

KI TISSA', Esodo dal v. 11 del cap. 30 all'intero cap. 34

Essendo questo un *sabato segnalato*, Shabat Parà (*sabato della vacca*) ci sarà lettura anche da un secondo Sefer, di Numeri, capitolo 19, che tratta di questo sacrificale argomento.

Infine, cenni su tragico tema, trattato in libro del prof. Massimo Giuliani, *Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai*.

*

כִּי תִשָּׂא

Quando censirai

La parashà si apre con l'ordine di 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 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, come già si è detto, per il mantenimento 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. 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 o la materia era regolata da disposizioni regie, dello Stato. 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, sicché in risposta ciascuno riscatta la propria vita e la propria salute: si parla di piaghe che potrebbero colpire le persone quando vengono censite e qui il significato è duplice tra il senso positivo di *riscatto* e certi timori sulla negatività del contare le persone. Vi è, infatti, una interpretazione secondo cui il censimento, perché *quantificazione* del popolo, sarebbe una colpa che potrebbe esporre a divina punizione mediante piaghe. Si può pensare ad un primordiale timore che, quando si fissa l'attenzione su una persona, si possano attirare su di essa dei mali, sicché la motivazione dell'obolo per il culto salverebbe, con la buona intenzione, da una tale paventata minaccia. Non è molto quel che si chiede, mezzo siclo, somma eguale per tutti, in modo che ciascuno

si senta connesso al suo prossimo. La metà del ciclo è interpretata appunto come indice di complementarità col prossimo, che dà, in modo paritario, l'altra metà.

Il secondo argomento riguarda il catino (*kiur*) in rame (*nehoshet*), con piedistallo egualmente in rame, per le abluzioni dei sacerdoti, di cui già si è parlato nella parashà precedente: una conca di rame da porre nel cortile tra la tenda dell'adunanza (*ohel moed*) e l'altare (*mizbeah*).

כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת
Kiur nehoshet

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 per negativa conseguenza se non ci si purifica, in detersiva funzione igienica ed etico – sacrale dell'acqua. Di qui l'ordine dell'*abluzione*, *rehazà*, lavaggio di mani e piedi. 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. Ciascuno può esplorarsi per ammetterlo, per smentirlo, per ponderare o per accantonare la questione. La Torà semplicemente ci parla di una morte che può venire, se si pecca o se si trascura qualcosa o si sbaglia nel rapporto con la superiore sfera.

קַח לְךָ בְּשָׂמִים
Kakh lekhà besamim

«Prenditi degli aromi scelti», *Fragranze*. Nella parashà precedente parlavo di *estetica*, come ambito del *sensibile* che suscita e innalza lo spirito, e quindi ha a che fare con il culto al Signore. Facile è la parentela linguistica tra *besam* e *balsamo*, con epentesi addolcente della liquida L.

Il culto, oltre i sensi della vista e dell'udito, coinvolge il senso dell'olfatto con un effluvio aromatico, che concorre ad avvicinare il Sacro. Di *Estetica olfattiva* ho parlato la scorsa settimana. Nella parashà precedente, *Tezavvè*, si è prescritto l'incenso da ardere su un apposito altare interno (*Mizbeah haketoret*). Qui si prescrive una miscela di aromi, costituita da resina (*nataf*), garofano (*shehelet*), gàlbano (*helbenà*), olibano puro (*levonà*), tutti in dosi eguali (*bad bevad*):

בַּד בֵּבַד

Alla miscela di queste sostanze tritate si doveva aggiungere, ben mescolando, sale puro e fino. Quindi la si doveva spruzzare nella tenda della testimonianza o della radunanza (Ohel moed).

אֵהֶל מוֹעֵד

La composizione dei profumi era un'arte con la sua specialità, *maasè rokah*. La ricetta della composizione dei profumi era riservata allo scopo del culto, specialmente per l'unzione sacerdotale, *mischat qodesh*, e i privati non si potevano profumare allo stesso modo per uso personale profano. Ci si doveva provvedere di mirra scelta, *mor dror*, cinnamomo fragrante, *kinnamon besem*, cassia, *qiddà*, olio di oliva, *shemen zait*.

קָרָאתִי בְּשֵׁם בְּצִלְאֵל

Karati beshem Bezalel

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 in più 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 parashà il precetto di celebrare, osservare, onorare lo Shabbat e i versetti 16-17 del capitolo 31 di Esodo costituiscono il canto del venerdì sera nell'Arvit ed il sabato al pranzo, concludendosi con il Qiddush: «Ed osserveranno i figli di Israele il Sabato, per fare del Sabato lungo le loro generazioni, (un) patto eterno. Tra me e i figli di Israele è un segno perpetuo (del patto), poiché per sei giorni creò il Signore i cieli e la terra ed il settimo giorno riposò e prese fiato».

וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת

Veshamerù bné Israel et haShabbat

Tutti questi precetti, relativi al censimento, alla conca di rame, ai profumi, erano ancora allo stadio di prescrizione, che poi doveva essere eseguita, messa in pratica. Li riceve Mosè sul Sinai, mentre il popolo lo attende, per riprendere il cammino dell'Esodo verso la Terra promessa. Durante questo indugio avviene il famoso episodio del *Vitello d'Oro*, narrato in soli sei versetti, ma di impatto per taccia di peccato, di sviamento, di colpevolizzazione sulla massa del popolo ebraico, sia sulla sua propria rappresentazione e coscienza, sia, per giunta, all'esterno, in una fuorviante fama di materialità, di attaccamento all'oro, quando in effetti la gente ebraica si spogliò dell'oro per una genuina, per quanto primitiva, manifestazione di preghiera e di culto,

in vista del lungo tragitto ancora da percorrere. La massa non aveva notizie del condottiero e si è sentita abbandonata.

וַיֵּרָא הָעָם כִּי בִשָּׁשׁ מִשָּׁה לָרִדָּת מִן הָהָר
וַיִּקְהַל הָעָם עַל אֶהֱרֹן

«E vide il popolo che Mosè tardava a scendere dal monte, e si radunò il popolo intorno ad Aronne». Come si deve intendere il ritardo di Mosè?

Si riferisce ad una effettiva, generale lunghezza del periodo trascorso da Mosè sul monte per ricevere le tavole della testimonianza, insieme con tante precise istruzioni, che costituiscono la parte normativa della Torà. Oppure, in una interpretazione minuziosa, vi è stato un ritardo ulteriore di alcune ore nella discesa dal monte, dovuto a disguido nel criterio di calcolo tra giorni e notti, nel soggiorno di quaranta giorni che parrebbe previsto. Intenderei, logicamente, che quaranta giorni di assenza del capo, un numero di valore simbolico nella Bibbia, sono tanti per un popolo nelle precarie condizioni del deserto, in attesa del condottiero, sicché la lunga assenza, con in più il tempo per scendere e tornare all'accampamento, provoca nella massa un disagio e una richiesta di altra guida, divina se non umana. Il Midrash Rabbà, per trovare la ragione di uno speciale ritardo, scompone, con sottile lavoro esegetico, la parola *boshesh* che vuol dire *ritarda*, in *bau shesh* che vuol dire *vennero sei* cioè sei ore in più per difficoltà nel computo preciso dei quaranta giorni e delle notti, e in quelle sei ore di smaniosa attesa della gente, si sarebbe infilato il Satan, provocando il disordine e l'idolatria popolare. Quelle sei ore di disguido nel calcolo, sommate al tempo necessario per la discesa dal monte, avrebbero causato il disastro. Preferisco restare alla prima logica spiegazione, per cui quaranta giorni di assenza del capo furono tanti, ma devo dar conto del Midrash, che è recepito da Rashì.

Per una parte del popolo, senza voler dire tutto il popolo, quaranta giorni, periodo di valore simbolico, come i quaranta anni nel deserto, erano così lunghi da suscitare il disorientamento ed un bisogno di *presenza*, di guida, non solo umana, ma divina, in mezzo al popolo stesso. Lo stesso Mosè, nel ritiro sul monte, annotò il progetto del futuro santuario, atto alla ricezione della discesa di Dio sul coperchio dell'Arca nel Mishkan. Un popolo ha bisogno di un governo, da cui attende guida, quanto mai in quelle condizioni di esodo e di lungo impervio cammino, e al bisogno di guida umana si associava, più forte ancora, il bisogno del sentore divino.

Così, in basso, nel deserto, una folta rappresentanza del popolo si raduna intorno ad Aronne, avendo Mosè lasciato detto agli anziani che, durante la sua assenza, si dovevano presentare i

quesiti al fratello Aronne e in complemento al suo cognato o forse nipote Hur, marito o figlio di Miriam. Così si rivolgono ad Aronne:

קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לְפָנֵינוּ
כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מָה הָיָה לוֹ

Kum, asè lanu Elohim asher ilkhù lefanenu ki zè Moshè, haish haelanu meerez Mizraim, lo yadanu ma ayà lo. «Sorgi [su, forza], facci una divinità che proceda dinanzi a noi, perché questo Mosè, l'uomo che ci ha fatto salire dalla terra di Egitto, non sappiamo cosa sia di lui». La gente si chiede cosa sia capitato al suo capo, non troppo riverito e genericamente indicato: *questo Mosè, l'uomo che ci ha portato fuori dall'Egitto*. Non chiedono ad Aronne di prendere il posto di Mosè nel governo, ma di far loro *divinità* (potremmo dire *una divinità*, tenendo conto che in ebraico non si usa l'aggettivo *uno* in funzione di articolo indeterminativo): «Dio che vada avanti a noi». Per i rappresentanti della *gente* l'assenza di Mosè comporta assenza della trasmissione divina e della divina assistenza nel viaggio che hanno intrapreso. Perciò, recedendo ad uno stadio plastico, iconico, visibile e percepibile della divinità, chiedono ad Aronne di produrla, di produrre un referente divino che sia di protezione. Il testo, per rendere la popolare immediatezza e grossolanità della richiesta, dice addirittura di produrre *Elohim*

אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לְפָנֵינוּ

E' la resa redazionale di un modo di esprimersi essenziale, molto diretto, popolare, non troppo diverso, salvo l'ingenua e incongrua richiesta, da frequenti modalità sintetiche, spesso ellittiche, del linguaggio biblico. Questi portavoce del popolo, che se ne fanno rappresentanti, non paiono avere stima di Aronne come capo, in sostituzione di Mosè, ma contano su di lui come artefice di una scultura divina, o di una sorta di divino *Golem*. Aronne, pressato dalla folla circostante, non se la sente di opporsi, ma, prendendo tempo, chiede loro di staccare tutti i pendenti d'oro dagli orecchi delle mogli, dei figli e dalle figlie e di portarglieli, per forgiarne questo manufatto. La concisione del testo viene assunta dai commentatori come indice riassuntivo di una situazione concitata, che ha obbligato Aronne a cercare di placare la massa prendendo tempo, in attesa che torni Mosè al calcolato spirare dei quaranta giorni. Si suppone che avesse a fronteggiare una rivolta e che il cognato Hur, di cui poi non si parla più, sia stato ucciso nel tumulto, per avere affrontato l'agitazione popolare, cosicché Aronne abbia preferito assecondare la richiesta. 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 Amalek (Esodo, 17, 10-12). Era il marito o il figlio di Miriam. Ma poi è scomparso, come protagonista, dal racconto scritto, che lo menzionerà come nonno di Bezalel. Il commentario all'Esodo *Shemot Rabbà*, al capitolo 48, paragrafo 3, lo considera un martire per la gloria di Dio, che lo ha compensato, ispirando la sapienza artistica del nipote Bezalel, scelto per la sovrintendenza alla costruzione del santuario. Tale narrazione intorno a Hur è ripresa nel trattato talmudico *Sanhedrin*. Aronne dovrebbe spiegare alla gente che Dio non può essere *fatto* da un uomo. Dovrebbe parlare loro in nome di Dio, ma la pressione di una folla non glielo consente. Egli è disposto per temperamento alla conciliazione, con quella mitezza, di cui è preso ad esempio di uomo di pace nelle *Massime dei padri*, *Pirké Avot*. Aronne forse spera che le donne e i ragazzi resistano alla domanda di togliersi gli ornamenti e così l'indugio si prolunghi, ma gli viene portato tutto il prezioso materiale e pretendono la produzione del manufatto, che pur richiede altro tempo. Aronne non dice che *farà Dio*, ma invita il popolo a consegnargli gli oggetti preziosi d'oro. Li fonde, mettendo, presumibilmente, l'oro fuso in uno stampo, che evidentemente era già a forma di vitello e che dovevano essersi portati dall'Egitto, forse per influenza dei gruppi che si erano aggregati agli ebrei. Nella religione egizia le figure di animali e animali in carne ed ossa avevano infatti religioso rilievo. A parte l'Egitto, vi era in area semitica, di provenienza e di contorno, la connessione simbolica del *toro*, di cui il vitello è lo stadio adolescente, con la religione, come immagine di vigore e di potenza generativa: non tanto divinizzato, quanto connesso alla divinità come robusto sedile o come forza animale vinta e domata. Così era rappresentato il dio delle tempeste Hadad, di aramei ed altri semiti, in groppa al toro. In Babilonia e in Assiria era chiamato Addu, dai sumeri Ishkur, dagli ititi Teshup. Pertanto il vitello uscito dallo stampo, e perfezionato, forse dallo stesso Aronne, con uno scalpello (*hereth*), poteva essere inteso non proprio come divinità, ma come struttura allusiva ed afferente alla divinità, tale da soddisfare la fede popolare in quel frangente. Nel progetto ebraico del Mishkan le due figure di complemento alla discesa della presenza divina si alleggeriscono e si spiritualizzano negli alati *cherubini*, non animali ma simili ad angeli, sulle cui ali delicatamente poggia la discesa divina dal cielo sull'Aron, ad ispirare le decisioni di Mosè. I cherubini, anch'essi d'oro, figurano già nel progetto del Mishkan, che Mosè ha ricevuto sul monte, e risalgono alla Genesi. Se ne è parlato nella parashà della settimana precedente, da raffrontare

con la ben diversa plasticità e animalità del vitello, fornito da Aronne al popolo, che saluta il bel simulacro con entusiasmo: «Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti ha fatto uscire dalla terra di Egitto».

Il vitello, primitiva sembianza di possanza divina, non viene fuori a caso. Non a caso ci si portava dietro la forma con cui stamparlo. Il vitello e la fanciullezza del toro, un emblema di possanza nell'antica religiosità umana. Si veda il libro di Michel Pastoreau, *Il toro. Una storia culturale*, Ponte alla grazie, 2020. Il sacrificio della vacca, che si ricorda in questo sabato, ha a che fare con la semantica del toro: non certo, nell'ebraismo, in quanto divinità, ma in quanto efficacia di rito sacrificale, in pregio speciale dato dallo straordinario richiamo del colore rosso.

Involuzione teologica a parte, va detto che nell'adorazione del vitello non si è rinnegata l'uscita dall'Egitto, anzi la si è celebrata, come premessa alla ripresa del percorso verso la terra promessa. Il rabbino maggiore di Mantova Marco Mordehai Mortara (1815-1894) ravvisò, pur nella gravità dell'episodio, l'intenzione, sebbene primitivamente distorta, di rivolgersi al Dio di Israele, liberatore dall'Egitto, poiché così lo si chiamò. E, invero, in confronto alle ricorrenti rivolte che avvennero, specie dopo la spedizione degli esploratori nella terra promessa, di desistere dalla meta e di tornare a servire in Egitto, questa volta il popolo è pronto al proseguimento sulla via intrapresa della libertà.

Rabbi Moshè Ben Nahman, o Nahmanide, un dotto dell'Ebraismo medievale in Spagna, in parziale giustificazione di Aronne, ha prospettato una aggiunta interpretativa, proiettando già su Aronne, in quel momento difficile, la visione mistica delle quattro *haimot* (esseri viventi) che avrà il profeta Ezechiele, nel primo capitolo del suo libro: «Si aprì il cielo ed io ebbi visioni divine In mezzo al fuoco mi apparve la figura di quattro *haimot* (animali) L'aspetto delle loro facce era così: avevano una faccia di uomo, e una faccia di leone sulla destra, per tutti e quattro, e una faccia di toro sulla sinistra, e una faccia d'aquila per tutti e quattro» . Appunto, il *toro*. Aronne sarebbe stato mosso, o giustificato, da una precoce apparizione della faccia di *toro*, che avrà parte nella visione di Ezechiele. Questa parte, staccata dalle altre, prese forma in quel momento critico, sulla *sinistra*, che nell'impianto delle *sefirot* è la parte rigorosa del *giudizio*, la parte della severità, con quel che è seguito nella punizione mosaica. Si veda, al riguardo, Nahmanide, *La legge del Signore è perfetta. Omelia rabbinica sulla perfezione della Torah. Introduzione, versione e note di Mauro Pirani*, Roma, Carucci, 1989, in particolare alle pagine 100 – 102 e 145, per la completezza della ricostruzione del commentatore.

La tendenza al substrato materiale, scultoreo, iconico del culto è riaffiorata, tra gli ebrei, dopo l'Esodo, all'epoca dei Giudici (*Shofetim*), nel santuario di Mikayahu, un uomo del Monte di Efraim, il quale, per promuovere il culto nella propria casa, investì tutti i suoi soldi in una statua, di getto, *Pesel u-massekà*, e assunse un levita. Poi, gli uomini della tribù di Dan, andando in cerca di un territorio dove stanziarsi e fondare un santuario, sottrassero con prepotenza a Mikayahu la statua, insieme all'Efod, ai Terafim, e al Levita. Lo narra il Libro dei Giudici, ai capitoli 17 e 18.

Specificamente e in abbondanza, ben dodici, i tori, comparvero, più tardi, nella Reggia di Salomone, quali elementi di sostegno della grande vasca per le abluzioni, detta *mare*.

Dopo la morte di Salomone, con la divisione del Regno, Geroboamo, re fondatore dello Stato ebraico settentrionale (Israele), per distinguersi nettamente dal Tempio di Gerusalemme nel Regno di Giuda, pose due vitelli, in palese funzione cultuale, uno a Beth El e l'altro nel territorio di Dan, direi in continuità con il filone iconico di questa tribù dal tempo dei Giudici. Ciò è narrato nel Primo Libro dei Re, al capitolo 12, versetti 28-33. Significativo inoltre è stato il richiamo di Geroboamo ad Aronne, nei nomi dati ai suoi figli, Avijà e Nadav, molto simili ai nomi dei due figli maggiori di Aronne, Avihu e Nadav, periti (lo vedremo) nel rogo causato dall'aver acceso un fuoco *estraneo*. Vorrebbe forse dire che Geroboamo, nel porre in vista i vitelli, si congiungeva all'operato, non biasimato, di Aronne.

Nel culto levitico, centrale, del Tempio di Gerusalemme, nel Regno di Giuda, il *toro* spicca, sì, ma come vittima sacrificale di maggior valore, immolata in onore del Dio, unico e non raffigurabile, di Israele. Lo so che è ben diverso, in quanto animale sacrificato, ma pur sempre indicativo della forte simbologia del toro nella fenomenologia delle religioni.

*

Dopo la necessaria digressione sul passato e sulle successive riemersioni del culto del vitello – toro, riprendiamo la narrazione della *parashà*.

Viene chiesta dal popolo, o da una parte del popolo, una divinità che proceda *avanti a noi*, e davanti all'aureo vitello il popolo dice «Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti fece uscire dalla terra di Egitto». E' una regressiva rappresentazione del soggetto divino, del divino referente, ma non della via messa in atto nell'Esodo, e neppure dell'aura divina. Il *residuo* di conformazione egiziana in seguito susciterà la richiesta di tornare in Egitto, che già non era mancata all'inizio stesso dell'esodo; mentre ora non siamo a questo punto, si mantiene anzi il

senso positivo dell'essere usciti dall'Egitto e se ne rende grazie, pur con regressione teologica, al sacrale vitello.

Aronne, continuando a compromettersi, erige un altare davanti al vitello, annunciando per l'indomani una festa solenne in onore del Signore, indicato dal testo col tetragramma. Il midrash intende che Aronne abbia voluto costruire l'altare per prendere altro tempo e poi abbia indetto la festa per l'indomani, dopo la fabbricazione dell'altare, per prendere altro tempo ancora. Ma Mosè ancora non rientra e la festa ha luogo, iniziando con offerta di olocausti e di *shelamim*, sacrifici di ringraziamento per benefici ricevuti, di per sé conformi al culto poi instaurato, in base alle norme ricevute sul Sinai, sebbene non con le prerogative cerimoniali che spetteranno ai *cohanim*. Si può dire che il popolo laicamente li anticipa per propria iniziativa. Segue il lato lieto ed orgiastico della festa con il *mangiare*, il *bere* e un dionisiaco *divertirsi*, che allude al complemento erotico: «E si mise il popolo a mangiare, a bere e si diedero a dilettersi» Vayashev haam leekol veshatù vayaqumu lezaheq, *si levarono a dilettersi*, vorrei dire, per comprensione, in una emotiva allegria di ripresa da una sensazione collettiva di abbandono e di stallo.

וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק

Il verbo *lezaheq*, radice tzadi – het – kof, vuol dire *ridere*, *giocare*, *scherzare*, ma allude alla sensualità, come si è visto per Isacco a Gherar, quando *scherzava* con la sua Rivka.

La gioia popolare intorno al vitello d'oro risente probabilmente del culto egiziano di adorazione di Api, il torello ritenuto figlio del dio Fta ed assimilato al sole, con riscontri simili in area semitica. Lì, nel deserto, senza la guida di Mosè, si ebraizza un culto egiziano, attribuendo al vitello il merito di averli liberati dallo stesso Egitto: «Questo è il tuo Dio, o Israele, che ti fece uscire dall'Egitto». Il vitello, uscito dallo stampo o rifinito da Aronne con lavoro di scalpello, sostituisce nel tempo stesso Api e il Dio non raffigurabile 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. Il *Miqdash*, santuario comandato sul monte a Mosè, non c'è ancora, là nel deserto. Intorno c'è il vuoto, l'ignoto, manca un centro. Si fanno un *centro* religioso e popolare, nell'accampamento, intorno al simulacro.

L'indomani si celebra la festa con sacrifici di *olot* e di *shelamim*. 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 (parashà 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, sono danze erotiche intorno all'idolo, che l'austera etica mosaica riprovava come duplice trasgressione. In culti religiosi dell'area aveva parte il sesso, praticato e a suo modo sublimato, come in Grecia nel culto dionisiaco, che fu combattuto e represso per intervento politico di ordine pubblico e buon costume. In Roma ci pensò, nel 186 a.C., il *Senatus Consultus de bacchanalibus*.

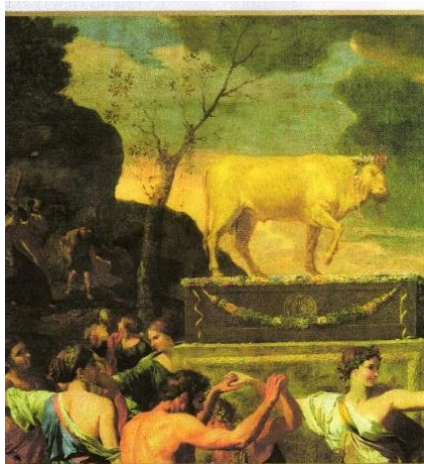
*

Mosè e Aronne di Schoenberg

Nell'opera *Mosè e Aronne*, intrapresa, negli anni 1930 – 32, dal compositore ebreo austriaco Arnold Schoenberg (1874 – 1951), l'episodio del Vitello d'oro occupa il secondo atto con scene orgiastiche e frenetiche di una folla invasata. Nella sceneggiatura dell'opera di Schoenberg c'è una donna che guarisce, miracolata, a contatto dell'idolo. Ci sono perfino dei morti nella calca. Quando arriva Mosè a rimettere ordine, reprimendo quel culto, dalla gente si leva la giustificazione, colpevolizzando Aronne e cercando di stornare su lui la pena. Mosè salva il fratello, comprendendo che si è trovato in situazione difficile, salvo a rimproverarlo più tardi, col chiedergli cosa di male il popolo gli abbia fatto, per averlo traviato: questo, lo vedremo tra poco, è nella Torà. La rappresentazione dell'opera avvenne al teatro di Darmstadt nel 1951, l'anno della morte del compositore.

Il festeggiamento per adorazione del vitello d'oro nel dipinto di Nicolas Poussin (1594-1661)

(da *Atlante della Bibbia* del Touring Club Italiano)



*

Il Signore sorprende dall'alto la festa intorno al vitello, avvisa e scuote 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 ovviamente agitato, adirato contro il suo popolo, umiliato di fronte a Dio. La prima sua preoccupazione è di convincere il Signore a non distruggerlo. Il suo argomento è stringente: che direbbero gli egiziani se il Dio di Israele ha liberato il suo popolo per annientarlo poco 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, conosce il merito degli antenati predecessori.

Il Signore evita la distruzione del popolo, contro il quale si accende 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. Accorrono 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. Il suo sdegno è tale che getta le tavole, mandandole in pezzi. Arrivato sul luogo, afferra il simulacro del vitello con una tale risolutezza che la folla 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 e tanto più mortificante: «Che cosa ti ha fatto questo popolo perché tu l'abbia indotto a così grave colpa?». *Ma asà lekhà haam hazzè*

מָה עָשָׂה לְךָ הָעָם הַזֶּה

Ha detto bene: il governante o l'educatore che troppo indulge guasta la gente o i giovani, a lui affidati. Li induce a colpe e li espone a dure conseguenze, che non lo colpirebbero se chi è di guida esercitasse la sua responsabilità. Aronne, il capostipite dei sacerdoti, 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». Aronne, in condizione debole, chiama *mio signore* il fratello Mosè come ha fatto Giacobbe verso il fratello Esaù. E' patetico nel tentativo di giustificarsi, ma questa esperienza gioverà alla sua maturazione.

Nel trattato *Meghillà* della Mishnà, cap. 4, paragrafo 10, si dispone di leggere ma di non tradurre in aramaico, lingua parlata dal popolo, la parte del capitolo 32 di *Esodo*, versetti 21-25 e 35, in cui si riferisce la domanda severa di Mosè ad Aronne e la sua risposta imbarazzata, per non togliere il rispetto complessivamente dovuto alla figura del primo sacerdote di Israele. Si veda, al riguardo, la nuova edizione dell'Assemblea dei rabbini d'Italia, trattato *Meghillà* dell'ordine della *Mishnà*, a cura di Aharon Adolfo Locci, pp. 34-35. La figura di Aronne, al di là dell'incidente e dell'errore, resta grande nella tradizione e nella vocazione sacerdotale di Israele. La perdita, che presto vedremo, di due dei suoi figli, accresce la vulnerabilità, il senso tragico che non è mancato nella vita di Aronne, comprimario di Mosè.

Mosè si rende conto della sfrenatezza del popolo e della difficoltà che il fratello ha avuto nel cercare di controllarlo, ma è drastico nella repressione. Riesce inesorabile per riportare il popolo 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».

שִׁמוּ אִישׁ חַרְבּוֹ
Simu ish ḥarvò

E i leviti, da sacerdoti si fanno gendarmi restauratori dell'ordine e della fede. Mosè ingiunge di eliminare i colpevoli, che non si sa come fossero riconosciuti essendo tanti, senza pietà neppure se fossero loro amici, parenti, finanche fratelli o figli. Si attua l'energica repressione, tenda per tenda, con l'esito di tremila uccisi. La Torà comprende veementi aspetti, sulla strada non levigata della coscienza nazionale ebraica e della sua fede monoteistica. La vicenda è un esempio di repressione per ristabilire un ordine ideale. Il filosofo Michael Walzer, tuttora ben noto intellettuale ebreo americano, nel libro *Esodo e rivoluzione* (Universale Economica Feltrinelli), già nel titolo intende dire che l'esperienza del popolo ebraico nell'Esodo ha costituito, con l'energia riordinatrice di Mosè, 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 parashà *Ki Tissà*, che studiò, lesse, cantillò, meditò a tredici anni per il suo Bar Mizvà (maggiorità religiosa): «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 ed è ancora attivo nella cultura e nella politica americane. Celebrò il Bar Mizvà 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 indica quanti popoli e movimenti si sono ispirati all'Esodo degli ebrei dall'Egitto, come impronta di disciplina esercitata da Mosè, per 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*. Sull'Esodo meditarono teologi cristiani, 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, comprendiamo che l'Esodo fu in parte alba 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*, sostenendo che essa contemplava una distinzione tra il potere sacerdotale e quello regale o politico. 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 Torà con la libertà e la laicità, in distinzione di ambiti e in fili di congiunzione tra valori dei due ambiti.

L'episodio del vitello d'oro è narrato nel Corano, dove tra l'altro si dice che, per effetto di magia, il vitello d'oro muggiva come un vitello vero. Un capo musulmano del Maghreb, esempio di oppressione antiebraica, impose nel medio Evo agli ebrei di portare, per punizione di quel misfatto, un peso pendente dal collo di almeno due kilogrammi.

David Weiss Halivni, nel libro *Restaurare la rivelazione*, edito in Italia dalla Giuntina, rileva, la lunga durata della maturazione ebraica dalla rivelazione mosaica alla canonizzazione fatta da Ezra al ritorno dall'esilio babilonese, con una compilazione ricostruttiva della stessa Torà,

che ha serbato, nel percorso del testo, le prove della inadeguatezza del popolo a recepirla in tempo breve. Delinea la differenza tra una ricezione passiva del popolo, rimasto a distanza ai piedi del monte, quando la rivelazione è stata enunciata, e caduto di lì a poco nella confusione del vitello d'oro, e la riunione del popolo nella piazza, indetta da Esdra, con i leviti incaricati di alternare al discorso del capo buone spiegazioni didattiche tra le file della gente, perché tutti capiscano e partecipino.

**

*



Stefano Levi Della Torre Ha disegnato questo robusto Mosè che scende dal monte, in pieno rilievo di luce, con le tavole della rivelazione, in procinto di spezzarle, tanto è lo sdegno del capo per la deviazione idolatrice del popolo. Di fronte a lui, oggetto della irata rampogna, non è la parte deviante del popolo, che pare fuggita, sgombrando il campo. Rimane, esposto sulla scena, buttato giù dal piedistallo, impicciolito da adolescente a bambino, il tenero vitellino, o agnellino, sbigottito nella paura, come a dire *‘Cosa vi ho fatto. Avete fatto tutto voi. Un po’ pare volerlo affrontare, come un cane che abbaia, e un po’ inplorante, nel suo belare.* La pittura è apparsa anni fa sul periodico torinese “Ha Keillah”, cui Levi Della Torre continua a collaborare con parlanti disegni. E’ quivi un vitello, cioè il tenero nato della vacca, non il possente bove del quadro di Poussin, sopra riprodotto in questa stessa *derashà*. E’ l’animale, sfruttato o rappresentato dall’uomo, a seconda dei suoi bisogni o delle sue ideazioni. Paolo De Benedetti,

nel breve saggio *Per una teologia degli animali*, ricorda il vitello condotto al macello, che si raccomandò a rabbi Yehudà, nel trattato talmudico *Bava metzià*.

Invero, nel racconto biblico, si tratta di un simulacro metallico del vitello, non di un vitello in carne ed ossa e il Signore Iddio ha colpito il popolo, non i vitelli (versetto 35 del capitolo 32 di Esodo: *Il Signore colpì il popolo per aver fatto il vitello che fece Aronne*). Eppure nel commentario midrashico ai Numeri (*Bemidmar rabbà*) si legge che rabbi Aibu a chi gli chiese come mai si sacrificasse la vacca rossa, animale femmina (Numeri, cap. 19 parashah *Kukkat*), mentre per i sacrifici importanti si immolano animali maschi, rispose che essa espiava per la faccenda del vitello, al tempo dell'esodo. Rabbi Aibu la paragona ad una donna chiamata severamente dal re a ripulire il suo palazzo sporcato dal figlio.

*

Ristabilito l'ordine, ci si prepara a riprendere il cammino, con assicurazioni divine di aiuto nel viaggio verso la terra destinata ad Israele fin dal tempo dei patriarchi. Il Signore gli ribadisce l'invio di un *malakh*, un messo, che precederà il popolo nell'arrivo alla terra promessa e nella sua conquista: già il Signore lo ha detto a Mosè sul Sinai, si torni al cap. 23 di Esodo, versetto 20, o alla pagina 324 di questo commento biblico, sulla parashà *Mishpatim*, dove si è detto che la mistica ha individuato il messo nella figura del Metatròn. Ma ora il Signore spiega la propria non diretta presenza di guida e l'invio del messo come misura punitiva al popolo di *dura cervice* che potrebbe esser tentato di annientare durante il viaggio. Lì, Mosè non ha eccepito al fatto di procedere nel cammino con la guida del *messo*, ma ora è così scosso dal rimprovero, che si estende a lui stesso, e dall'angoscioso bisogno della divina presenza, dopo la traumatica vicenda, che ha bisogno della pacificata presenza di Dio. Non si contenta di un imprecisato messo. Si lamenta francamente con il Signore: «Tu mi dici di fare avanzare questo popolo, senza farmi conoscere colui che invierai in mio aiuto». Mosè non si accontenta del *messo* e osa dire al Signore: «Se non ci guidi Tu stesso, piuttosto non farci partire di qui». Il Signore lo accontenta e rincuora: «Io stesso vi guiderò e ti darò tranquillità».

פְּנֵי יְלִכּוּ וְהַנְחִיתִי לָךְ

«Il mio volto verrà e ti darò tranquillità». *Volto* in ebraico è plurale, *panim*, ed il plurale accresce il denso problema della concreta visibilità del trascendente. Avuta assicurazione di presenza e sostegno, Mosè desidera la *visione* superiore del *Kavod*, la *Gloria*, lo splendore che emana dall'essenza suprema. A Mosè il Signore chiarisce che a un vivente non è accessibile

(*non mi vedrà un uomo e vivrà*, e rimarrà in vita), ma, passando davanti a lui, nasconderà Mosè nella cavità della roccia, lo ricoprirà con la sua mano e gli apparirà, direi fugacemente, di spalle. E' il massimo concesso dal mistero divino all'uomo prescelto per la rivelazione ad un popolo, con effetto di diffusione oltre i suoi confini. D'altronde Mosè, anelante a vedere la gloria, non necessariamente la *faccia*, cerca un'altra cosa, molto importante, le *vie*: «di grazia, se ho trovato favore ai tuoi occhi, fammi conoscere le tue vie (*derekh*)».

אִם נָא מְצֵאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ הוֹדֵעֲנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ

Le vie sono il complesso dei criteri per l'orientamento morale e spirituale. La richiesta, anelante, è ripresa nel salmo 25:

דְּרָכֶיךָ יְהוָה הוֹדִיעֲנִי אֲרַחֲוֹתֶיךָ לְמַדִּנִּי

Il codice di vita, l'educazione etica e sociale, le consuetudini che verranno stabilite, il ciclo annuale delle solennità saranno un complesso sistema di avvicinamento al trascendente per la comunità e le persone. Nel Deuteronomio se ne chiarisce, con l'educazione: «la *cosa* è molto vicina a te, è sulla tua bocca, è nel tuo cuore perché tu possa eseguirla».

כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ

Mosè intaglia due tavole in pietra, sostituite alle precedenti, che aveva spezzate, e sale al monte per ricevere di nuovo su di esse la scritta dei fondamentali principî. Il Signore gli passa davanti e scandisce, al di là della punizione toccata ai ribelli, la disposizione al perdono che si ripete più volte nella liturgia del giorno di Kippur: «Passò la divinità davanti a lui e proclamò: «*Il Signore è il Signore, misericordioso, longanime, tardivo nella collera, pieno di bontà, verace nel mantenere le promesse. Conserva il favore fino a mille generazioni, è proclive al perdono della colpa, del peccato, della trasgressione, ma quanto ad assolvere non assolve*» (cap. 34, versetti 6 – 7)

וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל פְּנֵיו וַיִּקְרָא
יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב חַסֵּד וְאֱמֶת
נִצַּר חַסֵּד לְאֲלֹפִים נִשְׂא עֹבֵן וְפָשַׁע וְחַטָּאָה וְנִקְיָה לֹא יִנְקָה

*

Il nome della parashà viene da una parola in stato costruito, con la *tau* finale di appoggio, per complemento di specificazione, alla parola seguente: la prima parola è *hukkà* (legge, disposizione, regola, statuto), che si modifica in *hukkat*, ad indicare la specificazione che segue, e la seconda parola è *torà* (dottrina, legge), preceduta dall'articolo *ha*, quindi una *regola di dottrina* o uno *statuto di legge*, particolare, relativo all'immolazione della *vacca rossa*.

E' una disposizione specifica interna alla Torà.

זאת חקת התורה אשר צוה יהוה
יקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום
אשר לא עליה עליה על ונתתם אתה אל אלעזר הכהן

«Questo è uno statuto della Torà che ha comandato il Signore: [I figli di Israele] prendano per te (per Mosè ed Aronne cui si rivolge) una vacca rossa, perfetta, che non vi sia in essa difetto e sulla quale non è stato posto il giogo, e datela ad Elazar il sacerdote».

Zot *huqqat* haTtorà asher *zivvà* Adonai

Ikhù elekha parà adumà temimà asher ein ba mum

Asher lo alà aleha ol unetatem otà el Elazar hakkohen

Il sacerdote Elazar, figlio di Aronne, il primo incaricato a questa incombenza, la doveva portare fuori dell'accampamento e la si scannava in sua presenza. Prendeva del sangue della vacca col dito, spruzzandolo sette volte in direzione della facciata anteriore del santuario. Poi si bruciava completamente il corpo della vacca, gettando nel fuoco, che lo consumava, un legno di cedro, un po' di issopo e della lana scarlatta. L'uso di questi materiali ricorreva anche per la purificazione dei guariti dalla malattia di *zarat*, per norma stabilita nel capitolo 14 del Levitico. Il sacerdote doveva quindi lavarsi, lavare le proprie vesti e rimaneva impuro fino a sera. Lo stesso dovevano fare l'uomo addetto al rogo della vacca e quello che raccoglieva le ceneri della vacca bruciata. Le ceneri venivano poi sciolte in un recipiente di acqua sorgiva ed il miscuglio doveva servire di purificazione, mediante aspersione, in particolare per chi si fosse contaminato nel contatto con un cadavere o con un osso di persona morta. Chi aspergeva l'acqua di purificazione, allo scopo di purificare l'impuro, diveniva paradossalmente anch'egli impuro, fino alla sera.

Il sacrificio della *vacca rossa* è l'esempio, per eccellenza, di *hukkà*, cioè di una norma e di un atto non spiegabili in termini logici, con un aspetto di utilità, di igiene, di opportunità, di moralità, bensì in termini di *purità*, categoria importante nella concezione della Torà, in

obbedienza all' imperativo sacrale nel rapporto con Dio. E' la differenza tra *mishpatim*, precetti spiegabili razionalmente, e *hukkot*, statuti messi in atto, a prescindere dalla comprensione, per obbedienza a volontà superiore. Anche presso i greci e i latini si manifestava una comparabile distinzione; ne trattò David Daube dell'Università di Cambridge, citato da Dante Lattes nel commento a questa parashà *Hukkà*. Il giurista Giuliano scrisse appunto: «Non omnium quae a maioribus constituta sunt ratio reddi potest». In Grecia una corrente tradizionalista condannava la critica a norme ricevute dagli antichi di cui non si comprendessero le ragioni.

Alla rarità del colore, nella norma della vacca rossa, si legava l'eccezionalità di un sacrificio importante con animale di sesso femminile, come nel caso analogo della giovenca decollata per riparazione di un delitto avvenuto in un campo quando non si sappia chi sia stato l'uccisore (Deuteronomio, capitolo 21) . L'apparizione di una vacca completamente rossa, per giunta perfetta e senza alcun difetto, era un fenomeno così raro che il rito poté essere eseguito solamente di rado ed era di conseguenza molto costoso. Nel trattato talmudico *Parà*, dell'ordine *Tahorot* (purezza), dove se ne discutono minuziosamente le procedure, si calcolano da sette a nove i casi di un tale sacrificio, cosicché il decimo era previsto per l'era messianica. Il *Midrash Rabbà*, commentario alla Torà, racconta che uno straniero fece notare al celebre maestro *Yohanan bar Zakkai* il carattere magico del rito, dicendogli: «tu prendi una vacca, la bruci, la polverizzi, prendi le ceneri; se viene uno dei tuoi contaminato da un cadavere, gli spruzzi addosso due o tre gocce (dopo aver messo la cenere in un liquido) e gli dici *tu sei puro*». Rabbi *Yohanan* gli chiese se fosse mai stato posseduto dal demone della follia o avesse assistito ad un caso del genere e che cosa abbia visto fare per curarlo. Lo straniero rispose che si prendevano delle radici di erbe, le si bruciavano e gli si facevano aspirare, poi gli si spruzzava dell'acqua e il demone fuggiva. *Yohanan* gli disse che di ciò appunto si trattava, di un umore di impurità. Gli citò un versetto del profeta *Zaccaria*: «Espellerò dalla terra i (falsi) profeti e lo spirito di impurità» (cap. 13, 2), si spruzza l'acqua di purificazione sull'impuro e lo spirito di impurità se ne va. Dopo che lo straniero si congedò, i discepoli dissero a *Yohanan* di non essere soddisfatti della spiegazione che aveva dato, se la era cavata con un espediente allo straniero, ma a loro doveva dare una migliore spiegazione. Egli allora giunse al fondo della questione con un discorso a due facce: una razionalistica e demitizzante, negando cioè che un morto contamini (ma un contatto prolungato con cadavere in decomposizione è invero nocivo) e che un po' d'acqua purifichi (invero l'acqua è igienicamente essenziale), e l'altra di obbedienza allo statuto

del Signore Iddio. In sostanza, non dava importanza alla demonologia, ma all'osservanza, per disciplina, della Torà. Avrebbe potuto dirlo allo straniero, ma deve aver preferito evitare una questione di fede con un *infedele* e porsi piuttosto con lui sullo stesso piano di attinenze demonologiche, pur non dando peso a tal genere di credenze che compaiono del resto anche in campo ebraico. E' una lezione di comparativismo interculturale e di distinzione tra la devota memoria di una tradizione antica e l'avvio al superamento di ripeterla nei fatti. Il rito della vacca rossa, rispettato dal sapiente come procedimento attestato nella Torà, nei fatti cessò con la constatazione giustificante che vacche rosse sono molto rare e si attende quella che comparirà nell'età messianica. Ricordiamo che Yohanan è lo stesso maestro che ritenne caduca ed abolì la procedura della *sotà* per le mogli sospettate di adulterio. Può essere che lo straniero ne abbia chiesto al nostro maestro dopo averne sentito parlare problematicamente altri ebrei. Ma la notazione talmudica sulla rarità di vacche rosse e di sacrifici delle medesime, col rimando al messia, è la traccia di un percorso di superamento del rito e della connessa credenza purificatoria.

*

La haftarà di questo sabato segnalato, che ricorda il rito della vacca rossa, è tratta dal profeta Ezechiele, al capitolo 36. Il profeta Ezechiele, dal cui libro è tratta la haftarà, al capitolo 36, versetti 16-36, allarga la dimensione e il livello dell'impurità, alla condizione morale in cui è caduto l'insieme del popolo, attraverso le generazioni, per le cattive azioni che hanno causato morti e per le cadute nell'idolatria. Sicché ne è derivato, per afflittiva conseguenza, l'esilio. L'impurità del popolo è tale da profanare il nome divino nelle contrade in cui è stato condotto, ma l'iniziativa divina viene a sanare la situazione, raccogliendo il popolo, riportandolo nella sua terra e rinnovandolo nel profondo. « Vi prenderò fra le genti, vi raccoglierò da tutti i paesi e vi condurrò alla vostra terra. Verserò sopra di voi acqua pura e diventerete puri. Vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò in voi uno spirito nuovo, toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Infonderò in voi il mio spirito e farò in modo che seguiate i miei statuti, e osserviate le mie norme».

וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם
וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת
וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדֹמַתְכֶם

וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מֵיִם טְהוֹרִים

וְטַהַרְתֶּם מִכֹּל טִמְאוֹתֵיכֶם
 וּמִכֹּל גְּלוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם
 וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ
 וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם
 וְהִסְרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרְכֶם
 וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר

**

Concludo il commento di questa settimana con cenni su un tema terribile quanto ineludibile: il confronto che si prospetta, nella problematica religiosa del nostro tempo, alla luce della Bibbia, tra la rivelazione del Sinai e la catastrofe della Shoà. Dal Sinai è stata proclamata l'alleanza del Signore Iddio con il popolo ebraico, tenuto a seguire l'impegnativo complesso di valori e di norme che gli è stato dettato, a partire dai *Dieci comandamenti* incisi sulle due tavole, e la garanzia divina di protezione e di sostegno nel lungo percorso della storia. Sconvolto dal peccato di idolatria, nella vicenda del vitello d'oro, Mosè gettò dalle sue mani le tavole, mandandole in pezzi ai piedi del monte (Esodo 32, 19). Dopo la repressione del disordine si ristabilì una disciplina. I fedeli venivano ordinatamente a consultare Mosè presso la sua tenda, fuori dell'accampamento, non essendovi ancora il Mishkan. Per intercessione di Mosè, il Signore si riconciliò col popolo e comprensivo verso lo scatto di Mosè, quando lasciò infrangere le tavole, gliene fece intagliare due eguali, di pietra eguali alle precedenti. Mosè risalì al monte con le tavole e il Signore vi scrisse gli stessi comandamenti. Le tavole sono state poi racchiuse nell'arca. Al di là della vicissitudini narrate, per i secoli seguenti, nei testi biblici i valori essenziali affermati nelle tavole, per quanto possano essere stati disattesi in tante singole o collettive condotte, sono stati onorati e tramandati dalla civiltà ebraica e confermati dal Cristianesimo, ispirato alla radice biblica. Di barbarie ed atrocità la storia è piena, ma quei valori hanno resistito, fidando i *giusti* nella garanzia della Provvidenza, in aiuto a chi vi si ispira. Così, nello specifico, ha fatto il popolo ebraico, lungo i secoli, al di là di ogni travaglio e subìta persecuzione, ma l'epilogo del sistematico genocidio, con quasi sei milioni di morti innocenti, ha potuto scuotere la sicurezza dell'*alleanza*, davanti all'*abisso*, al *tremendum*. Di qui si promuove, nel contesto dei *midrashim*, commenti di dialettica sapienza, in profonda riflessione su quanto è successo e purtroppo può ancora succedere. E' l'argomento del libro

Pagina 405

Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai, Edizioni Dehonane di Bologna, 2019 di Massimo Giuliani, docente di Pensiero ebraico nelle università di Trento e di Urbino e di Filosofia ebraica nel diploma di studi ebraici dell'Unione delle comunità ebraiche italiane. Il libro esamina e rende molte posizioni, in moderno sviluppo dei confronti intellettuali e spirituali, nel solco del retaggio talmudico e in ampiezza di universale cultura. Tra i testi citati è Paul Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, edizioni consecutive dal 1993, con postfazione di Paolo De Benedetti. Si tornerà naturalmente sull'argomento.

Shabbat Shalom, un caro saluto,

Bruno Di Porto