ma poi scenda e riprenda il suo posto alla testa del popolo.

C'è una certa logica nel chiedere un dio e non un uomo, perché Mosè e Aronne, dal momento in cui hanno assunto la missione di liberare il popolo, hanno attribuito ogni comando e ogni merito a Dio. Dio conta più degli uomini, anche se ha bisogno di uomini che lo facciamo sentire così determinante. Si rivolgono a uno dei due uomini che hanno operato prodigi in nome e per conto di Dio, cioè al fratello Aronne. Se è così bravo, faccia per loro un dio. Io, per devozione monoteistica e rispetto del Dio unico, adopero la *D* maiuscola per Lui e la *d* minuscola per la divinità che i portavoce vogliono farsi fare da Aronne, ma, a ben interpretarli e a bene interpretare il testo, loro chiedono, puramente e semplicemente, *Elohim, Dio, Dio* di cui tanto gli hanno parlato. Loro dicono: “Asè lanu Elohim”, “Facci Dio”. Il punto critico dell' incomprensione popolare è nel “facci”, *l'uomo fa Dio*. Chi manca davvero al suo compito è Aronne, quell'Aronne che Mosè si prepara a *vestire, iniziare, consacrare* come gran sacerdote, capostipite dei sacerdoti e dei sommi sacerdoti di Israele. Se Aronne avesse detto ai capipopolo, venuti da lui, “cari fratelli, cosa intendete con *fare Dio*? L'uomo non fa Dio, non sono io che *faccio Dio*, ma vi posso parlare in nome di Dio. Abbiate pazienza e fiducia. Intanto, in attesa del ritorno di Mosè, rivolgetevi pure a me per quello che vi serve e che volete sapere, basta che non sia *fare Dio*”. Se Aronne avesse detto loro così, avrebbe risparmiato al popolo la perdita di molte vite, causata dalla repressione di Mosè per ristabilire l'ordine e la fede nel Dio unico. Perché non lo ha fatto? Come mai non gli è venuto in mente? Forse ha temuto una tumultuosa onda popolare che accompagnava la richiesta, ed ha prevalso in lui quella tendenza alla pace per cui è divenuto esempio e maestro di pace nelle *Massime dei padri*. Per amor di pace ha pensato di dovere placare e soddisfare, insieme con la richiesta rivoltagli, uno stato di ansia, di smarrimento e finanche di violenza del popolo. Senza avere al fianco Mosè, si è smarrito lui stesso e non ha avuto l'ispirazione giusta. Non dimentichiamo che il ruolo di Aronne è cominciato come portavoce di Mosè, che non si sentiva abbastanza eloquente davanti al Faraone.

L'ipotesi della violenza popolare, che avrebbe indotto Aronne ad assecondare la richiesta di fare una scultura di divinità, si amplifica nel *Midrash*, che esalta, nel confronto con lui, la figura di Hur, חור

Hur è stato un personaggio ragguardevole, collaboratore stretto di Mosè e di Aronne (Esodo, 24, 14). Ha sorretto le braccia di Mosè, insieme ad Aronne, durante la battaglia contro Amalec (Esodo, 17, 10-12). C'è chi dice che fosse marito di Miriam. Ma poi è scomparso dal racconto scritto. Ebbene Hur si sarebbe coraggiosamente opposto alla agitazione popolare per la fabbricazione dell'idolo e sarebbe stato ucciso dai rivoltosi. Lo narra il commentario all'Esodo *Shemot Rabbà*, al capitolo 48, paragrafo 3, considerandolo un martire per la gloria di Dio, che lo ha compensato, ispirando la sapienza artistica del nipote Bezalel, che viene scelto per la sovrintendenza alla costruzione del santuario. Tale narrazione intorno a Hur è ripresa nel trattato talmudico *Sanhedrin*.

Secondo questo filone narrativo, Aronne, per sua natura pacifico, non ha avuto lo stesso coraggio di sfidare la folla minacciosa, ed ha preferito non sacrificarsi come Hur per non aggravare la mancanza di saggi *leaders*. Ha quindi tergiversato, facendo passare il tempo della raccolta dell'oro, della fusione e del rinvio della festa al giorno successivo, sperando che nel frattempo tornasse Mosè, e si è infine adattato a collaborare, come accade a reggitori moderati sotto pressioni eversive.

Un altro che avrebbe potuto, come Hur, fronteggiare con vigore i rivoltosi, era Giosuè, temperamento di condottiero e guerriero, ma era assente, perché accompagnò Mosè, restando in sua attesa ai piedi del monte.

Lì per lì, Aronne non dice che *farà Dio*, ma invita il popolo a consegnargli gli oggetti preziosi d'oro. Li fonde, mette l'oro fuso in uno stampo, evidentemente a forma di vitello, che evidentemente si erano portati dietro dall'Egitto. Ne viene fuori il vitello d'oro. Lì per lì, lui non dice niente. Sono i capipopolo o la gente che dicono: "Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti fece uscire dalla terra di Egitto". Quindi Aronne, irretito da quell'atmosfera di fede popolare, erige un altare davanti al vitello e grida: "Domani è festa solenne in onore del Signore". Aronne ha peccato al comandamento divino da poco ricevuto, nel fare una scultura, anche se ha cercato di tergiversare, mettendo l'oro fuso in uno stampo già pronto, senza lavoro proprio di scalpello. Ma ora pecca maggiormente nell'erigere l'altare davanti al vitello.

Il culto al vitello rientrava evidentemente nel fenomeno religioso egiziano di adorazione di Api, un torello ritenuto figlio del dio Fta ed assimilato al sole. Gli ebrei, tra cui c'erano degli egiziani, venivano da una assimilazione sincretistica con la cultura egiziana. Lì, nel deserto, senza la guida di Mosè, ebraizzano la figura divina, che era loro nota dall'Egitto, e cui attribuiscono il merito di averli liberati dall'Egitto: "Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti fece uscire dall'Egitto". Il vitello, uscito dallo stampo, sostituisce nel tempo stesso Api e il Dio di Israele. Ha la forma di Api e ha il ruolo del Dio di Israele. Il popolo ha bisogno di prossimità

a Dio, di tangibilità, visibilità del Divino, come si è detto per le parashot precedenti. Il *Mikdash*, comandato sul monte a Mosè, non c'è ancora, là nel deserto. Intorno c'è il vuoto, l'ignoto, manca un centro. C'è bisogno di un centro, e il vitello fa da centro. Aronne asseconda l'esigenza del popolo. Completa la funzione di quel *centro* mettendogli davanti l'altare. Aronne fa di più. Preso nel gorgo sincretistico, proclama per l'indomani la festa in onore del Dio designato col tetragramma, Adonai, colui che *sarà quel che sarà*, ma paradossalmente sotto forma di vitello. E l'indomani si celebra la festa con ebraici sacrifici di *olot* e di *shelamim*. Abbiamo in atto il *Quid medium*, che si ripeterà nella storia antica del popolo ebraico, con la figura femminile della *Asherah* accanto a Adonai, e con i due vitelli d'oro posti da Geroboamo, dopo la divisione dei regni, al confine del Regno del Nord.

Durante la festa il popolo si dà a mangiare e bere; fin qui nulla di male, si fa in ogni festa, e potrebbe sembrare una democratizzazione del conviviale godimento degli *eletti*, che mangiarono e bevvero dopo aver avuto la visione divina (parashah *Mishpatim*, Esodo, 24, 11). Ma il mangiare e il bere è accompagnato dall'azione del verbo *lezahek* (ridere, scherzare, stare allegri), che richiama la tenerezza sensuale di Isacco con Rebecca (Genesi, 26, 8, parashah *Toldot*). Qui il testo allude a qualcosa di più licenzioso: se non proprio un'orgia, delle danze erotiche intorno all'idolo, che l'austera etica mosaica riprovava come duplice trasgressione.

Sul più bello della festa, il Signore vede dall'alto e fa scendere Mosè: “Va, discendi, perché si è corrotto il tuo popolo, che hai tratto dall'Egitto. Si sono subito allontanati dalla via che avevo loro comandato...”. Il Signore, con amarezza, non lo considera più *suo* popolo. Per questo dice a Mosè “tuo popolo”. Lo qualifica popolo dalla *dura cervice* e si propone di distruggerlo. Mosè è agitatissimo, adirato contro il suo popolo, umiliato di fronte a Dio. La prima sua preoccupazione è di convincere Dio a non distruggerlo. Il suo argomento è stringente: che direbbero gli egiziani se il Dio di Israele ha liberato il suo popolo per annientarlo subito dopo? E un altro argomento è il richiamo ai meriti dei patriarchi. Bello questo richiamo, perché, a prescindere dalla funzione tattica di far recedere Dio dalla distruzione, vuol dire che lui, rifondatore della missione di Israele dopo l'esilio egiziano, ha la consapevolezza dei predecessori.

Il Signore revoca la condanna alla distruzione del popolo, contro il quale si accende ora l'ira di Mosè. Egli scende con le tavole del patto, scritte da Dio, con a fianco Giosuè, che lo attendeva ai piedi del monte. Camminano insieme. Giosuè sente il clamore e ha l'impressione, da uomo battagliero, di udire grida di guerra. Mosè lo corregge: sono canti di tripudio. Quando sono in vista dell'accampamento, Mosè vede il vitello, intorno al quale si danza, e

comprende il significato della regressione all'idolatria. Il suo sdegno è tale che getta le tavole, mandandole in pezzi. Arrivato sul luogo, afferra il vitello con una tale risolutezza che la gente non osa opporsi. Ne brucia una parte che era fatta in legno. Ne macina l'oro, spargendone la polvere nell'acqua del torrente che scendeva dal monte, e la fa bere alla gente.

Mosè rimprovera il fratello in modo misurato ma efficace: “Che cosa ti ha fatto questo popolo perché tu l'abbia indotto a così grave colpa?”.

מָה עָשָׂה לְךָ הָעָם הַזֶּה

Ha detto bene: il governante o l'educatore che troppo indulge guasta la gente o i giovani, li induce a colpe e li espone a dure conseguenze, che non lo colpirebbero se chi è in alto esercitasse la sua responsabilità. Aronne, il gran sacerdote, rivela nell'imbarazzata risposta la sua fragilità: “Non si accenda l'ira del mio signore. Tu stesso conosci come questo popolo è incline al male [...] Mi hanno detto *fabbricaci un dio che ci sia di guida* [...] Io risposi *chi ha dell'oro se ne spogli*. Me lo consegnarono, lo ho gettato nel fuoco e ne è sortito fuori questo vitello”. E' patetico nel tentativo di giustificarsi, ma questa esperienza gioverà alla sua maturazione. Mosè si rende conto della sfrenatezza del popolo e della difficoltà che il fratello ha avuto nel cercare di controllarlo, ma lui ha il metodo drastico. Ci vuole un'azione esemplare per riportarlo sulla giusta via. Fa appello a quanti sono rimasti fedeli al Signore, una falange di leviti, che si riuniscono attorno a lui, il ritrovato capo. Mosè comanda di prendere le armi: “Prenda ogni uomo la sua spada”.

שִׁימוּ אִישׁ חֶרְבוֹ

E i leviti, da sacerdoti si fanno poliziotti restauratori dell'ordine e della fede.

Ingiunge di eliminare i *peccatori*, i diretti colpevoli, che non si sa come fossero riconosciuti e che erano tanti, senza pietà neppure se fossero loro amici, parenti, finanche fratelli o figli. Il che significa che Mosè sospetta pure di una parte dei leviti. Si attua l'energica repressione, casa per casa, con l'esito di tremila uccisi. La Torah comprende questo duro aspetto, sulla strada della coscienza nazionale ebraica e della sua fede monoteistica. Dicevo, in un precedente commento, che la lettura della Torah non è sempre fatta per anime tenere. Salvo avere proprie caratteristiche, la vicenda denota riscontri con fenomeni analoghi nella storia delle civiltà, delle religioni, delle ideologie.

Qui mi fermo nell'esposizione dei fatti, passando alla considerazione fornita dal filosofo Michael Walzer, ebreo americano, nel libro *Esodo e rivoluzione* (Universale Economica Feltrinelli), il cui titolo intende dire che l'esperienza del popolo ebraico nell'Esodo ha

costituito un modello di rivoluzione, con la disciplina propria di una assidua educazione rivoluzionaria, in mezzo alle più varie spinte e difficoltà. L'ispirazione dell'opera venne a Walzer proprio da questa parashah *Ki Tissà*, che studiò, lesse, cantillò, meditò a tredici anni per il suo Bar Mizvah: "Allora – egli ha scritto -- fui sconcertato, come molti dotti lettori prima di me, dall'ordine dato da Mosè di uccidere gli idolatri". Walzer è nato nel 1935. Celebrò il Bar Mizvah nel 1948. Ne discusse tanto con il suo maestro, il rabbino Haim Goren Perlmutter, e fu il lontano punto di avvio per lezioni universitarie confluite in questo libro.

Walzer mostra quanti popoli e movimenti si sono ispirati all'Esodo degli ebrei dall'Egitto, come storia di liberazione e disciplina esercitata da Mosè in nome di una coesione all'insegna di un ideale. Mostra quanti pensatori abbiano trattato la storia dell'Esodo e i precedenti del popolo ebraico in Egitto. Per esempio il frate Girolamo Savonarola disse che il popolo ebraico era divenuto *mezzo egiziano*. Cita naturalmente anche molti maestri e pensatori ebrei lungo i secoli. Sull'Esodo meditarono i teologi cristiani, meditarono e ne presero suggestioni ed esempi i rivoluzionari inglesi nel '600, i rivoluzionari americani e francesi nel '700, i riformatori religiosi e sociali, gli schiavi afroamericani e il loro movimento di emancipazione, i movimenti nazionali nell' '800, i rivoluzionari russi e i loro ammiratori. Per esempio, Lincoln Steffens trovò nella dura disciplina mosaica una giustificazione della dittatura leninista. Questo ed altri dei giudizi citati sono discutibili e discussi, ma mostrano quanto ampia sia la gamma dei riferimenti. L'Esodo ha molto interessato anche come modello dello stadio di transizione, con l'immagine della *generazione del deserto*, uscita dall'Egitto per giungere alle soglie della terra promessa.

Noi che siamo arrivati a fruire della moderna libertà, tenendocela cara, nel senso umanistico e democratico più pieno, e che siamo nel contempo fedeli ai valori biblici, costitutivi di un altrettanto caro retaggio, possiamo vedere oggi in armonia questi due poli. Ma comprendiamo che l'Esodo fu in parte ariosa esperienza di libertà e per altro verso giogo di disciplina. Fu giogo di disciplina per la difesa stessa dell'acquisita libertà dalla caduta nel caos e dalla tentazione del ritorno in Egitto, ma lo fu anche per gli impegni dell'esigente patto con l'Assoluto in una soluzione teocratica. Si discute peraltro sulla natura teocratica dell'antico Israele. Rammento in proposito che, appena costituita l'unità d'Italia, il rabbino liberale e patriota Giuseppe Levi di Vercelli pubblicò con Le Monnier un libro dal titolo *La teocrazia mosaica*, negando in sostanza che si trattasse di una teocrazia. Il libro era dedicato al conte di Cavour, costruttore della nuova Italia, fautore del principio *Libera Chiesa in Libero Stato*. Non mancavano a Levi argomenti, ma la tesi era un po' sforzata. Era tuttavia animata dalla

tensione ad armonizzare la Torah con la libertà e la laicità, in distinzione di ambiti e in fili di congiunzione tra valori dei due ambiti.

Un' ultima notazione riguarda un risvolto del *topos* polemico sul vitello d'oro. La moltitudine ebraica certamente sbagliò nel volerselo far fare e nel rendergli culto, ma non lo fece per interessata sete dell'oro, come capita di sentir dire. Anzi si spogliò dell'oro per farselo fabbricare bello e lucente. Il culto non era rivolto all'oro, ma a quello che per loro era un dio, che li guidasse e in cui credere, da onorare nell'ingenuo sentimento religioso.

Shabat Shalom,

Bruno Di Porto