

La Torà non è nel cielo

Rav Eliahu Birnbaum

*Spunti di riflessione sulle parashot di tutto l'anno in
relazione alle problematiche del mondo contemporaneo.*





Revisione delle traduzioni a cura di Tullio Levi

Progetto grafico a cura di Avital Asaban

Con affetto
a **Carlotta Rachel Hirsch**, una fanciulla intelligente,
sensibile, allegra, affettuosa e cosciente dei passi che
compie e a tutta la famiglia Hirsch.

E con un pensiero alla mia famiglia e alla mia comunità,
che sono motivo di costante ispirazione
e gioia nella mia vita.

Nel giorno del Bath Mitzvà di Carlotta Rachel,
Shabbath Shelach Lecha 5773





Al lettore,

“La Torà non è nel cielo”: è la Torà stessa che ce lo insegna nel Sefer Devarim. La Torà non è un’utopia. Nonostante la sua origine sia nel cielo, essa si applica sulla terra. La Torà è il ponte tra Dio e gli uomini. La voce di Dio non si ferma nel cielo, bensì si riflette e si ode sulla terra.

La Torà è divisa in parashot settimanali, la cui lettura si realizza lungo tutto il corso dell’anno. Attraverso la lettura e la ripetizione della Torà, il popolo ebraico conferma il suo impegno incondizionato ad attuare gli insegnamenti della Torà, adempie al suo dovere e afferma il suo diritto di studiare la Torà, di interpretarla secondo le esigenze del tempo in cui vive. E’ così che l’uomo può dialogare con la Torà, porsi in relazione con i testi della tradizione ebraica e trovare nei testi ereditati, i fondamenti dell’ebraismo e le risposte alle eterne domande esistenziali.

La Torà non richiede sapienza particolare per essere studiata ed adempita. Può essere studiata da un bambino e da un adulto. La grandezza della Torà consiste nell’essere, ad un tempo, semplice e profonda. Lo studio della Torà “non sta in cielo”, significa che quando si studia Torà, la nostra mente si innalza fino al cielo, mentre i nostri piedi rimangono sulla terra: così facendo, uniamo cielo e terra.

Il famoso Rabbino Chassidico di Kotzsc, soleva dire: “Ci sono persone che desiderano salire fino al cielo per cercare la Tora, io preferisco coloro che cercano di far discendere il cielo sulla terra”

La torà è la parola di Dio ed è per questo che costituisce una fonte inesauribile di arricchimento per affrontare i dilemmi e i conflitti del mondo contemporaneo. Attraverso la lettura della Torà è possibile riuscire ad analizzare e a dialogare su problematiche fondamentali della società, del prossimo, dell’uomo, della religione e scoprire che nei testi sacri esistono le risposte a tali problematiche.

Quando troviamo nella Torà e nella Bibbia risposte alle nostre domande e ai nostri dilemmi, trasformiamo la Torà e la Bibbia in libri vicini a noi, libri che hanno davvero un significato per le nostre vite personali e collettive.

Le diverse interpretazioni della Bibbia lungo il corso delle generazioni, l’hanno fatta diventare un libro dinamico. La sua

comprensione dipende dall'approccio di ciascuna generazione, ma, al tempo stesso, dipende dall'eredità millenaria di interpretazioni che sono l'essenza della nostra tradizione.

Il messaggio della Torà non si trova né in libri "chiusi", né in libri "aperti", bensì nella relazione che si instaura tra la persona ed il testo, tra la persona e la tradizione. Un incontro basato sullo studio e sull'interpretazione.

Questo piccolo libro nasce con l'intento di unire un'interpretazione tradizionale con un'interpretazione moderna della nostra Torà. Un'interpretazione che unisca il passato con il presente, rappresenta il modo autentico di dialogare con la Torà e comprendere e attuare il messaggio che Dio ha inviato a Am Israel e al mondo. I commenti alle parashot contenuti in questo libro sono stati inviati settimanalmente, per mail, come "Pensieri sulla Parashà della settimana" a centinaia di famiglie della Comunità di Torino con lo scopo di arricchire e rinforzare la loro vita ebraica.

E' successo che persone sia giovani che anziane della nostra Comunità mi scrivessero per dirmi che le mie parole erano state loro di aiuto per orientarsi nella vita e collegarsi maggiormente all'ebraismo: questo era proprio lo scopo che mi prefiggevo e quelle lettere sono state per me motivo di profonda soddisfazione.

Questo libro si propone di tendere un ponte tra mondi diversi, tra il mondo biblico e il mondo moderno. Spero perciò che il lettore trovi in queste pagine l'introduzione ad un dialogo profondo e sincero col pensiero ebraico e, in particolare, con i temi biblici.

Vada il mio profondo ringraziamento a tutta la Comunità di Torino che, durante gli anni del mio rabbinato, è stata per me fonte di continua ispirazione.

Esprimo il mio ringraziamento a rav Pinchas Puntarello per la traduzione settimanale dei commenti e al mio caro amico Tullio Levi che con dedizione si è occupato della correzione dei testi ed ora, dell'editing di questo libro.

Esprimo inoltre il mio ringraziamento ed il mio affetto alla mia famiglia che è parte integrante di tutto ciò che realizzo sia in quanto uomo che in quanto rabbino. Mia moglie Renana, le mie figlie, i miei generi, i miei nipoti, sono stati fonte di ispirazione per concepire





questo libro e continuamente mi ispirano in tutto ciò che faccio. A tutti loro la mia benedizione.

Il mio ringraziamento a HaKadosh BaruhHu, che mi ha concesso di servire la mia Comunità ed il mio popolo, di studiare ed insegnare Torà e che mi ha dato la possibilità di pubblicare questo libro.

Rav Eliahu Birnbaum

Rav Rashi

Torino, Sivan 5773

Sefer Bereshit

Parashat Bereshit L'uomo creatore	pag. 14
Parashat Noach Il reale soggetto dell'elevazione	pag. 16
Parashat Lech lechà Va verso ciò che sei	pag. 18
Parashat Vaierà L'Uomo che trascende se stesso	pag. 20
Parashat Chaié Sarah Il <i>Dor Emschah</i> dell'ebraismo	pag. 22
Parashat Toledot Il confronto tra forza e ragione	pag. 24
Parashat Vayetzé La testa in cielo e i piedi ben piantati sulla terra	pag. 26
Parashat Vaishlach Il cambio di un nome segna il cambio del destino	pag. 28
Parashat Vayeshev La paura del cambiamento	pag. 30
Parashat Mikketz La rivoluzione che opera nel materiale dell'universo spirituale Parashat Vaigash	pag. 32
Parashat Vaigash Le quattro tappe della vita umana	pag. 34
Parashat Vaiechì Che eredità devono lasciare i padre ai figli?	pag. 36



Sefer Shemoth

Parashat Shemoth Ciò che definisce una nazione	pag. 40
Parashat Vaerà L'agenda della redenzione	pag. 42
Parashat Bo Perché è importante la relazione tra le generazioni?	pag. 44
Parashat Beshallach La religiosità come elemento dinamico	pag. 46
Parashat Ytro' L'uomo e la fede nel mondo moderno	pag. 48
Parashat Mishpatim Il sentimento trascendentale che dà la Legge alla nostra vita	pag. 52
Parashat Terumà Come si costruisce un'identità collettiva	pag. 54
Parashat Tetsavé Cos'è un Tempio se non una concessione di Dio alle necessità dell'uomo?	pag. 56
Parashat Ki Tissà Quando si confonde la sicurezza con l'inerzia	pag. 58
Parashat Vayakhel - Pekudé I due volti della vita umana	pag. 60

Sefer Vaikrà

Parashat Vaikrà L'appartenenza ad una identità collettiva	pag. 64
Parashat Tzav Riconoscenza e gratitudine	pag. 66
Parashat Shemini La fatale eresia degli eccessi	pag. 68
Parashat Tazria - Metzora Quello che si dice è espressione di quello che si è	pag. 70
Parashat Acharè Mot – Kedoshim Una religione per la vita	pag. 72
Parashat Emor Come vivere a testa alta	pag. 74
Parashat Behar Sinai - Bechukkotai La gravità dell'inganno e della frode	pag. 76





Indice

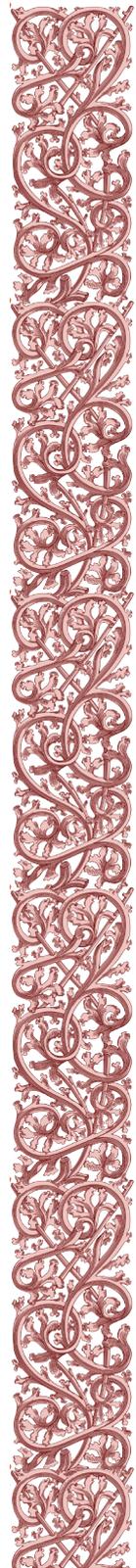
Sefer Bamidbar

Parashat Bamidbar La necessità di riconoscersi in noi stessi	pag. 80
Parashat Nasò La differenza tra “Pace” e “Shalom”	pag. 82
Parashat Beaalotechà A volte dal lamento nasce il problema	pag. 84
Parashat Shelach Lechà Pareri soggettivi per un valore oggettivo	pag. 86
Parashat Korach Quando i bassi istinti governano la ragione	pag. 89
Parashat Chukkat L’arte ed il potere della parola	pag. 92
Parashat Balak La solitudine dell’uomo di fede	pag. 94
Parashat Pinchas Per governare bisogna comprendere e guidare ognuno dei governati	pag. 96
Parashat Mattot - Massé Cosa è la solidarietà ebraica?	pag. 98

Sefer Devarim

Parashat Devarim Come si raggiunge la giustizia?	pag. 102
Parashat Vaetchannan Ogni processo ha bisogno di un leader diverso	pag. 104
Parashat Ekev Il rispetto per le minoranze	pag. 106
Parashat Ree Povertà carità e rivoluzione sociale	pag. 108
Parashat Shoftim Cosa occorre per un governo ideale?	pag. 110
Parashat Ki Tetzè La responsabilità dei padri verso i figli	pag. 112
Parashat Ki Tavò Il linguaggio dei simboli e i rituali ebraici	pag. 114
Parashat Nitzavim Il patto di ognuno di noi	pag. 116
Parashat Vaielech Preparativi per una nuova realtà	pag. 118
Parashat Haazinu Con il consenso del cielo la terra ascolterà	pag. 120
Parashat VeZot Ha Berachà Il pericolo della Santità	pag. 122

Sefer Bereshit



L'uomo creatore

Questa parashà dà inizio alla lettura della Torà, offrendoci l'opportunità di un nuovo ciclo di studio e di apprendimento dei testi biblici.

Bereshit è il libro della Creazione del Mondo e del primo Uomo così come della nascita del primo ebreo. E' il libro nel quale il Creatore si manifesta, dando forma e movimento al suo sguardo tridimensionale sul mondo e generando una creatura primordiale che si caratterizza per essere fatta a Sua immagine e somiglianza: l'uomo è creativo per definizione, rispetto a colui stesso che lo ha creato.

La prerogativa dell'impulso creativo non appartiene a nessuna altra creatura all'infuori dell'uomo. I lavori di tipo creativo compiuti da diverse specie animali sono prevalentemente di tipo utilitaristico e volti a conseguire un vantaggio immediato: gli animali possono costruire una tana ed accumulare cibo per l'inverno, ma la loro creazione non supera i limiti della soddisfazione dei bisogni basilari. L'uomo creato "*ad immagine e somiglianza*" del suo Creatore, è spinto verso una vita di costante azione e creazione. L'uomo rispecchia il suo Dio nella creazione, nella costruzione, nella formazione e nell'azione che attua nel corso di tutta la sua vita.

L'uomo deve essere effettivamente cosciente della propria condizione di creatore sia nell'ambito materiale che in quello spirituale; ciò è ben lontano dal trasformarlo in Dio, ma lo rende degno della sua condizione umana. La missione dell'uomo sulla terra consiste nel perseguire la perfezione archetipica del progetto del Creatore. Noi siamo creatori a nostra volta, proiezioni temporali della Sua Maestà, strumenti temporali dell'Assoluto.

L'uomo ha la capacità di "creare" la luce, estraendo energia dalla materia per illuminare le tenebre. Per completare la sua missione, può

e deve governare le forze del mondo minerale, vegetale e animale al fine di organizzare il cosmo, partendo dal caos primordiale nel quale è stato posto. Così, secondo le capacità e le inclinazioni di ciascuno, possiamo di creare in ambito intellettuale, nell'arte e nella scienza applicata, dando dignità alla vita della nostra specie, imparando a trasformare la natura in strumento di armonia, in tecnologia e in mezzo per superare le barriere che sono state poste al nostro intelletto e nella natura, proprio al fine di stimolarci a superarle.

La scelta si impone ad ognuno di noi e, più ampiamente, alla cultura alla quale apparteniamo ed al cui sviluppo contribuiamo, anche con le azioni più banali dell'agire quotidiano. Possiamo essere meramente guardiani del mondo, ponendoci su una torre solo per osservare il regno su cui esprimiamo una sterile maestà. Oppure possiamo adottare l'attitudine contemplativa di uno spettatore intelligente e apprendere scientificamente i meccanismi che regolano il mondo nel quale viviamo, evitando tuttavia un nostro intervento che potrebbe modificarlo. Ma la collocazione che ci renderà chiaramente umani in armonia con le capacità che possediamo non è tra quelle precedenti: lo spirito dell' *"imitatio dei"*, imitazione di Dio, consiste nel trascendere lo stadio primordiale ed intervenire responsabilmente per controllare la natura e guidarla verso l'obbiettivo che solo noi, tra tutte le creature che ci circondano, siamo capaci di individuare e di perseguire.



Il reale soggetto dell'elevazione

In questa parashà gli abitanti della terra provano ad avvicinarsi a Dio costruendo una grande torre materiale. Ignorando l'impossibilità di poter superare la distanza fisica tra la creatura ed il Creatore, fanno ricorso all'altezza materiale per potersi avvicinare a Dio: *“Costruiamo una città e una torre la cui sommità giunga al cielo e saremo famosi perché non saremo dispersi sopra la faccia della terra.”* L'ingenuità della proposta diventa palese nell'ironica reazione del Creatore: *“Scendiamo e confondiamo le lingue perché non possano più intendersi in questo modo.”* Dio sembra sorridere di fronte alla pretesa umana di arrivare in cielo attraverso una scala materiale.

Questo episodio si è ripetuto in maniera costante nel corso della storia. Una infinità di uomini, con modalità le più diverse, ha cercato una gloria trascendente dal materiale, attraverso il potere terreno. Abbiamo cercato senza alcun limite la soddisfazione personale esercitando il potere su altri uomini, ricorrendo a immagini e a discorsi di apoteosi, trionfalistici ed escatologici. E tristemente, ciò accade anche ai nostri giorni.

L'obiettivo che si pongono i costruttori della Torre di Babele sembrava essere totalmente positivo: essi volevano essere uniti, non disperdersi, avvicinarsi al Creatore, raggiungere allo stesso tempo una elevazione spirituale, collettiva ed individuale. Nonostante l'obiettivo avesse un carattere apparentemente positivo, esso atterrato per decisione dello stesso Creatore. Secondo quanto espresso da molti esegeti biblici, il paradosso consiste nel fatto che una torre, un edificio materiale, tende ad essere motivo di separazione e di situazioni conflittuali tra le persone, anziché essere motivo di unificazione attorno ad un progetto spirituale.

Una costruzione intorno alla quale si identificasse una comunità, una città, una lingua, una ideologia e che portasse anche ad una

unione omogenea di elementi culturali, non sarebbe sufficiente per rendere tale unione sincera e stabile.

Esiste una profonda differenza tra la costruzione di quella torre, il cui obiettivo risiedeva in se stessa, e la funzione che svolgono le Sinagoghe ai nostri giorni, sin dai tempi del Talmud. La Sinagoga, il *Bet HaKnesset*, è la Casa di Riunione e rappresenta l'ingresso, il portone attraverso il quale le energie e le preghiere delle singole persone si sommano e salgono verso l'alto. Sono le preghiere, le energie e le intenzioni con cui sono pronunciate e concepite, che costituiscono il reale soggetto dell'elevazione, non certo la Sinagoga in quanto tale, né le sue pareti, né i suoi simboli materiali.

La Torre di Babele aveva la presunzione di essere essa stessa, pietra su pietra, l'entrata del Cielo: è già la pretesa di far entrare una pietra in Cielo che costituisce di per sé una grossa profanazione. Per l'ebraismo, il *Bet HaKnesset* è un mezzo di aggregazione per il raggiungimento di un obiettivo congiunto che ogni individuo persegue attraverso la comunità.

Nella torre di Babele il mezzo si è trasformato in obiettivo ed è degenerato in confusione. La struttura di questo episodio è utile a per analizzare i differenti livelli della vita umana. Secondo quanto espresso nel Talmud: *“Quando esiste l'amore tra l'uomo e la donna, anche lo spessore di una spada è sufficiente a separarli, quando l'amore non esiste neanche un palazzo li può ricongiungere.”* L'abitazione è un mezzo, uno strumento di conservazione ma non può mai sostituire la funzione di coloro che vi risiedono.



Va verso ciò che sei

La Torà adotta un approccio deduttivo della Creazione. Mentre progrediamo nei suoi capitoli si specifica sempre di più l'oggetto della sua attenzione. Quando giungiamo alla parashà di Lech lechà, dove ci troviamo adesso, tutto sembra dire che ciò che precedeva era preparato per introdurci alla scena dell'apparire di Abramo. Il Talmud spiega che il padre di Abramo era un fabbricante di idoli, oggetti di culto materiale, e che contro questi idoli Abramo focalizza la sua ribellione. Abramo non accetta il culto "orizzontale" e l'idolatria estremamente diffusa nella sua epoca e di fatto cerca di superarla, scegliendo per se stesso la ribellione e la spiritualità e, a sua volta, è scelto da Dio per "trovare" il monoteismo.

Il Signore disse ad Abramo: *"Vai via dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va' nel paese che io ti mostrerò"*. Prima di tutto: *"Vai via"*, vai per te, cerca te stesso e la tua identità. Per poter raggiungere ciò dovrai abbandonare *"la tua terra"*, la terra dei tuoi beni materiali, *"il tuo parentado"*; dovrai separarti da tutto ciò che hai ricevuto per via emozionale, dalla matrice che ti è stata impressa sin dall'istante della fecondazione e dai tuoi legami affettivi; dalla *"casa di tuo padre"*, dalla cultura, dalla civiltà e da tutta la struttura morale ed intellettuale in cui sei vissuto fino ad adesso.

Abramo fu il primo *olé*, il primo immigrato in terra di Israele che ha certamente affrontato difficoltà ben superiori di quelle incontrate da un immigrato dei nostri giorni. Abramo parte da Ur Casdim, uno dei maggiori centri culturali ed economici della sua epoca, e si dirige verso se stesso, per "incontrarsi". Abramo, nato nel seno di una famiglia "agiata", non parte a seguito di una persecuzione politica e tantomeno a causa di una crisi economica. Nella sua situazione, separarsi dalle proprie radici è una delle più grandi prove che una persona possa affrontare. Senza radici culturali, familiari, sociali, spirituali né tantomeno geografiche, l'uomo non ha un universo

di riferimento con il quale identificarsi: Abramo si forza a vivere al massimo livello della solitudine esistenziale.

Abramo si trasforma in un “eletto” quando intraprende il suo cammino di solitudine. Pensare in maniera differente rispetto alla società e al potere costituito e osare denunciarlo pubblicamente, è un atto di grandezza ed onestà che richiede una straordinaria coerenza intellettuale. Abramo osa intraprendere un nuovo cammino, assumendo su di sé i rischi, i dilemmi e le difficoltà. Crede in una idea, forgia un ideale e percorre con determinazione la strada che porta alla loro realizzazione. La grandezza di Abramo non è fondamentalmente filosofica, ma affonda le proprie radici nel suo coraggio e nel suo valore.

Il primo uomo, *Adam HaRishon* ed i suoi figli, furono i primi monoteisti. Quando gli uomini cominciarono a considerare le stelle e gli altri segni come “rappresentanti” o “intermediari” di Dio e, attraverso la loro adorazione, dimenticarono il culto dell’Unica divinità, Abramo ritorna alla Fonte Primordiale. La rivoluzione di Abramo è più umana e sociale che filosofica. Il concetto di “scelto”, nato con Abramo, si giustifica con le caratteristiche specifiche dell’uomo. Abramo si mostra come un “libero pensatore” che non accetta in maniera coatta le concezioni della vita predominanti nella sua epoca. E’ un guerriero anticonformista che non si arrende di fronte all’altare classico dei comuni valori.

Abramo è un uomo che ha posto una domanda e che desidera comprendere; è il prototipo del rivoluzionario onesto che dista molto dall’immagine che abbiamo del pastore “anziano con la barba” che porta suo figlio al sacrificio, sentendosi impotente. Abramo è un uomo la cui grandezza morale e spirituale è rivelata dai valori che la sua fede sostiene.



L'Uomo che trascende se stesso

Abramo, in questo momento della sua biografia, si presenta come un libero pensatore che può, con onestà, rifiutare le concezioni di vita della maggioranza della popolazione della sua epoca: un uomo coraggioso, anticonformista, che non si arrende al conformismo e non ha paura di confrontarsi con il mondo culturale e sociale in cui è inserito. Abramo è al tempo stesso un guerriero ed un uomo che si prodiga per la propria famiglia, per il prossimo e per la società intera. Si tratta di un uomo eccezionale che si pone dilemmi e domande perché vuole capire.

Ci troviamo, in un primo tempo, di fronte all'episodio nel quale appaiono tre sconosciuti che attraversano la terra di Abramo ed egli li implora che accettino la sua ospitalità. La sua ospitalità è assolutamente spontanea in quanto per lui sarebbe stato profondamente innaturale non offrire cibo e riposo a coloro che passavano nei pressi della sua dimora. La necessità di giustizia e la vocazione nel servire gli altri sono presenti in tutti i momenti cruciali della sua vita.

In questa parashà Dio ha deciso di distruggere le città di Sodoma e Gomorra ed Abramo lo interroga: *“Per caso il Giudice supremo non farà giustizia?”* e, per così, dire lo sfida a rispondere circa i cinquanta giusti che potrebbero trovarsi nella città. Lungo il percorso che lo porta a ridurre via via il numero di giusti, Abramo dimostra di preoccuparsi dell'eventualità che venga commessa un'ingiustizia anche soltanto nei confronti di un solo essere umano. Finalmente Dio accetta di perdonare la città di Sodoma nel caso in cui vi fossero stati in essa dieci persone giuste. Ma nonostante il dolore che prova, Abramo sa che i disegni divini sono imperscrutabili.

Quando gli angeli - perché questi erano i realtà gli uomini che Abramo aveva ospitato - arrivano a Sodoma, Lot, nipote di Abramo,

offre loro ospitalità. Gli abitanti di Sodoma vorrebbero rapirli per far loro violenza ma, di fronte alla impotenza di Lot nel risolvere la situazione, gli angeli stessi gli ordinano di prendere sua moglie e le sue due figlie e si preparano, in nome del Creatore, a distruggere la città e ad uccidere i suoi abitanti. Un'ennesima volta vediamo qui la verticalità dell'opera della mano di Dio nel momento in cui risolve una crisi. Mentre Sodoma e Gomorra sono distrutte tra zolfo e lapilli, Lot si preoccupa che nessuno della sua famiglia si volti indietro; ma sua moglie cede alla tentazione e disobbedisce all'ordine ed immediatamente viene tramutata in una statua di sale.

Gli angeli avevano annunciato ad Abramo e a Sara che in capo a poco tempo avrebbero avuto un figlio. Sara, considerando la sua età avanzata, aveva riso alla sola idea che ciò potesse accadere. In effetti, dopo qualche tempo Sara si ritroverà incinta e darà alla luce un bambino che Abramo chiamerà Isacco. Creando una linea di continuità con il patto di parola e sangue che aveva stabilito con il creatore, Abramo circoncide suo figlio agli otto giorno dalla nascita.

Passa del tempo ed il Creatore mette una volta ancora alla prova la devozione di Abramo chiedendogli il sacrificio di suo figlio e dimostrerà la sua misericordia e il suo rifiuto verso una morte inutile, accontentandosi della sola intenzione di Abramo e non permettendogli il sacrificio della sua unica e ineguagliabile discendenza.



Il Dor Emschah dell'ebraismo

La Torà, nei suoi infiniti approcci e letture, fa in modo che il nostro orizzonte non sia limitato da un solo personaggio o da una sequenza di situazioni stereotipate, ma ci fa continuamente incontrare personalità differenti, al fine di poter spiegare ogni situazione ed ogni processo della nuova realtà della cosmogonia ebraica.

In questo modo da Abramo e Sara passiamo ad Itzhak e Rivka, una nuova coppia archetipica della vita ebraica. In questa parashà viene delineato quello che, secondo la concezione ebraica, è il percorso naturale della vita umana: la morte e l'unione coniugale che sono intimamente connessi in un unico processo vitale. Sara muore e suo figlio si unisce in matrimonio. Abramo cerca un luogo appartato per seppellire la sua sposa. Da questo momento in poi, l'idea di uno spazio separato e sacro per il riposo eterno, sarà una costante della cultura di Israele.

Eliezer servo di Abramo, viene istruito a cercare una sposa per Isacco, ma non tra la gente di Canaan, non tra i vicini, bensì nella terra e nella famiglia che Abramo aveva abbandonato. Abramo aveva lasciato la sua famiglia e la sua terra per trovare se stesso ed egli sa dunque benissimo che il valore della sua rivoluzione è nella terra che abita, non nei suoi abitanti; il suo messaggio rivoluzionario ha a che fare con questa terra perché ad essa è destinato e perché il legame con essa permane ovunque egli sia. Però sa anche che è più probabile trovare la moglie adeguata a suo figlio lì dove lui è nato, in quello stesso solco e che quindi anche questa donna sarà straniera nella terra dove andrà ad abitare.

Itzhak è un personaggio passivo, introverso. Viene condotto con mano forte incontro alla sua vita. Inizialmente viene condotto da suo padre al sacrificio, in seguito gli dicono con chi si dovrà sposare, e sarà sua moglie colei che deciderà in sua vece a quale figlio dovrà

concedere la benedizione. Tra i tre patriarchi della Torà, Itzhak è l'unico che nasce, vive e muore nella Terra di Israele. E' anche l'unico monogamo ed è anche l'unico per il quale è detto che “ama” sua moglie.

La rivoluzione era stata cominciata da suo padre Abramo; il compito che Itzhak deve portare a compimento è la continuazione dei “nuovi” valori e il loro sviluppo e non una nuova ribellione o una nuova creazione. Itzhak rappresenta il dor emschech, la continuazione delle generazioni, senza la quale l'intera rivoluzione sarebbe risultata sterile e passeggera.

Nella vita di Itzhak l'amore riveste un ruolo fondamentale e multiforme. Da un lato, Itzhak è l'unico sedentario tra tutti i patriarchi e quindi ha tempo e predisposizione ad amare. Ama senza fine sua madre e quando questa muore, ama sua moglie... “*e si consolò Itzhak per sua madre*”. Dall'altro, la sua solitudine non è consona con una vita nomade ed una attività vertiginosa quale era stata quella di Abramo. Le sue sofferenze e la sua solitudine si manifestano in una necessità senza fine di amore: di amare e di essere amato. Siamo di fronte ai primi personaggi romantici della Torà che si innamorano a prima vista: Rivka “*cadde dal cammello*” quando lo vide e lui si innamorò di lei a sua volta “*a prima vista*”.

La sofferenza di Itzhak, un uomo che saggiamente compie il suo dovere e vive nella terra che il Creatore aveva promesso a suo padre, in piena armonia con tutti i valori che aveva ereditato, riceve dal destino anche un amore straordinariamente intenso. La legge della compensazione si mostra in modo ineffabile: colui che vive la vita più tragica e priva di attività, risulta essere, finalmente, colui che ne vive più intensamente la completezza.



Il confronto tra forza e ragione

I personaggi principali di questa parashà sono i gemelli Esav e Yaakov. La relazione tra di loro è caratterizzata da un conflitto durato per tutto il corso della loro vita: una disputa cominciata nell'utero materno e proseguita in ogni incontro, come vedremo fino alla della nostra parashà, quando Yaakov fuggirà da casa temendo la vendetta del fratello.

Yaakov e Esav simboleggiano due modi, talvolta concomitanti e talvolta alternati, della maniera di essere del popolo di Israele. Si comprende così la preferenza del padre per l'uno e della madre per l'altro, in funzione di aspettative differenti rispetto al popolo che sarebbe nato dalla loro progenie.

Itzhak è un uomo sedentario essenzialmente passivo. La forza ed il potere di decisione di Esav lo incantano e vede in lui una sicurezza proiettata verso il futuro. A differenza del suo sposo, Rivka comprende che saranno le doti intellettuali di Yaakov che daranno trascendenza alla vita del popolo in futuro.

Guardando alla personalità di entrambi i fratelli con occhio distaccato, notiamo la differenza, ma anche la complementarità, dei loro caratteri. Le loro attitudini vitali corrispondono a diverse necessità: non tutti gli stimoli che ci vengono proposti dalla realtà ammettono risposte di uguale intensità.

Così Amalek ci rimanda alla personalità di Esav, mentre con la fondazione di Yavne e del suo circolo di saggi abbiamo un approccio che si indentifica nettamente con Yaakov.

Possiamo capire la tensione che vivono Itzhak e Rivka quando devono decidere quale dei loro figli riceverà la benedizione, affrontando il dilemma di chi sia il migliore, di chi abbia le capacità per essere

il capo del popolo ebraico. Itzhak era propenso ad un guerriero con la forza di difendere le sue idee e proteggere fisicamente la sua famiglia e per questo pensava che dovesse essere scelto Esav. Rivka era più propensa a pensare che il mondo si regga sulle idee e che i filosofi, gli intellettuali, i pensatori, siano coloro che realmente hanno influenza su di esso.

Nel momento in cui Itzhak deve impartire la benedizione della primogenitura, quando Yaakov prova a travestirsi come suo fratello, vediamo una sintesi di quelli che fino ad ora erano gli “opposti”. “*Le mani sono di Esav*” dice Itzhak ed aggiunge: “*e la voce è quella di Yaakov*”. Non è attraverso strutture rigide che si può rispondere efficacemente alle necessità ed alle sfide, ma attraverso una adeguata sintesi di ciò che può apparire antitetico.

Le separazioni creano dicotomie, confronti, violenza, fanatismo. È necessario incontrare l’armonia e l’equilibrio tra concetti e personalità differenti. Le mani di Esav devono imparare a convivere con la voce di Yaakov.

In molte occasioni, così come per lo Stato di Israele, è necessario unire le braccia del guerriero con la voce del saggio, per giungere alla modalità più idonea per fronteggiare la realtà.



La testa in cielo e i piedi ben piantati sulla terra

Yaakov fugge dalla casa dei suoi genitori per il timore della vendetta di suo fratello Esav e cammina fino al confine della terra di Canaan. Al calar della notte decide di pernottare e continuare il suo cammino al mattino successivo, appoggia la sua testa su una pietra e dorme e sogna.... Questo sogno di Yaakov è uno dei capitoli di maggiori ampiezza e profondità simbolica dell'intera Torà.

L'ingegno e le capacità intellettuali di molti rabbini hanno "giocato" con la quantità e la originalità delle interpretazioni che si possono dare a questo momento onirico di illuminazione. Questo sogno, con le sue diverse esegesi, si configura come una delle colonne della Cabalà, l'interpretazione che studia e pratica i misteri della Torà.

“Giacobbe partì da Beersheva e si diresse verso Charran. Capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa.”

Un sogno e soprattutto un sogno che si può ricordare facilmente, è un qualcosa che richiede di essere interpretato. Di solito noi dedichiamo molti sforzi per interpretare le azioni e le parole, i linguaggi esteriori dell'uomo, ma manchiamo di quella sensibilità che è imprescindibile per poter interpretare i sogni.

Il sogno di Yaakov consta di due elementi centrali: la scala e gli angeli che salgono e scendono su di essa. La scala di Yaakov appoggia uno dei suoi estremi sulla terra e l'altro in Cielo. Questo è il fondamento dell'equilibrio perfetto: una armonia poggiata con identica forza sia nel Mondo superiore che in quello inferiore. Per ottenere l'equilibrio con i piedi ben piantati per terra bisogna che la

testa abbia la libertà di sognare. Il secondo elemento protagonista del sogno di Yaakov è costituito dagli angeli, l'elemento dinamico della scala che connette il mondo superiore con quello inferiore. Per arrivare in cielo, per raggiungere la migliore sintesi umana con l'archetipo divino, bisogna essere dinamici ed attivi. Dio sta in vetta alla scala, sostenendo il suo punto superiore, e l'uomo si incontra alla fine di essa: entrambi sono soci nell'impresa di arrivare all'obbiettivo prefissato.

La scala di Yaakov ci insegna che la vita deve essere concepita più verticalmente che orizzontalmente. La vita non è un orizzonte piano e piatto, la vita è una montagna immensa piena di ostacoli, sfide e separazioni con cui l'uomo è chiamato a confrontarsi per poterle superare.



Il cambio di un nome segna il cambio del destino

La vita del patriarca Yaakov è segnata dalla costante dicotomia tra i sogni e la realtà. Quando uscì dalla terra di Canaan, sognò la scala che definiva l'esperienza che avrebbe vissuto fino al suo ritorno, allorché si confrontò con l'angelo divino.

Fin dalla sua nascita egli dovette affrontare difficoltà e conflitti, sia interni che connessi col mondo che lo circondava: litiga con suo fratello prima del parto, compra la primogenitura, partecipa all'inganno della benedizione di suo padre, difendendo il suo diritto alla primogenitura acquistata, si vede costretto a fuggire verso Haran. Lì lavora per quattordici anni nell'azienda di Lavan che lo inganna dandogli come sposa Lea invece di Rachel. Quando finalmente abbandona suo suocero, pieno di tremore ed apprensione va incontro a suo fratello Esav; poi sua figlia Dina subisce violenza, i suoi figli odiano il suo favorito Yosef, il quale "sparisce" ed alla fine discende in Egitto nel mezzo di una carestia e in quel luogo muore.

La vita di Yaakov è un esempio degno di essere studiato per imparare come si debba reagire allorché si corre il rischio di essere sopraffatti dalle difficoltà e dai contrattempi. In questo senso possiamo osservare tre modalità di condotta paradigmatiche:

-La prima è quella dell'ottimismo ingenuo e radicale alla Leibniz: *"Le difficoltà non esistono, solo l'immaginazione dell'uomo è responsabile di aver creato il male e le sue conseguenze."*

-La seconda è quella che riconosce la realtà con il suo complesso intersecarsi di elementi positivi e negativi, ma nei suoi confronti si alzano le mani sentendosi impotenti di fronte alle difficoltà incontrate nel proprio cammino.

Entrambi tali modalità nascono comunque da una distorsione della realtà oggettiva o soggettiva e quindi sono pericolose per l'uomo e lo lasciano passivo ed indifeso.

-La terza modalità è rappresentata dalla vita di Yaakov, il quale si confronta costantemente con le sfide che ha davanti, senza mai rassegnarsi e senza mai alzare le braccia in segno di impotenza.

Questa modalità è l'unica che permette davvero di affrontare efficacemente la realtà e di confrontarsi con essa con energia e consapevolezza.

Nel momento cruciale della sua vita, Yaakov ha un vero e duro scontro notturno con l'angelo. In questo racconto si confondono i confini tra sogno e realtà, tra il sognare da sveglio o da dormiente. A noi la situazione si presenta come un sogno, ma tale sogno si proietta luminosamente, con tutte le sue conseguenze, nella realtà. Nel momento in cui, al culmine del sogno, Yaakov cambia il nome in "Israel", di fatto cambia anche il destino proprio e, con esso, quello di tutta la sua discendenza.

Il popolo e Israele (questo è il nome che ha donato alla sua discendenza invece di Yaakov o Yehuda) fedeli all'archetipo ereditato, hanno sempre dimostrato di saper lottare, confrontarsi e difendersi e ciò vale anche per Israele inteso come entità statuale.

Ed anche oggi succede che il popolo di Israele si trovi solo a lottare nell'oscurità notturna fino a che non giunge l'alba: in quel momento, malgrado appaia ferito e zoppicante a causa del combattimento, Israele è pieno di nuove forze per continuare nel proprio cammino millenario.



La paura del cambiamento

Tutti i personaggi centrali di Bereshit sognano: Avraham, Itzhak, Yaakov e persino Yosef, affrontano la vita con un piede nella realtà temporanea e l'altro nel mondo dei sogni, del desiderio, della ricerca spirituale e dell'utopia.

In questa parashà Yosef si incontra con i suoi fratelli e tale incontro mette in crisi il rapporto tra una realtà tradizionalista e un sogno radicale. I fratelli avevano buone ragioni per odiare Yosef: era ostinatamente il preferito del loro padre, come lui era un sognatore e ne aveva adottato il linguaggio e il modo di pensare; la sua ricerca spirituale era loro estranea.

Tra tutti i conflitti che, a questo punto della sua vita, Yaakov ha già dovuto affrontare, questo è il primo che capita all'interno della sua famiglia. Yaakov ama Yosef più degli altri suoi figli, perché Yosef è il figlio di Rachel, il suo primo e più grande amore e perché egli a sua volta è un sognatore. Nel donargli una tunica a strisce, simbolo di un sentimento ancor prima che di ricchezza, Yaakov rende manifesta la sua preferenza per Yosef e per questo gli altri suoi figli cominciano ad odiarlo fino al punto di non essere più capaci di parlare con lui in modo pacifico.

Ciò che dà fastidio ai fratelli di Yosef non è il valore economico della camicia. Secondo quanto ci spiega il Talmud questa era costata 2 selaim, un prezzo molto basso. Ciò che dà fastidio ai fratelli di Yosef è il valore affettivo dell'oggetto: per creare distanza e rancore tra fratelli non abbiamo bisogno di grandi regali, di auto e di tecnologia, basta una piccola differenza nell'amore che si dimostra: una differenza che spesso non richiede, né tantomeno può, essere spiegata. Considerando il fatto che una tunica possa aver avuto una simile influenza sul destino di Israele, il Talmud conclude che non vi debbano essere differenze né materiali, né affettive nei confronti

dei figli, poiché il danno procurato è molto maggiore rispetto al beneficio.

Certamente come buon continuatore del percorso ereditato, Yosef sogna situazioni che lo rendono molto pericoloso per la società e per ciò che in essa è comunemente accettato e stabilito. Questi sogni sono la prosecuzione di quelli di Yaakov. Suo padre sognava scale, angeli, Dio ed il cielo. Yosef in base all'archetipo che eredita, sogna uomini, campi, covoni. Yaakov sognava Dio ed entrava oniricamente in Cielo. Yosef sogna gli uomini e gli elementi basilari della loro economia, e tali sogni lo porteranno al dominio sulla terra.

Trasformato in nemico pubblico da coloro che difendono il conservatorismo delle strutture e temono il cambiamento, arriva per Yosef il momento in cui deve essere rimosso. I fratelli fanno piani contro di lui, lo sequestrano e lo vendono come schiavo ad una carovana di Ismaeliti. Proiettano immediatamente il loro trionfo sulla tunica, oggetto simbolo del loro odio nei confronti di Yosef: la strappano, la macchiano con il sangue di un agnello e la portano al padre il quale, essendo sicuro che il suo figlio favorito sia stato divorato da una bestia, da quel momento in poi si pone in una condizione di lutto permanente.

Yosef rappresenta l'immagine del rivoluzionario, dell'utopista che invoca e provoca cambiamenti nella realtà. I fratelli, avendo compreso che, in quanto sognatore, egli sollecitava una nuova struttura familiare e sociale, non volevano correre i rischi insiti nei cambiamenti e preferivano continuare sul cammino di una realtà quotidiana e conosciuta, sia nel bene che nel male.



La rivoluzione che opera nel materiale dell'universo spirituale

In questa parashà ci troviamo di fronte all'uomo dai ruoli multipli. Yosef è il sognatore e l'interprete dei sogni. Egli governa l'Egitto, senza però dimenticare il proprio ruolo di figlio e di fratello. A volte egli è un uomo legato con gli elementi materiali ed a volte con l'universo spirituale.

In questa nostra parashà il re dell'Egitto ha un sogno misterioso: nella sua prima parte, sette vacche magre e brutte che divorano sette vacche robuste e belle. Nella seconda parte, sette spighe sottili che divorano sette spighe belle ed abbondanti. La cosa straordinaria è che anche dopo aver divorato animali o vegetali abbondanti e belli, gli esseri magri e squallidi restano uguali senza che avvenga nessun cambiamento nel loro aspetto. Il Faraone è preoccupato: i suoi consiglieri provano inutilmente a spiegare il suo sogno. Non riuscendo a convincerlo diventa necessario eliminare l'umiliazione e ricorrere a Yosef, il consigliere ebreo, per ottenere la sua opinione.

L'Egitto era un impero molto sviluppato ai suoi tempi, il progresso della natura e del paese dipendeva dalle forze pagane. Le leggi naturali, dalle quali dipendono l'esistenza ed il benessere umano ed il suo futuro, sono gli dei stessi. Il Nilo era una delle divinità egiziane e la sua adorazione aveva come scopo quello di assicurarsi che la volontà divina favorisse le necessità umane. Però la storia di Yosef guarda all'esistenza da un'altra prospettiva.

La proposta che Yosef fa al Faraone per salvare il paese dalla siccità è una proposta razionale che non si basa sullo schema pagano. Questa proposta respinge pienamente il piano del Faraone rispetto al futuro. La fede di Yosef nel fatto che sia Dio la fonte del sogno e non gli idoli pagani, gli permette non solo di decifrare il significato del sogno, ma anche di proporre un cammino per comprendere le cause di

quello che si sarebbe dovuto fare. Dato che non è possibile evitare la carestia, è possibile rendere meno gravi le sue conseguenze negative. In questo modo Yosef, sulla base del potere conferitogli dal Faraone, costruisce depositi per conservare cibo per gli anni terribili. Yosef vende a coloro che ne avevano bisogno i beni di prima di necessità. Quando terminò il denaro nelle mani dei sudditi, questi pagarono con i loro beni e dopo con le loro terre. Alla fine del periodo di carestia, tutta la terra d'Egitto, ad eccezione di quella appartenente ai sacerdoti del Faraone, apparteneva a quest'ultimo e tutti gli abitanti d'Egitto, ad eccezione dei sacerdoti erano diventati suoi schiavi. Questa operatività di Yosef dimostra il contributo di uno dei primi ebrei della storia, al benessere di un impero tanto grande ed importante quale quello egizio. Yosef ha insegnato al Faraone ed ai sacerdoti egiziani come interpretare i sogni, evitando in questo modo le conseguenze nefaste. La riserva degli alimenti per una loro successiva distribuzione e la eliminazione della proprietà privata del denaro, terra e beni, costituirono un esempio di "comunismo" sprovvisto di partiti politici e complicate ideologie.

La concezione economica di Yosef includeva la maggior parte degli elementi dell'economia moderna e proponeva la concentrazione dei beni di produzione nelle mani di un potere centrale e la loro giusta, nonché egualitaria, distribuzione tra i lavoratori. Yosef possedeva un dono speciale per la pianificazione e la gestione di un sistema economico ed impiegò questo dono a beneficio dell'Egitto.

Da quanto abbiamo visto, le qualità speciali di Yosef non si riducevano al campo materiale ma si manifestavano anche attraverso le sue qualità spirituali ed umane. Solo in base a queste fu capace di penetrare il pensiero ed i sogni del re di Egitto per poterne decifrare i segreti.





Parashat Vaigash

Le quattro tappe della vita umana

Questa parashà contiene uno dei passaggi più significativi della Torà da cui possiamo imparare quale debba essere il comportamento dell'ebreo in esilio.

Yosef era giunto in Egitto come schiavo e, dopo sofferenze ed ingiustizie, arriva a conquistare la posizione più potente in quella nazione: da schiavo umiliato diventa un principe, un uomo temuto e rispettato da tutti. E' la prima realizzazione che troviamo nella nostra tradizione, del sogno che ogni emigrante nasconde in sé, allorché comincia ad integrarsi in una nuova società.

Fino alla fine della parashà precedente, Yosef era sempre stato descritto come un sognatore; ora diventa un amministratore efficiente, freddo e calcolatore. Solo ora, quando Yosef si rivede con i suoi fratelli, possiamo percepire la profondità delle sue emozioni, che in qualche modo ci rimandano al Yosef che abbiamo già conosciuto.

I fratelli di Yosef giungono in Egitto cercando provviste. L'atteggiamento di Yosef nei loro confronti è distante, severo, in alcuni momenti, vendicativo. Per cominciare li accusa di spionaggio e pretende come prova della loro innocenza la presenza di Biniamin, il suo fratello minore, l'unico figlio della sua stessa madre, Rachel. Uno dei suoi fratelli è rimasto in Egitto come ostaggio mentre gli altri sono ritornati da Canaan con Biniamin. All'arrivo di questi Yosef fa nascondere tra i suoi effetti personali una coppa del palazzo; in seguito la scopre, lo accusa di furto, tradimento, ingratitudine e ordina di incarcerarlo. Durante tutti questi avvenimenti vediamo un Yosef distante dalla sua famiglia, estraneo, indifferente, che in certo qual modo, cerca vendetta per le amarezze del passato. Il vincolo familiare gli sembra irrilevante, come se il legame di sangue, la vicinanza fisica vissuta durante l'infanzia, non fossero una ragione sufficiente per una profonda solidarietà e fraternità nel presente.

Un solo argomento fa reagire Yosef e gli fa recuperare il legame nei confronti della sua famiglia. Questo accade quando Yehuda si erge a difesa di Biniamin, chiede che sia liberato e pone una particolare attenzione all'amarezza e al danno irreparabile che la perdita di questo figlio provocherebbe a loro padre Yaakov. Di fronte alla possibilità di essere la causa del dolore del proprio padre, Yosef cambia immediatamente opinione.

Kierkagaard sostiene che la vita umana è scandita da quattro passaggi e cioè: quello della bellezza, quello della moralità, quello del ridere e del cinismo e, infine quello in cui dedicarsi a temi sacri e familiari. Yosef era passato attraverso il periodo della bellezza durante la sua gioventù, in seguito era passato attraverso quello della moralità ed ora, l'incontro coi suoi fratelli, lo porta a concludere quello del riso e del cinismo, e ad entrare nel quarto: quello del recupero della sacralità e del valore della famiglia.

In questo preciso momento, quando Yosef si rivela di fronte ai suoi fratelli, egli piange per la prima volta. Non aveva pianto prima, quando fu buttato nel pozzo, né tantomeno quando fu venduto come schiavo né quando fu incarcerato. Solo di fronte alla presenza del suo fratello Biniamin è sopraffatto dall'emozione e rompe in pianto, chiedendo come stesse suo padre e come stesse la sua famiglia. Yosef è da solo con i suoi fratelli, invia qualcuno a cercare suo padre e, una seconda volta, rompe in pianto. Tutta la durezza e la freddezza accumulata durante i suoi anni come egiziano si dissolvono nel momento stesso in cui torna ad identificarsi nella persona di suo padre, in quel Yaakov che era un sognatore come lui. Dopo molti anni e dopo un duro e necessario percorso di apprendimento, il cerchio si può chiudere e la famiglia si può nuovamente riunire.





Parashat Vaiechì

Che eredità devono lasciare i padri ai figli?

Questa parashà ci insegna la fusione tra passato e presente, in una unità la cui forza rappresenta l'impegno di una vita proiettata verso l'eternità.

Il termine "Vaiechì" significa letteralmente "e vivrà" ma viene utilizzato dalla Torà per indicare gli anni che Yaakov aveva vissuto sopra la Terra. Ciò che Yaakov fece durante il suo "passaggio" nella vita fisica è ciò che lascerà ai suoi discendenti quando morirà, è ciò attraverso cui egli vivrà quando non sarà più in questo mondo. Yaakov fu, durante tutta la sua vita, una persona solitaria e sofferente. Tutti gli ostacoli, i dilemmi ed i conflitti che egli incontrò, li dovette affrontare in solitudine. Nel momento in cui si sta separando dai suoi figli, Yaakov non fa alcun riferimento al passato, ma predice personalmente ad ognuno di loro ciò che accadrà. In questo momento culminante, prova a trasmettere la sua esperienza alle generazioni successive, per evitare che la sua propria sofferenza possa ripetersi.

E' evidente l'eredità che Yaakov sta lasciando ai suoi discendenti: una eredità spirituale che è, in realtà, una strada per assicurarsi una continuità, un'influenza che duri nella esistenza temporale. La morte fisica, la fine delle funzioni del corpo, è inevitabile ed è il finale del cammino di ognuno degli uomini. Però la fine definitiva, la vera morte è la fine della propria influenza personale sul mondo, l'inefficacia del ricordo, l'oblio.

Spesso entrambe le morti si sovrappongono. Ciò non accade a Yaakov che, proprio nel momento che precede la sua morte fisica, costruisce, nell'eredità per i suoi figli, la colonna sulla quale poggerà la vita spirituale dei suoi discendenti fino ai nostri giorni.

"Poi Giacobbe chiamò i suoi figliuoli, e disse: *"Adunatevi, e vi annunzierò ciò che vi avverrà ne' giorni a venire. Adunatevi e*

ascoltate, o figliuoli di Giacobbe! Date ascolto a Israele, vostro padre!” Con queste parole Yaakov convoca tutti e ad ognuno di loro dona una benedizione speciale. Queste benedizioni sono di fatto la sua profezia sul futuro che attende ogni tribù e, al tempo stesso, l’elencazione delle qualità e delle caratteristiche di ognuna di esse.

Yaakov compie ogni sforzo per far durare nel tempo la propria influenza, sia in quanto padre che in quanto guida di una comunità. Ha la visione necessaria per trasmettere un messaggio collettivo, prevedendo e programmando le situazioni che saranno vissute dalla comunità dei suoi discendenti. Non dimentica però di inviare un messaggio specifico e particolare per ognuno dei suoi figli, nel quale proietterà la sua profonda conoscenza della loro individualità e delle loro prospettive.



Sefer Shemoth



Ciò che definisce una nazione

Il libro di Bereshit ci ha fatto conoscere una serie di storie individuali di uomini e donne prototipi, le cui vite hanno segnato per sempre la loro discendenza ed hanno avuto grande influenza su di essa. Il libro Shemot che comincia con la parashà che porta lo stesso nome, non si riferisce più a singoli individui ma introduce il concetto di popolo, di un gruppo di individui che condividono una stessa identità.

Allora sorse sull'Egitto un nuovo re.....e disse al suo popolo: *“Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso e più forte di noi. Prendiamo provvedimenti nei suoi riguardi per impedire che aumenti”*. In questo punto, il termine *“popolo”* riferito ad Israele, appare per la prima volta, nella bocca del Faraone. Prima ancora degli stessi ebrei, è quindi un estraneo che riconosce l'identità comune di tutta la discendenza di Yaakov, il suo carattere di popolo. I discendenti di Israele avevano sin dal principio una quantità di elementi di coesione che offriva loro una comune identità, però è in un momento ben determinato della loro evoluzione che si può affermare la nascita di un *“popolo”*: una identità collettiva nuova, che raggruppa tutti gli individui, senza annullarli, essendo tale collettività qualcosa di distinto dalla loro somma.

Il popolo, per funzionare come tale, deve essere definito tanto all'esterno - ovvero riconosciuto come tale dai suoi pari - quanto al suo interno, rendendo partecipe ognuno dei suoi membri, coscientemente e senza alcuna crepa, della identità collettiva.

Nelle parole della Torà relative alla assunzione da parte di Israele del connotato di popolo, incontriamo diverse particolarità che si riproporranno lungo il corso della sua storia. In un primo momento è il Faraone e non sono gli ebrei a definire l'esistenza del popolo di Israele, così come è sempre lo stesso Faraone che ne determina le caratteristiche di chi ne faccia parte. Valga come esempio di un caso

simile, quello delle leggi di Norimberga che decretarono che fosse ebreo colui che, risalendo fino a quattro generazioni precedenti, aveva anche un solo antenato ebreo. Ogni volta che nella storia un ebreo ha sottostimato o dimenticato la propria identità, è stata la storia stessa a farglielo ricordare.

E' altresì interessante notare che essendo passati solo pochi anni dall'arrivo dei settanta discendenti di Israele in Egitto, il Faraone comincia a vedere che gli ebrei avrebbero potuto diventare numericamente un pericolo per l'integrità della nazione egiziana. E' un altro "*leit motiv*" che si sarebbe ripetuto nella storia: i paesi abitati dagli ebrei, tanto oggi quanto in passato, hanno sempre sovrastimato quantitativamente e qualitativamente gli ebrei che vivevano in essi, cosa che spiega il sorgere del timore della cospirazione ebraica e della loro dominazione, che fu causa di tante persecuzioni cui il nostro popolo fu oggetto.

"Prendiamo provvedimenti nei suoi riguardi..." dice il Faraone. Questa è la migliore formula per fronteggiare il nemico, quello interno come quello esterno. Per provare a rompere il ciclo con cui la storia ritorna su stessa, è necessario acquisire la coscienza della necessità di assumere per noi stessi una identità ferma e cristallina onde evitare la distorsione che altri la definiscano per noi.



L'agenda della redenzione

Gli anni della schiavitù e della sofferenza sembrano essere giunti alla fine, Moshé lo apprende allorché, a partire da questo parashà, Dio si rivolge al popolo di Israele per spiegargli come sarà liberato dall'Egitto e sarà fisicamente e spiritualmente redento da tutte le sue sofferenze.

Questa è la parashà nella quale Dio presenta a Moshé il “programma della redenzione” con tutti i suoi dettagli: quali passi saranno necessari, con quale ritmo, come si determineranno le varie tappe del processo, alla fine del quale il popolo di Israele si ritroverà realmente libero da tutte le limitazioni che lo affliggono.

Dio espone quindi una “agenda” che rivela un aspetto importante della sua intenzione: la liberazione del popolo e dei singoli componenti deve avvenire attraverso un processo che tenga conto della natura umana; gli elementi magici o miracolosi non sono che accessori. La redenzione come stato finale, deve includere una memoria del processo, una memoria analizzabile, dalla quale la presente e le future generazioni del popolo ebraico potranno trarre insegnamento e prendere esempio.

Moshé si rivolge al popolo di Israele, ansioso di comunicargli le buone notizie, e si confronta con la frustrazione di non essere ascoltato e di non essere compreso. La grande notizia della salvezza passa inosservata, il discorso grandioso naufraga di fronte alla fragilità e all'indifferenza degli schiavi ebrei. “*E non ascoltarono a Moshe per impazienza ed il duro lavoro*”, spiega la Torà.

“*Per impazienza...*”. Un popolo schiavo non avrebbe dovuto essere ansioso di cogliere un qualunque indizio della possibilità di redenzione? In realtà il popolo non si trova nella condizione di poter prestare attenzione alle parole che gli rivolge Moshé. Forse,

proprio perché impaziente, lo stesso Moshé avrebbe dovuto saper adeguare il suo discorso, elaborandolo appositamente per coloro che lo avrebbero ascoltato.

Moshé non abbellisce con parole il messaggio che porta al suo popolo, lo trasferisce nel suo stato più puro e crudo, esattamente come lo ha ricevuto. Ma il popolo stava sottomesso ad un “duro lavoro”. Quante volte nella storia siamo stati poco attenti a causa del “duro lavoro”? poco attenti a Moshé, ai dirigenti della Comunità, alla Torà, a Dio, alle situazioni reali vissute dal nostro popolo; situazioni la cui comprensione avrebbe probabilmente evitato esiti fatali.

In questa occasione, come in tante altre, la disattenzione frutto del “duro lavoro”, ostacolò il cammino verso la liberazione. Il lavoro duro non è negativo in se stesso, però bisognerebbe riuscire ad evitare che esso ci condizionasse talmente da impedirci di pensare, di riconoscere la nostra situazione, di orientare e sviluppare i nostri ideali, di fare, infine, un uso responsabile di quella libertà che solo noi stessi abbiamo il potere di difendere e conservare.



Perché è importante la relazione tra le generazioni?

La Torà nella sua completezza, con tutte le *mitzvot*, leggi pratiche e teoriche, fu donata al popolo di Israele solo nel momento in cui esso arrivò ai piedi del Monte Sinai, ma quattro *mitzvot* furono imposte precedentemente. Il primo precetto fu quello del “*pru urbù*”, siate fertili e moltiplicatevi, comandato da Dio stesso ad Adamo ed Eva, in seguito venne il “*brit milà*”, il patto stabilito tra Dio e Abramo per tutte le generazioni successive, attraverso la circoncisione, poi il “*guid hanashè*” (la proibizione di mangiare il nervo del muscolo posteriore degli animali) ed in questa nostra parasha, per ultimo, il popolo di Israele riceve l’ordine di compiere il “*korban pesach*”, ovvero il sacrificio di un agnello, prima di rompere il laccio della schiavitù ed il legame con l’Egitto.

A ciascun membro del popolo di Israele è dato questo precetto che comporta una autentica sfida: l’agnello, animale sacro per gli egiziani, doveva essere preso, custodito per tre giorni in casa di ogni ebreo e sacrificato davanti allo sguardo degli egiziani. Alla fine, il rituale prevedeva anche l’obbligo di consumare tutta la carne dell’agnello e per questo era necessaria la partecipazione di varie famiglie ebraiche ad ogni sacrificio.

A partire dal “*korban pesach*” nasce la simbologia della mensa ebraica come elemento di coesione religiosa e culturale. La famiglia ebraica si siede intorno alla tavola e il nutrimento che lo spirito riceve non è minore di quello che riceve il corpo con il cibo che viene ingerito.

La mensa ebraica è il pilastro dell’armonia tra le generazioni, è un momento vibrante che aiuta la trasmissione dei contenuti ebraici, è un’occasione di redenzione dai conflitti tra gli individui.

Quando il Faraone decise di permettere che il popolo di Israele si dirigesse nel deserto ad offrire il *korban* chiese a Moshe e Ahron:

“Chi sono coloro che usciranno?”

“Con i nostri giovani, con i nostri anziani andremo” rispose Moshé, “con i nostri figli e figlie, con tutto il nostro bestiame andremo, dato che è una festa per Dio e per noi.”

Un popolo che realmente desidera acquisire una condizione di libertà deve essere unito; non può essere permesso nessun vuoto nella continuità delle generazioni che lo compongono. La continuità è simbolo dell'unità del popolo; tutto ciò che concerne l'identità collettiva del popolo deve essere preservato e trasmesso di generazione in generazione e pertanto né i giovani, né gli anziani possono essere assenti da una esperienza collettiva trascendentale.

Così come era imprescindibile, in vista della pianificazione del *korban* nel deserto, poter contare su tutti i membri della nazione, oggi continua ad essere necessario, per la continuità del nostro popolo, che le generazioni che lo compongono mantengano una buona ed armonica connessione.

Qualunque sforzo è giustificato di fronte alla magnifica necessità che questa vicinanza si realizzi e sia più forte grazie all'azione di ognuno di noi.



La religiosità come elemento dinamico

Questa parashà ci pone di fronte ad un momento cruciale nella storia del popolo di Israele. Dopo secoli di schiavitù fisica e dopo essere stati a rischio di soccombere anche spiritualmente, il popolo di Israele si ritrova, per comando di Moshé, sulle sponde del Yam Suf, *“un mare grande e tempestoso”*.

Con timore stanno contemplando il Yam Suf, quando appaiono gli egiziani e si avvicinano pericolosamente: un mare immenso di fronte ed un nemico alle spalle...senza armi, senza eserciti, senza una coscienza della propria libertà, senza esperienza alcuna rispetto alla necessità pratica di difendersi e sopravvivere.

“Non c'erano forse tombe in Egitto?” Si lamenta il popolo tremante con Moshé: “Perché ci hai portato a morire nel deserto?” Sottomessi al panico, buttano su Moshé la frustrazione immensa che li opprime. Però Moshé, attento al ruolo che deve ottemperare, reagisce immediatamente: “Non temete. Restate eretti e vedrete la salvezza di Dio...”. Moshé non aveva ricevuto nessuna comunicazione da parte del Creatore; una convinzione tanto forte non aveva alcun fondamento. Ma, in quanto leader sa che, prima di tutto, deve restituire al suo popolo la serenità perduta e deve insegnargli ad avere fiducia in Dio.

La reazione di Dio aggiunge altri elementi sorprendenti alla nostra analisi: “Perché gridi a me?” chiede a Moshé “Parla con i figli di Israele e che comincino a camminare”. A Moshé che si raccomanda alla grazia divina, Dio dice che non è il momento di preghiere ma di azioni.

Questo evento viene a confermare che la pratica religiosa deve essere un elemento dinamico e non paralizzante della vita di una persona. Il Giudaismo non ammette l'estasi del devoto come forma valida della

pratica religiosa, bensì pretende dall'individuo una partecipazione attiva nel mondo; pretende l'assunzione della responsabilità del proprio destino, partendo proprio dai principi con cui la Torà guida la nostra vita nella giusta direzione.



L'uomo e la fede nel mondo moderno

Dio allora pronunciò tutte queste parole: *“Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d’Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra...”* Esodo 20,2-4.

In questa parashà troviamo per la prima volta i Dieci Comandamenti. I Dieci Comandamenti che furono donati al popolo di Israele come parte dei loro precetti morali e religiosi. Il primo dei Dieci Comandamenti si riferisce alla fede in Dio. Questo primo comandamento afferma che la conoscenza di Dio è allo stesso tempo la negazione degli idoli.

In questo primo comandamento Dio si “presenta” al popolo di Israele insegnando il principio della fede in Dio. La sua presentazione è chiara e concisa: *“Io sono il tuo Dio che ti fece uscire dalla terra di Egitto...”* Dio si presenta come il Dio della Storia, un Dio personale che è cosciente di quello che accade al suo popolo e non estraneo rispetto alla sua situazione.

Molte personalità hanno tentato di definire cosa sia la fede. Nonostante si tratti di un concetto antico, ogni generazione prova a definirla per adeguarla alle specifiche necessità del proprio tempo. La fede non è una entità immutabile. Ogni generazione determina le proprie specifiche caratteristiche così come la fede di un individuo non somiglia a quella di nessun altro. La fede è l'apertura dello spirito umano alla presenza di Dio. Ma come percepisce l'uomo la presenza di Dio? Come può testimoniare la sua esistenza? Come è possibile che il Primo Comandamento non dica che l'uomo debba avere fede? La fede si fonda sulla conoscenza del cammino di Dio. Dio si rivela all'uomo attraverso i fenomeni naturali, come colui che

determina i successi della vita personale e sociale, come colui che ordina e conduce.

L'Ebraismo non chiede all'uomo di aver fede nei miracoli. Da lui si esige che trovi la forma per giungere alla fede. La fede non è una concessione, né cade dal Cielo. E' necessario uno sforzo intellettuale, personale, per comprenderla e, in misura ancora maggiore, per sperimentarla. Molte volte le persone sono convinte che la fede sia una questione di fortuna: ci sono persone che nascono con il destino di essere credenti e di avere fede ed altre che nascono non credenti e per questo non hanno alcuna possibilità di giungere ad essa. Non è così la concezione ebraica. Sappiamo dal nostro patriarca Abramo che esistono percorsi per arrivare alla fede e che questi sono alla portata dell'uomo e dei suoi pensieri.

Alcuni dei cammini suggeriti dalla tradizione ebraica per giungere alla fede sono l'osservare la natura e la storia. La natura ci insegna qualcosa circa il Creatore e Colui che guida. Se osserviamo la Creazione, il mondo, l'uomo, possiamo giungere all'innegabile conclusione che sono frutto di una attenta pianificazione. La tecnologia moderna scopre costantemente prove della pianificazione e del "disegno" del mondo nella natura. Ne deduciamo l'esistenza di una forza orientatrice nel principio del processo, ma ciò non basta. La natura continua la sua attività senza sosta. Gli uomini continuano a vivere. Si svegliano al mattino dopo aver dormito. Le piante crescono e gli animali si riproducono. La natura non si ferma. Siamo testimoni di una forza-guida che, oltre ad aver ideato il piano originale, continua ad essere presente per permettere il funzionamento della stessa macchina naturale.

E' altresì possibile percepire la presenza di una forza che la guida, attraverso l'osservazione dello sviluppo della storia ebraica. L'esistenza del popolo di Israele non è comune né naturale: un popolo che vive migliaia di anni senza un territorio, senza un governo; un popolo i cui nemici e persecutori tentano sempre di distruggerlo e cancellarlo dalla faccia della terra. La spiegazione della sua esistenza fisica e spirituale è l'esistenza di una forza soprannaturale.





Nonostante l'allontanamento dell'uomo moderno dal mondo della fede, il concetto di "fede" si presenta a lui cento, mille volte nel corso della sua vita, fin quando l'uomo si ferma nel suo frettoloso cammino per chiedersi quale sia il suo significato. Qual è l'essenza di questo concetto e qual è la sua importanza all'interno dell'Ebraismo? In realtà non esiste un uomo che viva o possa vivere senza fede. La fede, nel suo senso più ampio, non è legata necessariamente alla fede in Dio. E' al contrario un sentimento di fiducia in qualcosa d'altro: nei genitori, in un amico, nella società, nei sentimenti e le attività del corpo, nella conoscenza e negli ideali. La fede si rivela in ogni azione dell'uomo.

E' vero che la fede, nella sua espressione più distinta, vuol dire fede in Dio. La fede è il riconoscimento della Sua esistenza, della Sua supervisione e della Sua relazione con l'uomo ed il mondo. Esistono tipi di fede che si incontrano nell'uomo sin dalla sua fanciullezza ed altri che devono essere acquisiti attraverso lo studio e la comprensione. Il bambino crede in sua madre sin dal momento della sua nascita e lungo tutta la sua vita.

Nella nostra generazione, la generazione della tecnologia e della razionalità, può succedere che l'uomo non arrivi al mondo della fede in Dio tramite la sua mente e il suo cuore. L'individuo deve portare avanti uno sforzo personale ed intellettuale per riflettere sul tema della fede e delle sue implicazioni per l'uomo moderno.

La fede ci accompagna sin dall'inizio della nostra esistenza in quanto popolo, a partire dalla figura di Abramo e attraverso una lunga storia di eventi, di sofferenze e torture, dalla Inquisizione sino alla Shoà. La fede in Dio è stata sempre al centro stesso dell'esistenza ebraica. Generazioni intere sono nate all'interno del mondo della fede. Per varie generazioni gli individui sono stati educati sin dalla nascita ad usi e principi religiosi, in famiglie nelle quali insieme al latte materno, ricevettero i principi della fede nel Dio di Israele.

Non succede lo stesso nella nostra generazione in cui la fede deve essere il risultato di riflessione e di studio. La crisi più significativa nella vita ebraica e religiosa del nostro tempo deriva dalla distanza

che esiste tra l'ampiezza delle nostre conoscenze circa la natura e la vita e la ristrettezza del nostro interesse e della nostra conoscenza della vita religiosa e della fede. Mentre avanziamo in tutto quello che concerne la nostra vita pratica e via via perfezioniamo le nostre conoscenze e la nostra tecnologia, nell'ambito della fede e del pensiero restiamo su di un piano retrocesso. La differenza tra la nostra maturità ed il nostro progresso da un lato e quello infantile e primitivo della nostra vita spirituale e della nostra fede dall'altro, sono la fonte della problematica relazione con la fede e la religione.





Parashat Mishpatim

Il sentimento trascendentale che dà la Legge alla nostra vita

“E queste sono le leggi che porrai dinanzi a loro. Se acquisterai uno schiavo ebreo, lavorerà per sei anni ed al settimo lo lascerai libero...” Esodo, 21 1-2.

L'essenza legislativa della Torà si ritrova in questa parashà: non perché contenga il maggior numero di comandamenti (ne abbiamo qui 53, poi ve ne saranno 63 nella parashà di Emor e 74 in Ki Teze) bensì perché il suo stesso nome, Mishpatim, definisce la sua caratteristica fondamentale. Mishpatim significa leggi. Dato che la maggior parte della gente considera l'ebraismo come un insieme sistematico di leggi, è ragionevole affermare che la sezione della Torà dedicata ai “mishpatim” ce ne fornisca la definizione ed i significati basilari.

Dopo la teofania del Sinai che abbiamo letto nella parashà precedente, la Torà ci insegna adesso che il Dio della Rivelazione è allo stesso tempo il Dio che comanda, che ordina e che l'unicità dell'Ebraismo poggia su questa legislazione totalizzante - olistica si direbbe oggi - che abbraccia tutti gli aspetti della vita, sia per quanto riguarda la persona che la comunità.

E dal momento che l'ebraismo non si occupa meno degli eventi sociali che di quelli religiosi, la parte più significativa di questa parashà sembra essere la reciproca compenetrazione tra l'ambito “civile” e quello “rituale”, l'incastarsi tra i diritti e le norme relative ai danni sulla proprietà, con la santità dello Shabbat ed i dettagli della kasherut.

Mishpatim si apre con più di sessanta versetti dedicati alla legislazione civile, per portarci immediatamente verso la proibizione

di opprimere lo straniero. Ci viene proibita anche l'oppressione della terra, ordinandoci di darle riposo ad ogni settimo anno; lo stesso accade con i nostri schiavi, lavoranti ed animali che devono tutti riposarsi, non meno di noi stessi, ogni sette anni. Ogni aspetto della creazione merita un suo spazio specifico e, di conseguenza, lo Shabbat, giorno di riposo e di celebrazione settimanale è enfatizzato, prima ancora che come rispetto globale della nazione, quale rispetto dell'individuo. La parashà conclude parlando di kasherut, inculcando il messaggio della compassione per il mondo animale, quando proibisce di *“cuocere il capretto nel latte di sua madre.”*

Ma l'ebraismo è molto di più di un sistema legale, più di quanto possa essere importante e omnicomprendiva la legislazione ebraica. Nonostante il fatto che la bimillennaria traduzione greca della Bibbia conosciuta come Septuaginta traduca il termine ebraico “Torà” come “nomos” (legge), il vero significato letterale di Torà è insegnamento, termine che connota una ampiezza molto maggiore della legge isolata in se stessa.

Ma ancora di più: la Torà è piena di storie, aneddoti e poemi la cui portata è molto superiore a quella del materiale propriamente legale. Il Talmud, legge orale, è una brillante raccolta di domande e risposte, discorsi ontologici, aneddoti biografici e parabole morali. Se l'ebraismo non fosse altro che una religione del “diritto”, i suoi testi più importanti dovrebbero essere presentati con una struttura simile a quella dei testi del diritto romano o inglese.

Il messaggio di questa parashà ci insegna che la legge fornisce un sentimento trascendente alla nostra vita quotidiana, richiede un impegno religioso verso il monoteismo etico e sottende ad una visione perfezionista dell'umano e del sociale.



Come si costruisce un'identità collettiva

“Dì ai figli di Israele che mi prendano un’offerta per tutti gli uomini che diano di cuore” ordina Dio a Moshé. *“Offerte di argento, di rame, di lana tinta...e mi costruiranno un santuario...”* Verrebbe spontaneo chiedersi: *“Per quale motivo Dio ha bisogno che il popolo partecipi e contribuisca alla costruzione del santuario?”* Ma, come accade di solito quando si ricercano risposte semplici, una tale domanda confonderebbe il tema con la risposta. Non è Dio che ha bisogno della collaborazione né ha bisogno di santuari, ma sono il popolo e i singoli individui che lo compongono, che ne hanno bisogno, che di fatto soffrono per la mancanza di elementi materiali a cui aggrapparsi, di azioni che tendano a rafforzare una coesione e che li identifichino come gruppo esistente.

La collaborazione economica di ogni individuo è stata sempre e continua ad essere un mezzo efficace per valutare ed eventualmente consolidare il livello di impegno delle persone con l’identità collettiva alla quale appartengono. Questo impegno che deve essere costantemente riaffermato, “ognuno secondo le sue possibilità”, in modo che si possa stabilire una comunicazione del gruppo con il Creatore, in modo che sia tangibile la possibilità di dialogo tra un intero gruppo umano ed il suo Redentore.

Non è sufficiente il “*naase venishmà*” il “*faremo e ascolteremo*”, pronunciato ai piedi del Monte Sinai, occorre una prova che renda percettibile lo sforzo collettivo attraverso il quale rendere palese l’impegno di ogni membro della congregazione.

Fino a questa parashà, il popolo di Israele si è comportato come un soggetto ricevente: è stato liberato dal giogo egiziano, è stato portato nel deserto attraverso miracoli e, in modo non meno miracoloso, ha ricevuto il suo sostentamento. Ora è giunto il momento in cui chi ha ricevuto deve rispondere alla generosità divina divenendo un “trasmettitore”; il soggetto passivo dei miracoli di Dio deve

diventare l'attore principale della propria storia e realizzare per il suo Dio uno standard che sintetizzi una particolarità rispetto alle divinità dei popoli vicini.

La costruzione del Santuario non è ristretta ad un settore benestante del popolo di Israele, ma per la stessa essenza del suo significato e rispettando le possibilità di ognuno, è una missione che anche una semplice omissione individuale potrebbe invalidare. Nessuno può restare fuori da questa missione. Si tratta di uno sforzo comune e congiunto per tutti i beneficiari della grazia di Dio ed il cui valore quantitativo è soggetto alle possibilità collettive ed individuali.

Ancora oggi questo schema resta immutato. Il contributo individuale, senza eccezione alcuna, resta una condizione necessaria per le esistenza di tutta l'identità collettiva. La collaborazione economica per un progetto congiunto rappresentata oggi dalla solidarietà per gli indigenti di ogni comunità così come per le necessità dello Stato di Israele, non smette di essere un'azione collettiva per il benessere di tutta la comunità.



Cos'è un Tempio se non una concessione di Dio alle necessità dell'uomo?

Non è irrilevante, in un'epoca nella quale non abbiamo il Bet HaMikdash (tempio), studiare i particolari della Torà circa la costruzione ed il funzionamento del santuario. Il concetto ebraico riguardante il santuario è inevitabilmente legato alla concezione ebraica del "luogo": il luogo nel quale si offre ciò che si possiede, uno spazio sacro nel quale ci si consacra per quello che si è. Al di là della distanza storica e, conseguentemente, psicologica che ci separa dal Mishkan (tabernacolo) e dalle regole relative alle offerte ed ai sacrifici, è necessario studiare il Mishkan, il santuario che i nostri antenati hanno costruito nel deserto, perché quelle pagine della torà contengono una infinità di insegnamenti che conservano intatto il loro valore fino ai nostri giorni.

Il Mishkan non era solo il centro della convergenza delle offerte rituali, bensì il fondamento della memoria del popolo. Un centro spirituale il cui scopo e la cui missione erano quelli di mantenere viva nel popolo di Israele la coscienza dei suoi legami e degli obblighi acquisiti ai piedi del monte Sinai. Il Mishkan era un santuario che il popolo portava con sé ovunque si recasse. Non è Dio a richiederlo ma sono gli uomini, perché sono stati loro a costruirlo quale strumento di comunicazione tra ciò che è puramente spirituale e l'esistenza quotidiana, umana, temporale.

Il Mishkan è una concessione di Dio alla natura dell'uomo: Colui che ci ha redenti ha concesso alle nostre debolezze un elemento che ci ricordi i nostri obblighi trascendentali.

Il Mishkan include, a sua volta, quasi tutti gli elementi che ritroviamo nello spazio chiuso di una casa: un tavolo, un arca o armadio, un lavabo, un candelabro...; tutto, al di fuori degli spazi e degli elementi nei quali riposare, è comune sia all'arredo di una casa qualunque

che alla “Casa” di Dio. Questa similitudine ci insegna che ogni casa, ogni abitazione, deve e può – nella concezione ebraica - tendere ad imitare un santuario. Il “*baal habait*”, il padrone di casa deve fare in modo che la sua casa abbia lo stesso grado di purezza, di spiritualità, di propensione alla giustizia, etc. del Mishkan. All’inverso l’equiparazione fisica tra il santuario e la comune dimora ci insegna che l’uomo può e deve sentirsi nel Mishkan come se fosse a casa propria.

L’assenza di spazi ed elementi in cui riposare, dà l’impressione che la visita di ogni uomo al Mishkan sia sempre qualcosa di nuovo, di vibrante e fresco. Il dinamismo ed il cambiamento sono l’unica costante nel permanente rinnovamento spirituale che ispira la Torà. Una camera, intesa come spazio per dormire, rappresenta ciò che è fisso ed immutabile, mentre il Mishkan deve essere un luogo di permanente rinnovo spirituale per l’uomo ebreo.

Nei nostri tempi sono assenti sia il Mishkan che il Bet HaMikdash, quindi non abbiamo nessun luogo al quale attribuire una tale sacralità, in cui portare a compimento il nostro legame con il Creatore. Proprio per questo abbiamo creato il Bet HaKnesset, il “luogo della riunione”, il piccolo santuario al quale abbiamo assegnato le funzioni che una volta concepivamo ed accettavamo come le più importanti del nostro destino. Il Bet HaKnesset è per noi il luogo delle preghiere, dello studio, della riflessione; è il luogo nel quale, esclusa la possibilità del riposo, l’uomo si deve sentire come nella sua propria casa.



Quando si confonde la sicurezza con l'inerzia

Prima di salire sul Monte Sinai, Moshé avverte il popolo di Israele che vi resterà per quaranta giorni e quaranta notti, ovvero per il tempo in cui il Creatore gli donerà la Torà che egli dovrà insegnare al Suo popolo.

“E Moshé tardò...” dice la Torà ed il Talmud interpreta che il ritardo fu di non più di sei ore: secondo il calcolo del popolo Moshé avrebbe dovuto discendere all'alba, invece non apparve fino alla metà del giorno. Furono sufficienti sei ore fugaci per fare in modo che si consumasse una delle più grandi tragedie spirituali della storia del popolo di Israele. Avendo necessità di sicurezza, un popolo che conservava la propria indole di schiavo, dovette crearsi una divinità priva di volontà propria, che agisse su comando di coloro che l'avevano creata, fingendo di governare ed indirizzare.

Di fronte all'assenza di Moshé, di fronte alla lontananza dal suo carisma, l'angoscia non ammette scelte intermedie: il popolo si rivolge ad Aharon e gli chiede la costruzione di un vitello d'oro che diventi una divinità da quel momento in poi. L'ansia può indurre a scelte radicali.

Di fronte ad un ritardo di sei ore, presi dalla disperazione, nessuno fu capace di pensare ad una soluzione transitoria che era invece così vicina: proprio Aharon, fratello di Moshé e sacerdote scelto dal Creatore, che aveva a sua volta una preparazione sufficiente per assumere completamente la guida del popolo fino al ritorno di Moshé. Però nessuno lo sollecitò in tal senso, anzi vollero che egli si assumesse la responsabilità di costruire l'idolo che sostituisse non già Moshé, ma Dio stesso.

Il fatto è che presi dalla disperazione, allora come oggi, tendiamo a non vedere le soluzioni più vicine. L'intero popolo dimentica di guardare al proprio interno e rivolgendosi verso gli orizzonti alieni

di altri popoli nemici, prende la decisione di imitarli. D'altronde questi dei alieni, gli dei degli altri, sono sempre a disposizione, non abbandonano, non si muovono, non hanno volontà e quindi sembra che non rappresentino nessun rischio.

Dobbiamo ricavare un insegnamento da questo avvenimento, specialmente ai nostri giorni: nel compiere la propria ricerca spirituale, molti membri del nostro popolo scartano implicitamente la tradizione che hanno ereditato, anche se di fatto non l'hanno mai osservata loro stessi; non le concedono nemmeno il beneficio del dubbio e si lasciano sedurre dalle più diverse dottrine estranee e lontane, le cui caratteristiche più importanti sono l'esotismo, l'estraneità che rappresentano e l'efficacia che magari hanno nel contesto delle loro culture.

Dovremmo invece renderci conto della straordinaria efficacia che ha avuto il corpus normativo della Torà lungo il corso di migliaia di anni e per tutta la nostra tradizione, per mantenere saldo il particolare legame che il popolo di Israele ha con il Creatore. Un corpus normativo che continua a fiorire adattandosi al contesto delle nuove esigenze, proiettando nel futuro quell'eredità che da tempo immemorabile ci identifica.





Parashat Vayakhel - Pekudé

I due volti della vita umana

Questa parashà comincia con un riassunto delle regole relative alla costruzione del Mishkan, il santuario ebraico nel deserto. Sorprende che la prima mitzvà che viene menzionata sia niente meno che quella dell'attenzione allo Shabbat, la proibizione del lavoro nel giorno settimanale di riposo.

Il Mishkan aveva lo scopo di essere un centro spirituale, doveva essere lo spazio sacro che accompagnava Israele ovunque il popolo si trovasse. Lo Shabbat, d'altro canto, era il lasso di tempo destinato settimanalmente al sacro.

La Torà pone varie eccezioni alle proibizioni sabbatiche: lo Shabbat può essere profanato in ogni caso per salvare una vita umana e le sue regole sono posticipate per esempio di fronte alla sacralità superiore dello Yom Kippur. Potrebbe essere logico credere che, per accelerare la costruzione del santuario sarebbe stata anche permessa la profanazione dello Shabbat, considerando che Shabbat e Mishkan condividono una identica missione: elevare l'uomo a Dio. La Torà insegna invece che il Mishkan non deve essere costruito di Shabbat e che una mitzvà non annulla un'altra, che una missione sacra non giustifica mezzi profani. In definitiva, in questa parashà ci viene insegnato che il fine non giustifica i mezzi e che il bene può trasformarsi in male quando i mezzi per raggiungerlo non sono giusti, onesti, coerenti con tutto il corpo morale e normativo ai quali la vita si deve attenere.

Per finanziare il Mishkan, il santuario che accompagnò il popolo di Israele nel suo peregrinare dopo l'uscita dall'Egitto, furono utilizzati due mezzi differenti e complementari di raccolta. Da un lato si chiesero a tutti "offerte", donazioni secondo la volontà, le possibilità, le motivazioni personali e le condizioni specifiche di ognuno. Da un altro lato fu chiesto per una unica volta un "*mezzo shekel*" quale contributo obbligatorio per ciascun individuo. Spiegano i

nostri saggi che l'ammontare delle donazioni risultava ampiamente sufficiente per portare a termine l'opera di costruzione. Da questo comprendiamo che l'esigenza della mezza moneta, il "*mezzo shekel*", non poggiava su una effettiva necessità ma era determinata dall'esigenza che ogni individuo contribuisse nello stesso modo e che, al di là delle donazioni, tutti partecipassero in ugual misura.

La necessità di una siffatta modalità di raccolta trova un'ampia spiegazione nel Talmud in cui, tra l'altro, è scritto che la vita dell'uomo è paragonabile ad una moneta ed ha due facce che possono essere molto differenti ma che sono imprescindibili l'una dall'altra: nessuna delle due può esistere senza l'altra.

Nella vita dell'uomo, i volti o le facce, sono da un lato ciò che è innato, ciò che egli ha ricevuto come eredità dalla sua famiglia, dalla sua educazione, dall'ambiente in cui è nato e cresciuto e dall'altro quanto ha raggiunto, in bene e male, nel prendere decisioni per la sua vita, nel scegliere il suo cammino, nell'esercizio responsabile della sua libertà. La "*mezza moneta*" è un simbolo di appartenenza, è il contributo ineludibile dovuto per il solo fatto di essere quello che si è; la donazione volontaria, invece, è l'altra volto, l'esercizio della libertà applicata al decidere, in accordo con i propri criteri e le proprie possibilità, così come per gli altri dilemmi che la vita ci impone continuamente di affrontare.

La Torà ci insegna che queste due facce della vita devono essere in armonia sia a livello individuale che collettivo: ne consegue che anche la vita comunitaria ha, come il singolo individuo, due facce il cui equilibrio permette e nutre il suo accrescimento e la sua continuità.



Sefer Vaikrà



L'appartenenza ad una identità collettiva

Il libro di Vaikrà, terzo nell'ordine in cui è divisa la Torà, comincia insegnando i differenti tipi di sacrificio che dovevano essere offerti a Dio da parte di tutto il popolo di Israele.

All'inizio della nostra parashà ci imbattiamo in una espressione molto particolare che non ha nessuna analogia possibile nel resto della Torà: “E chiamò Moshé e parlò l'Eterno dal Santuario dicendo: Parla ai figli di Israele e di loro: *“Chiunque voglia fare una offerta all'Eterno, tra gli animali...prenderà la sua offerta”*. Dio ha parlato a Moshé dal Santuario.

Generalmente la Torà si esprime in questo modo: “*E parlò Dio a Moshé...*”; questa è l'unica occasione nella quale, nonostante l'infinita potenza della voce divina, ad ascoltare Dio c'era solo Moshé e solamente quando entrava nel Santuario trasportabile del deserto.

Ma Dio parlava davvero solo con Moshé? ci verrebbe da chiederci. O forse parlava solamente in un determinato spazio fisico? La concezione ebraica del divino tende a considerare che Dio è presente in ogni tempo, in ogni luogo ed in ogni spazio così come in ogni elemento del creato. Accogliere un messaggio di Dio è un qualcosa che dipende totalmente da colui che riceve, data la non mutabilità del trasmettitore. Giustamente è nel Santuario, solo in esso, che Moshé era capace di “sintonizzarsi” con l'Eterno, ponendo la sua “antenna”, il suo decodificatore interno, nel solco del linguaggio divino, ricevendo in modo diretto il messaggio del Creatore.

Così come siamo soliti dire, i racconti della Torà sono dei prototipi; anche da questo racconto possiamo estrarre insegnamenti intensi e viventi per le nostre vite. Tutti trascorriamo molto tempo fuori dal “Santuario” sia come tempo privato - stato interiore di pace, di elevazione, di ricettività sentimentale - che come tempo collettivo

in senso comunitario. Quando siamo fuori, nel nostro lavoro, per strada, di fronte ai problemi ed alle difficoltà della vita non abbiamo a disposizione l'attenzione necessaria per percepire la melodia divina, la voce di Dio, la voce dell'ebraismo. Non perché questa voce non sia presente, ma perché sono le nostre orecchie a restare chiuse ed incapaci di ascoltare.

Dobbiamo quindi noi fare quello che ha fatto Moshé e trovare il tempo necessario per entrare nel Santuario, sintonizzare correttamente l'onda adeguata e immergerci nei sapori, nell'aroma, nei suoni della pace spirituale che l'ebraismo ci potrà donare. L'appartenenza ad una identità collettiva è un privilegio che si deve difendere, ma è anche una responsabilità che non si deve mai dimenticare.



Riconoscenza e gratitudine

La seconda parashà del libro Vaikrà abbonda di regole circa le offerte e i sacrifici che avrebbe dovuto compiere il popolo di Israele all'interno del tempio costruito a Gerusalemme, il Bet HaMikdash. Nel frattempo le offerte sarebbero state compiute nel Mishkan, il Santuario che viaggiava insieme con il popolo lungo tutto il percorso che lo avrebbe condotto alla terra promessa.

“Un uomo che porterà una offerta”: in questo modo comincia uno dei comandamenti di questa parashà. E' l'uomo, in maniera esplicita, colui che porta una offerta. Non è possibile portare una offerta a Dio se prima non si è *“un uomo”* completo. I sacrifici non sono di per sé sufficienti per avvicinarsi a Dio, se l'uomo, il tipo di uomo che in yiddish si chiama *“mentsch”*, non è degno di offrire un sacrificio al Creatore. A sua volta il versetto sembrerebbe insegnarci che la persona riesce a raggiungere la sua condizione di *“uomo”*, *“menstch”*, solo quando apprende e fa propria l'attitudine al sacrificio. La Torà ci insegna in questo modo che il ricevere, il sacrificare, il dare, il donare, il rinunciare, sono le vie per rendere completa la nostra condizione umana.

La nostra parashà ci parla in particolar modo di una specie singolare di sacrificio: il *“korban todà”* o offerta di gratitudine. Questa offerta veniva presentata a Dio in una vasta gamma di occasioni, sia in contesti di salvezza fisica, quando ci si trova in un rischio mortale, sia a titolo personale, dopo un parto e dopo una nascita, che comunitario.

Il verbo ebraico *“lehodot”* ha due significati complementari, sia riconoscere che ringraziare. Uno implica l'altro: non si può ringraziare sinceramente quello che non si riconosce, mentre riconoscere il favore del prossimo e non ringraziarlo, difficilmente obbedisce alla spontaneità dell'impulso morale. La gratitudine deve essere reale tanto nei confronti del prossimo quanto nei confronti di

Dio: si tratta di un principio fondamentale nella vita di una persona che l'aiuterà a convivere con la società.

Tutti gli uomini dipendono gli uni dagli altri, come recita il Talmud: *“Tutti i membri di Israele sono responsabili gli uni per gli altri”*. Ringraziare significa manifestare la coscienza di questo vincolo di impegno e dipendenza che ci unisce al Benefattore. Questa è l'attitudine che dobbiamo acquisire nella vita quotidiana, così come nella relazione con gli altri uomini e nella nostra relazione con il Creatore.



La fatale eresia degli eccessi

La nostra parashà ci racconta finalmente l'inaugurazione del Mishkan che avrebbe accompagnato il popolo di Israele fino al momento in cui avrebbe potuto costruire un tempio permanente. Il popolo intero festeggia fino al momento in cui due figli di Aharon, cohanim, muoiono all'interno del Santuario mentre porgono la loro offerta. *“E giunsero i figli di Aharon e portarono un fuoco estraneo all'Eterno che non fu loro comandato”*. Presentarono una offerta a Dio che non era stata loro richiesta, che non era prescritta dalla Torà e per questa ragione morirono.

L'ebraismo annette un'importanza speciale alla volontà della persona nel momento in cui compie le mitzvot: senza tale volontà l'uomo non può generare nuovi sistemi di norme e di usanze nel segno della religione. Partendo dalla norme ricevute e cominciando a rinnovarle, l'uomo corre il rischio di assumere una attitudine di estasi e perdere in questo modo il senso stesso della propria religione. Quando l'uomo perde di vista la differenza tra la volontà di Dio e la volontà umana smette di adorare Dio e cade nell'idolatria: idolatria significa proprio concepire strade errate per adorare se stesso.

La vita tradizionale e culturale ha bisogno di attitudini definite, e per questo è molto importante che l'esperienza religiosa abbia un segno sociale e normativo all'interno del quale si possano sviluppare le volontà umane.

La vita tradizionale e religiosa non può solo basarsi unicamente su atti di fede, devozione, volontà, dono ed estasi ma ha anche bisogno di norme e di una morale che aiutino l'uomo a vivere in accordo con la volontà divina, ogni giorno.

I figli di Aharon erano capi del popolo e la loro condizione di leader li rendeva responsabili non solo di se stessi ma anche di coloro che guidavano. Questo fattore deve essere stato determinante per il

loro castigo, per non dar spazio a precedenti di devianza volontaria rispetto alla norma, affinché non ci fosse un esempio negativo per le generazioni che sarebbe seguite.





Parashat Tazrià - Metzora

Quello che si dice è espressione di quello che si è

Raramente la Torà stabilisce una relazione lineare di causalità tra una azione commessa ed un castigo ricevuto. Questa parashà ci racconta di una affezione non dissimile dalla lebbra conosciuta in ebraico come “*tzaarat*” che colpisce coloro che incorrono nella calunnia o nella ingiuria “*lashon harà*”.

“*Tzaaràt*” è la manifestazione esteriore di devianze intime dell'individuo, della sua indole morale e spirituale. L'individuo che calunnia o ingiuria è danneggiato, così come la società che lo circonda, dallo spargere il germe di un male che porta al proprio interno. La sua punizione è di conseguenza una infermità che lo obbliga ad allontanarsi dall'accampamento, dal popolo, dalla società e lo condanna a restare isolato, in completa solitudine. Il castigo vuole essere una correzione: obbligandolo a restare solo si spera che l'individuo cominci a rendersi conto della necessità di rapportarsi in maniera armoniosa con la società. L'unico al quale si affida la cura del malato di *tzaarat* è il cohen, il sacerdote, e non il medico, cosa che riafferma il concetto di infermità spirituale e non fisiologica.

Da questa parashà emerge che esiste una relazione profonda tra l'anima ed il corpo della persona (“*Nefesh e Guf*”). Quello che accade nella mente di una persona, nel suo pensiero e nella sua bocca, è parte di un tutto che richiede una relazione di armonia tra il corpo e l'anima, tra lo spirituale ed il materiale.

La Torà dà una singolare importanza alla parola, base della comunicazione umana. Quello che una persona dice definisce ciò che egli è. La parola, in quanto mezzo di comunicazione, è espressione di ciò che uno è.

La comunicazione raggiunge il suo scopo se pone in relazione l'essere umano ed il suo prossimo; l'espressione è invece lo strumento per comunicare con se stessi, con la propria persona ed è l'essenza della

propria individualità. L'essere umano deve essere cosciente del contenuto e del profondo significato delle proprie parole e deve immedesimarsi in esse, prima di usarle come mezzo per comunicare con il prossimo. Il Talmud equipara la maldicenza all'assassino poiché attraverso la parola si possono compiere danni irreversibili.

Oggi, dal momento che si è perso il senso del valore della parola, la Torà ci ricorda che con essa è possibile creare ma anche uccidere e che, per questo, dobbiamo nutrire nei confronti della parola il massimo rispetto, per salvaguardare l'armonia della società nella quale viviamo.





Parashat Acharè Mot - Kedoshim

Una religione per la vita

In questa parashà viene stabilito uno dei pilastri concettuali più importanti dell'Ebraismo e che riguarda l'essenza stessa della vita dell'uomo. *“Sarete attenti al compimento delle mitzvot, l'uomo che le osserverà vivrà in esse”* dichiara Dio al popolo di Israele. L'espressione *“vivrà in esse”* definisce una particolare singolarità della religione di Israele rispetto a tutte le altre. L'Ebraismo non solo non offre nessun tributo alla morte, né la idealizza né tantomeno è devoto ad essa, ma la definisce come una sospensione della vita e di tutto il suo corpus normativo e legale. I precetti sono donati all'uomo, all'uomo integro, affinché viva con essi ed interamente in essi, perché egli viva. I precetti perderebbero il loro significato se a causa loro l'uomo smettesse di vivere.

“Pikkuach Nefesh” è l'espressione ebraica che indica una situazione di pericolo per la vita fisica e temporale. Non esiste nella Torà nessuna espressione con la quale sia possibile concepire la morte dello spirito o quella dell'anima. L'unica morte concepibile è quella fisica, quella temporale, e ad essa si riferisce la Torà quanto autorizza la trasgressione delle sue stesse norme se esiste un reale pericolo di vita.

I nostri saggi, esegeti e legislatori, hanno unanimemente sottolineato il rispetto della vita: nulla deve essere posto al di sopra delle “norme per la vita”; deve essere rimosso qualunque ostacolo che possa comportare il benché minimo rischio per la vita. In caso di malattia, di guerra, di situazioni di emergenza, sono proprio i saggi ed i leader spirituali del popolo di Israele che devono agire, annullando tutte le norme dalle quali potrebbe dipendere la perdita anche una sola vita.

E' permesso profanare lo Shabbat non solo per un reale pericolo di vita, ma anche per un semplice sospetto di pericolo e il non farlo sarebbe una trasgressione. E' ammesso trasgredire la norma in modo

tale da assicurare la vita di colui che in seguito potrà osservare tale norma.

Quando la norma non è al servizio della vita, quest'ultima è soggiogata alla norma. Questa è la principale discriminante tra le religioni umane ed è ciò che distingue l'ebraismo dalle dottrine che schiavizzano le masse, eliminando l'individualità attraverso l'omologazione: quelle dottrine che generano fondamentalismo e irrazionalità, per le quali la vita dell'individuo non è tra le proprie priorità.

In base all'insegnamento contenuto in questa parashà, è considerato gravemente colpevole colui che si rifiutasse di salvare una donna che, nuda, sta affogando di fronte a lui, nonostante un'altra norma della Torà proibisca di avere un contatto con una donna estranea: la religione ebraica, umanista per eccellenza, considera peccato e trasgressione capitale l'omissione di aiuto in questo caso, così come l'omissione di assistenza medica per un malato, pur di non trasgredire lo Shabbat, o mettere a rischio la propria vita per denutrizione, pur di non trasgredire i precetti della kasherut.

Sono proprio i leader spirituali, i rabbini del nostro tempo i primi ad essere investiti della cura della vita. *“Acharai!”* *“Dietro di me!”* è il grido con il quale i generali israeliani vanno a combattere e tale dovrebbe essere anche l'approccio con il quale i leader religiosi del nostro popolo assumono su di sé la responsabilità della vita della loro gente.





Parashat Emor

Come vivere a testa alta

In questa parashà ci viene insegnata una formula che richiama l'Ebraismo al suo dovere di mantenere viva la speranza, in modo tale che l'uomo non soccomba nella routine. Ogni persona del popolo di Israele ha il dovere di contare quarantanove giorni dalla seconda notte di Pesach fino a Shavuot per dirigersi alla fine verso il Tempio e presentare le offerte dei “*Bikkurim*”, delle primizie.

Il conteggio dell'Omer, delle sette settimane tra Pesach e Shavuot ha certamente un significato pratico per il mondo agricolo: la fine delle sette settimane coincide infatti con il momento della raccolta ed è per questo che a Shavuot le primizie, i “*Bikkurim*” sono offerte nel Tempio. Ma il conteggio dell'Omer lega e vincola altresì la festa di Pesach con Shavuot, l'uscita dall'Egitto con il dono della Torà: “*sefirat haomer*” è, di conseguenza, simbolo di un processo incancellabile che si trova al centro tra la libertà fisica e la redenzione spirituale.

Comprendiamo da questo passaggio che la redenzione spirituale non può mai essere istantanea e deve trascorrere un certo periodo affinché venga avvertita come ovvia la sua necessità. Un popolo non può vivere senza una identità culturale, senza una morale, senza leggi, senza precetti, senza norme, senza una coscienza collettiva: sono tutti elementi che accompagnano la mera liberazione fisica ma che necessitano di essere elaborati interiormente.

La redenzione, che ha come simbolo nei nostri tempi la venuta del Mashiach, è costantemente una meta da raggiungere, un processo in costante itinere. Come ha detto il rabbino Harlap: “*Ha più importanza l'approccio speranzoso alla venuta del Mashiach che la stessa Sua venuta tra di noi.*” In altre parole, affinché si creino le premesse per la redenzione, è dunque necessario ispirare la condotta di ognuno di noi alla fede nella Sua venuta.

Il conteggio dell'Omer, così come la speranza della redenzione, sono simboli che danno un senso spirituale alla vita dell'uomo. L'uomo ebreo deve vivere a testa alta, con gli occhi in avanti, con lo sguardo verso il futuro. L'obbligo di contare ogni giorno per un periodo di sette settimane ci educa alla necessità di avere questo stesso approccio verso il futuro. Invocare la venuta del Mashiach significa testimoniare la propria fede nel futuro del nostro popolo e della umanità intera.



La gravità dell'inganno e della frode

“Non ingannerai il tuo prossimo” questo è il comandamento di questa parashà che immediatamente aggiunge, attestando la provenienza della noma: “Io sono Dio.”

Nella Torà il concetto dell'inganno ha un significato molto ampio: per la morale ebraica “l'inganno”, in tutte le sue forme, che sia volontario o meno, che sia legalmente giustificabile o anche solo una deformazione della realtà, significa defraudare un'altra persona. Per la Torà ingannare il prossimo significa approfittare dell'ignoranza di qualcuno su un determinato tema, per esercitare una illecita influenza materiale, spirituale o morale.

Il Talmud cita a titolo di esempio una persona che, a un certo punto della sua vita, si avvia su una cattiva strada, ma dopo se ne pente e torna su quella buona: è considerato “*inganno nei confronti del prossimo*” anche il solo ricordare ad altri il suo comportamento precedente. Nei confronti di un convertito è proibito menzionare qualcosa che si riferisca in modo offensivo alla sua precedente condizione di gentile. Allo stesso modo è proibito attribuire le disgrazie di colui che siede in lutto al suo comportamento personale, facendo aumentare l'intensità delle sue sofferenze.

I saggi hanno costruito, intorno alla Torà, una “sieve” di protezione che amplia le restrizioni proprie della legge per allontanare la possibilità di qualunque trasgressione. In questa parashà veniamo avvertiti di avere una speciale attenzione nel momento in cui diamo un consiglio ad una persona: anche senza cattiva intenzione un consiglio offerto in modo irresponsabile o che tradisca la fiducia riposta, se risulta ingannevole o conduce inavvertitamente su una strada errata, è considerato una forma di inganno e frode.

Esiste una unica eccezione, tutta umana, nella quale l'esegesi rabbinica assolve determinate forme di inganno. “L'uomo non

può essere come una pietra che resta immobile di fronte all'attacco di altre persone" spiega il Talmud, giustificando il fatto che una persona frodata possa comportarsi con colui che l'ha frodato in modo analogo a ciò che ha subito. Ciò nonostante la vendetta, in quanto azione istintiva nella quale i sentimenti prevalgono sulla ragione, è esplicitamente proibita dalla Torà, ed il Talmud ne conferma con forza la condanna.

Tuttavia non è questo il caso di colui che, volendo rivalersi per il danno subito, risponde a colui che lo ha danneggiato, con una azione simile, di uguale livello: l'unica eccezione contemplata è il delitto di sangue. I nostri saggi, pur non raccomandando *“la compensazione vendicativa per le azioni”*, tendono a comprenderla e giustificarla.

La Torà stabilisce che, quando un ebreo si incontra in stato di necessità e ricorre ad un altro in condizioni di maggior agiatezza, quest'ultimo non deve approfittarne: deve offrirgli il suo appoggio per *“tzedakà”* e non per interesse.

Infine è da rilevare che per la Torà non è una minore trasgressione l'inganno verso un gentile rispetto all'inganno verso colui che appartiene al popolo di Israele; entrambi i casi sono per l'Ebraismo condannabili in maniera identica.



Sefer Bamidbar





Parashat Bamidbar

La necessità di riconoscersi in noi stessi

Con questa parashà inizia la lettura del libro di Bamidbar (nel deserto) il quarto libro della Torà. Ad una prima lettura questo libro può dare un'impressione di grande semplicità, sembra noioso, a immagine del deserto che è al centro del suo racconto. I riferimenti immediati che ci vengono alla mente pensando al deserto, si relazionano con la tranquillità, la solitudine, la lentezza e la vita senza alcuna sorpresa.

Paradossalmente è in questo deserto che nascono l'ordine interno e la tradizione del popolo di Israele. Allo stesso modo in cui un corpo malato o senza difese viene isolato per farlo guarire, il popolo di Israele viene separato dalla cultura mesopotamica, egizia e cananea e viene allontanato dalla società, dalle filosofie estranee, dalle influenze che avrebbero potuto condizionarlo. Il deserto funziona come un "laboratorio" nel quale il popolo di Israele si sviluppa in quanto tale.

Il deserto è il luogo dove il popolo impara a rispettare ed a mantenere una struttura, una organizzazione. Ogni tribù prende il proprio posto, la propria bandiera ed il proprio stemma, ognuna di esse conosce e rispetta la funzione e la responsabilità che le è stata attribuita. Senza dubbio, riferendosi ad un periodo di sviluppo, di sistematizzazione di una tradizione e di una identità nazionale, il libro Bamidbar è, per eccellenza, la cronaca dei conflitti, delle crisi permanenti e dei dilemmi che il popolo ebraico ha dovuto affrontare.

In maniera chiara sono descritte le cause di ogni situazione di conflitto, per farci comprendere che una società non si genera grazie ad un contesto geografico, ma con un'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo. E' possibile vivere isolati in un'isola senza sperimentare la solitudine, così come sentirsi profondamente soli anche vivendo in società.

luoghi nei quali radicare la culla della propria cultura. La cultura greca identifica le proprie radici in Atene, così come Roma è il luogo della nascita della cultura latina. La cultura ebraica nasce nel deserto, “terra di nessuno” e per questo terra di tutti ed è ciò che simboleggia l’universalità della Torà.

Molte religioni e culture concepiscono il deserto come un luogo o “uno stato del sé” auspicabile in quanto ideale, ottimo per comunicare con Dio. Nell’ebraismo, al contrario, il deserto è un luogo nel quale si definiscono le norme per una società in cui le persone vivranno in maniera civilizzata e l’armonia, la concordia e lo sviluppo saranno le chiavi della vita in comune.

Il libro Bamidbar racconta dei quaranta anni nei quali il popolo di Israele viaggia per il deserto, cresce, affronta le sue crisi ed i conflitti fino a che finalmente è capace di identificarsi come nazione. Lungo tutto il racconto ci viene insegnato che non è possibile crescere, saltando al di là del tempo e dello spazio. Gli anni passati nel deserto sono necessari per formare il popolo di Israele, svilupparne gli ideali, consolidarne le usanze, orientarne i sentimenti e, ancor più, per sradicare dagli ebrei i vizi e le concezioni portate seco dalla schiavitù.

Il libro di Bamidbar ci insegna che occorre moderare l’ansia con la quale, spesso, affrontiamo i nostri progetti, dimenticando molti dei passi che bisogna intraprendere perché un risultato sia vitale e veritiero.



La differenza tra “Pace” e “Shalom”

“*Che Dio volga su di te lo sguardo e ti conceda shalom.*” Questa è la benedizione che la nostra parashà mette sulla bocca dei cohanim, i sacerdoti, per tutto Israele.

“*Shalom*” non ha lo stesso significato di pace. Pace è la negazione della guerra, è uno stato di non violenza. Shalom, invece, proviene da “*shalem*”, da “*shelemut*”, che significano completezza ed integrità. Shalom, per essere tale, presuppone uno stato di tranquillità, sostegno, quiete, calma, concordia, armonia, amicizia. Il concetto di shalom ha la sua manifestazione visibile nella realtà congiunturale, mentre pone le proprie radici più nel profondo, nel mondo dei sentimenti e delle attitudini vitali dell’uomo.

Il Talmud ci insegna che “*il mondo si base su tre pilastri: la giustizia, la verità e lo shalom*” e che Dio “*creò il mondo affinché esistesse shalom tra gli uomini.*” Colonna e fine dell’universo, lo shalom, è un referente cruciale nella vita ebraica.

La sfida più importante e difficile dello shalom è costituita dal suo stabilirsi all’interno della casa. La Torà permette il compimento di molte trasgressioni se queste valgono il prezzo dello shalom in famiglia, dato che nello shalom familiare si abbeverano forme più ampie di pace e di integrità.

L’inclinazione naturale dell’uomo suole portarlo all’esercizio della violenza: la necessità di conquistare, dominare, controllare, sono istinti umani che, per il bene della pace, dobbiamo trascendere e dominare. Di conseguenza è necessario raggiungere prima di tutto uno stato di pace interiore, per poterlo proiettare all’interno del nucleo familiare e solo allora, con la forza combinata di una collettività che ha una vocazione di armonia, potremo portare il nostro contributo allo shalom di tutta la società.

Per partecipare alla costruzione dello shalom, sia del proprio che di quello collettivo, si deve meritare “che Dio volga su di te lo sguardo con misericordia”, come recita la benedizione dei cohanim in questa nostra parashà. Se si vuole ottenere shalom, è necessario osservare, attendere e tendere verso il prossimo. Per quanto fugace, shalom è tanto vicino se lo si vuole ottenere nei momenti felici di ogni giorno, nella quotidianità della vita familiare, mentre è tanto lontano se lo si vive come utopia nelle realtà complesse e conflittuali: è un dilemma singolare la cui soluzione non si trova in nessun luogo al di fuori di noi stessi.



A volte dal lamento nasce il problema

Questa parashà ci mostra il popolo di Israele che sperimenta diverse frustrazioni, a causa delle quali protesta e si lamenta davanti a Dio. In un uno di questi casi il popolo vive un senso di “vuoto” senza che vi sia alcun motivo particolare. E' la percezione di tale vuoto che provoca un lamento che è fine a se stesso. La Torà ci racconta, in questo caso, che Dio reagisce incendiando parte dell'accampamento. L'altro caso è ben differente. Il popolo vive una necessità concreta e reclama: *“Chi ci darà carne per mangiare?...Ci manca il pesce...”*. Non è che il popolo abbia fame, perché con la manna riesce a gustare tutti i sapori che desidera, ma si sente stufo di mangiare sempre la stessa cosa. Di fronte alla lamentela per una mancanza concreta, indipendentemente dalla sua validità, Dio soddisfa la richiesta del popolo e gli invia carne da mangiare.

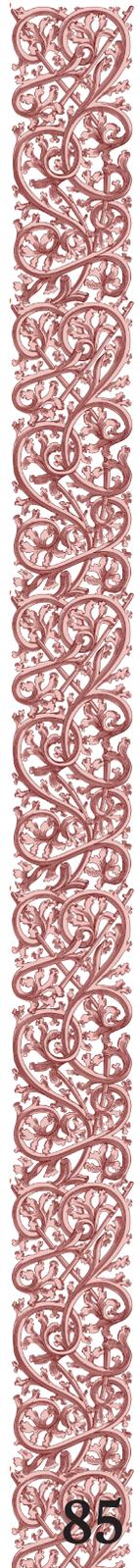
Questi due casi sono una porta che si apre, e ci permette di comprendere le circostanze nelle quali è valido reclamare. La Torà non si oppone all'uomo che si lamenta, che critica e reclama, purché abbia una ragione specifica e concreta per farlo. In varie occasioni il popolo di Israele si è lamentato davanti a Dio ed Egli ha accettato le sue lamentele. La Torà ci fa notare che anche Abramo si lamentò di fronte al Creatore, così come, più volte, si lamentò lo stesso Moshé.

La situazione acquisisce una diversa valenza e diviene problematica quando ci si lamenta a vuoto, senza un motivo apparente, quando ci si lamenta e si piange senza un perché. A volte ci si lamenta idealizzando le situazioni, alienandosi dalla realtà. Non si è coscienti di ciò che accade effettivamente intorno a sé, si chiudono gli occhi e, con essi, si chiude anche la possibilità di comprendere le ragioni della propria lamentela. In questo modo, l'ambiente negativo, lontano da essere causa di tristezza e di lamentela, risulta essere la sua conseguenza.

La vita nel deserto era sicuramente passiva e noiosa. La stessa noia può essere stata, come spesso accade, la vera causa dei reclami e delle lamentele. Nel corso del suo viaggio verso la libertà, verso l'indipendenza come nazione, il popolo di Israele avverte una nostalgia per l' "Egitto". Il paese della schiavitù sembra trasformarsi, nella sua memoria, in una colonia di vacanze. Il popolo lamenta la mancanza del pesce che mangiava in Egitto. In proposito Rashi osserva con ironia: *"La paglia per mattoni non la ricevevano gratis e dovevano raccoglierla da soli, mentre il pesce sì?"* Questo è l'altro Egitto che adesso viene ricordato. Nella noia, la memoria è totalmente distorta che il passato viene idealizzato. E' una situazione che si è ripetuta varie volte nella storia recente del popolo ebraico.

Nel primo caso riportato dalla Torà, quando il lamento non aveva alcun motivo, Moshé si comporta con diplomazia: semplicemente non reagisce. Non avendo nulla da rispondere, non avendo nulla di concreto da dire, osserva silenziosamente il corso degli avvenimenti ed aspetta. Nel secondo caso, al contrario, Moshé è cosciente che la lamentela si riferisce ad una necessità concreta e sa bene che il soddisfarla è al di là delle sue capacità. In questo momento sì, avendo qualcosa di concreto da rispondere, Moshé affronta il problema, comprende la necessità e patisce di non poterla soddisfare. E' frustrato da tale incapacità e cerca l'appoggio in Dio per affrontare la situazione.

Dio a sua volta si relaziona con la richiesta di carne inviandone al popolo molta più di quanta ne fosse necessaria, facendo sì che ne faccia indigestione. E' un ulteriore insegnamento: a volte si è insoddisfatti anche se immersi nell'abbondanza. La soddisfazione sembra non dipendere tanto da ciò che si possiede, quanto dalle proprie ambizioni e dalla propria armonia interiore.





Parashat Shelach Lecha

Pareri soggettivi per un valore oggettivo

In questa parashà vengono definiti i successivi quaranta anni del popolo di Israele nel deserto. Nel corso degli eventi nel deserto viene alla luce molto chiaramente il criterio che definisce chi sarà capace di arrivare a vivere in libertà e chi non lo sarà. Di conseguenza è proprio in questa parashà che si determina il futuro di tutta una generazione: chi morirà nel deserto e chi invece giungerà a vivere nella terra di Israele.

Moshé mettendo in pratica le istruzioni di Dio, invia una delegazione di dodici uomini a scoprire le caratteristiche della Terra di Israele prima che vi giunga tutto il popolo. Si tratta dei capi delle dodici tribù che non partono per proprio volontà, ma che sono inviati. Non si tratta di spie come quelle che verranno inviate in seguito da Yeoshua (Giosuè). Questa è una delegazione diplomatica che non si nasconde e che dovrà riportare più tardi informazioni di carattere militare.

Gli inviati devono giungere alla terra e osservarne le caratteristiche, devono vedere le sue città, gli uomini che le abitano, di quali armi dispongono, per poter poi informare Moshé e tutto il popolo di quello che hanno visto. I delegati portano a termine la loro missione: al loro ritorno consegnano le loro informazioni, chiare ed obbiettive, senza alcuna distorsione. L'informazione è positiva.

La crisi nasce quando gli informatori eccedono rispetto alla missione che era stata loro affidata e che consisteva nel rilevare e riportare le caratteristiche della terra destinata al popolo di Israele. Dopo aver presentato in maniera unanime una informazione positiva, cominciano individualmente ad inserire proprie conclusioni rispetto alle realtà che hanno visto. Non mettono in dubbio il valore della terra, bensì la possibilità del popolo di Israele di conquistarla. In definitiva entra in gioco la soggettività di ciascuno. A questo punto la differenza rispetto all'informazione iniziale è importante: solo due

rimangono ottimisti, contro i dieci che sostengono che l'impresa sia impossibile da portare a termine. Ma allora perché Moshé ha inviato degli uomini per esplorare la terra? Quando Abramo emigrò per ordine di Dio, osservò il comandamento di dirigersi verso *“la terra che ti mostrerò”* senza sapere dove stesse andando, camminò in nome di un ideale oggettivo supportato dalla soggettività della sua fede. In questo momento in cui il popolo di Israele non aveva alternative, perché avrebbe dovuto conoscere in maniera preventiva la terra che gli era stata destinata? La risposta è che Moshé cercò di trasformare l'evento compulsivo in oggetto di desiderio.

Certamente il popolo di Israele non aveva nessuna altra alternativa se non quella di dirigersi verso la terra promessa. Dovevano dirigersi verso di essa per obbligo. Moshé sperava che un'informazione positiva da parte dei suoi inviati avrebbe motivato l'intero popolo e gli avrebbe fatto interiorizzare la sua volontà ed il suo desiderio di azione. Di fronte ai dubbi dei delegati ed al pessimismo di dieci tra di essi, il popolo reagisce con disperazione, assume un approccio fatalista e senza speranza e si arrende ancor prima di cominciare il suo compito.

Dio, alla fine, si infuria contro il suo popolo: *“Non gli ha già dato sufficienti dimostrazioni della Sua tutela e della Sua protezione?”* Il popolo, una volta ancora, reagisce mettendo in discussione la fede. Dio, rendendosi conto di come il problema affondi nella personalità degli uomini, nella loro stessa mentalità di esseri sottomessi, giunge alla conclusione che tutti coloro che hanno perso la speranza, non potranno diventare uomini liberi. Dio propone a Moshé di distruggere tutto questo popolo e di crearne un altro partendo dalla sua discendenza, ma alla fine opta per una soluzione che non coinvolge la totalità del popolo di Israele ma solo le persone psicologicamente prive della possibilità di giungere alla libertà: *“la generazione del deserto”*, la generazione di coloro che furono schiavi e conservano la condizione di pessimismo e di assenza di fede, non entrerà nella terra di Israele. Questa conclusione allude al modo in cui il sistema di riferimento soggettivo di ciascuno ne condiziona la percezione. Ognuno può vedere la stessa cosa e percepirla in maniera





differenti, in base alle esperienze vissute ed a ciò che ha visto in precedenza. I delegati dimostratisi pessimisti hanno probabilmente avuto due timori diversi: dal punto di vista spirituale, forse hanno avuto timore che il bisogno di lottare e di lavorare nella terra di Israele avrebbe attentato alla vita religiosa, alla santità che il popolo ebraico aveva acquisito nel deserto, dove nessuno doveva fare nulla per sopravvivere; dal punto di vista materiale hanno forse temuto che il popolo di Israele non avesse le forze necessarie per vincere una guerra di conquista.

A differenza di essi, Yeoshua Bin Nun e Calev Ben Yefunè, i due delegati che avevano parlato in modo positivo, non dimenticarono nemmeno per un momento che la via per la santità diventa realmente tale quando l'uomo riesce a superare la quotidianità del lavoro e della lotta per la vita. Con una visione pragmatica, coscienti della protezione che Dio ha esercitato sul popolo lungo tutto il cammino compiuto, essi mantennero fede nel fatto che le sfide future sarebbero state le certificazioni che tutto ciò che era accaduto aveva una finalità valida e degna di essere trasformata in realtà.

Quando i bassi istinti governano la ragione

La crisi che si scatena in questa parashà è, nei fatti, una crisi di autorità. Nella parashà precedente la disperazione e la mancanza di fede hanno fatto sì che la generazione del deserto non sarebbe entrata nella terra di Israele e avrebbe vagato per quaranta anni nel deserto.

La leadership su tutto il popolo era gestita personalmente da Moshe fin da prima dell'uscita dall'Egitto. Il popolo non aveva preso nessuna decisione per conto proprio: era stato forzato alla liberazione, gli era stato imposto un ruolo ed un modo di vita e, a prescindere della sua volontà, si era determinato per lui un destino.

Probabilmente, se fosse stato consultato preventivamente, il popolo di Israele non avrebbe organizzato l'uscita dall'Egitto, né avrebbe scelto Moshé come proprio leader. Ma ancora di più: non avrebbe agito e non avrebbe scelto.

Moshé non era come loro: non era stato schiavo, era stato cresciuto come un principe nel palazzo del Faraone. La sua educazione era corretta e rispettosa, ma autoritaria. Moshé era sempre stata una persona solitaria. A differenza di altri leaders posteriori come Yeoshua o il Re David, che furono amati dal loro popolo, Moshé era timido, rispettato e generalmente obbedito, però in solitudine e lontananza, senza l'amore del suo popolo. Era stato scelto da Dio per portare a termine il suo ruolo di leader e profeta, non solo contro la volontà del suo popolo ma anche contro la sua stessa volontà.

In questa parashà l'autorità di Moshé è messa in discussione da un altro membro della sua stessa tribù: Korach ben Itzhar, un levita che si ribella ed afferma che tutta la congregazione, tutto il popolo di Israele è formato da santi e che in essi abita Dio e che domanda: *“perché vi siete posti come capi sulla congregazione di*





Dio?”, mettendo così in discussione l’autorità di Moshé e di Aaron. Korach sta mettendo in discussione lo stesso concetto di leadership, leadership alla quale, a sua volta, pretende di accedere. Disprezzando l’immagine di Moshé di fronte al popolo, cerca di screditare i valori della Torà.

D’altra parte, già quando dice che tutto il popolo è formato da santi, Korach comincia a distorcere il concetto stesso di santità. Questa uniformità è impossibile: il popolo di Israele era ovviamente formato da persone con diversi livelli spirituali, intellettuali e morali.

Le argomentazioni di Korach mostravano in maniera oscena una radice di invidia ed ambizione di portata fuori dal comune.

La Torà sostiene la discussione ed il confronto, quando questo si realizza con franchezza ed autenticità. Ci sono casi celebri nel Talmud, come quello di Hillel e Shammai, che dimostrano come una discussione possa durare per molti anni, per molte generazioni, purché sia basata sempre sul rispetto dell’opinione altrui e sia sostenuta con sincere argomentazioni. Nel caso di Korach possiamo notare esattamente il contrario: le argomentazioni capricciose sono poste al servizio della volontà a priori di avere ragione.

Una discussione diventa conflitto quando una delle parti presume di aver potere ed autorità sull’opinione del suo prossimo, quando non è disposta ad ascoltare e dialogare, quando l’ideologia si trincerava nelle proprie posizioni e diventa impermeabile allo scambio ed alla ragione. Una sincera discussione permette, al contrario, di realizzare un processo di tesi, antitesi e sintesi, che è quanto di meglio si possa auspicare. Quando una o entrambe le parti si ostinano sulle proprie tesi per ragioni di prestigio egoistico, ogni possibilità di sintesi è preclusa e la discussione risulta impoverita e destinata al fallimento.

Nell’ebraismo la discussione è sempre stimolata, è prescritta l’attenzione nei confronti del prossimo ed è condannata la reazione violenta. L’ebraismo ripudia tutte le forme di violenza e stabilisce

che questa viene sempre dall'uomo e non dalle situazioni che gli sono imposte.

Dio dice al popolo di Israele: *“Figli carissimi, solo una cosa chiedo a voi: che vi vogliate bene gli uni con gli altri e che ognuno rispetti il suo prossimo.”* Questo concetto non è contro una discussione sana, ma richiede il rispetto reciproco tra coloro che vi prendono parte.



L'arte ed il potere della parola

In questa parashà il popolo di Israele continua a vivere nel deserto sperimentando diverse crisi che dimostrano che se non si supera mentalmente la condizione di schiavo non si può divenire liberi.

Ad un certo punto viene a mancare l'acqua e le persone e gli armenti soffrono la sete. In questo specifico momento appare, come per altre volte, il fantasma del passato: *“E perché ci hai fatto uscire dall'Egitto, per portarci in questo luogo che non è un luogo ricco di fichi, vite e melograno e dove non c'è acqua da bere.”* Alla presenza di una difficoltà il popolo dimentica nuovamente che in Egitto il cibo non era assicurato, dimentica che il prezzo per esso era la schiavitù.

Moshé ricorre un'altra volta a Dio. Dio gli dice di usare la parola come strumento per far scaturire l'acqua da una roccia. Moshé non si attiene alle indicazioni ricevute. Non ci è chiaro perché lo faccia, però, invece di parlare alla roccia la colpisce per ben due volte. Dio giudica l'azione di Moshé come una profanazione: *“non ebbero fede in me per santificarmi di fronte gli occhi dei figli di Israele...”* e condanna Moshé ad un castigo terribile. Moshé, colui che fece uscire il popolo dalla schiavitù, che sognò e fece sognare la terra di Israele, non potrà entrarvi, dovrà morire prima per non aver permesso che il flusso improvviso dell'acqua fosse un atto di santificazione di Dio ed un atto di fede.

Questo episodio è uno tra quelli che hanno suscitato maggior inquietudine nei commentatori della Torà. In cosa consiste l'immensa gravità del peccato per il quale Moshé ha ricevuto tanto castigo?

L'uomo fu creato con la facoltà di poter comunicare attraverso la parola. Non ha solo la possibilità di pensare, ma può anche comunicare quello che pensa agli altri. L'uso della parola è una facoltà che permette la comunicazione del pensiero e la sua attuazione.

La società, anche quella governata da Moshé, ha bisogno di giudici e di polizia, di leggi e di norme di condotta. Ma il governo, la leadership – che precede ed è condizione per le altre funzioni - deve essere fondata sulla parola, sulla possibilità di comunicazione. Moshé, colpendo la rocca invece di parlarle, non dà attuazione a quel concetto di governo, fondato sulla parola, che Dio intendeva assegnare al popolo di Israele.

Commentando questo avvenimento, il rabbino Soloveitchik afferma che esistono due tipi di leadership: quella della spada, che governa attraverso la forza, attraverso la paura delle masse che temono il loro leader e quella della parola che governa attraverso l'insegnamento, la riflessione e la sapienza. Questo è il cammino dell'educazione.

Moshé era solo alla guida del popolo, doveva governare attraverso la parola. In questo caso diede l'immagine di aver perso il controllo, di essere tentato a governare con l'uso della spada. Inoltre, colpendo due volte, reitera il suo errore. La mancanza più grave di colui che prova a governare con la parola è perdere la fede nelle proprie parole. Quando si perde fiducia nella parola, quando si fa appello alla spada, si perde la possibilità di educare, si perde la facoltà di trasmettere il messaggio, si perde la ricchezza insita nell'atto stesso della comunicazione.

Probabilmente gran parte dei problemi che esistono oggi nell'ebraismo e nel popolo ebraico - o forse nell'umanità intera? - derivano dall'allontanamento dalla parola, dalla perdita dell'arte della comunicazione e dalla necessità insoddisfatta di dialogare ed educare.



La solitudine dell'uomo di fede

In questa parashà incontriamo Balak Ben Tzippor, re di Moav, che teme l'avanzata dei figli di Israele verso le sue terre, ma sa che è aiutato da una forza magica emanata dalla volontà di Dio contro la quale egli non può lottare e cerca di opporre magia a magia.

Chiama quindi Bilam ben Beor, che il midrash definisce come Moshé “il maggior profeta” e gli chiede di maledire Israele e di rompere le difese magiche che Dio gli ha fornito, per poter così vincere la guerra che si avvicina. Bilam, che è un vero profeta, anche se legato al mondo dell'idolatria, sa che la sua magia non avrà nessuna forza se non riceve l'assenso di Dio. Lo consulta ed Egli pone sulla sua bocca le parole che dovrà pronunciare.

Per molte volte Bilam benedice il popolo di Israele, di fronte alla perplessità e all'impotenza di Balak. Bilam osserva l'accampamento di Israele da una montagna ed ha una visione spaziale e temporale del popolo, che dovrebbe maledire che lo costringe a dargli una benedizione: *“Come sono belle le tue tende case Yaakov e le tue dimore Israel!”* esclama. Viste dalla terra di Moav, le case, le famiglie di Israele, l'unità e la armonia che vi regnano, suggeriscono a Bilam una tale espressione di ammirazione.

Nota: con questa esclamazione detta da un non ebreo, cominciano le preghiere mattutine degli ebrei di oggi.

Bilam osserva la solidarietà e il senso di reciproca responsabilità che regnano nelle famiglie di Israele: caratteristiche che, da sempre - e ancor oggi - tutti i popoli hanno riconosciuto agli ebrei ed hanno costituito oggetto di speciale ammirazione.

In seguito, in un'altra delle sue benedizioni Bilam si riferisce ad Israele dicendo: “Un popolo che vivrà nella sua solitudine e che non sarà considerato dalle altre nazioni.” Questa solitudine alla quale si riferisce Bilam è stata una costante della storia del popolo ebraico e

su di essa pendono numerosi interrogativi. Questa solitudine è una benedizione o una maledizione? È causata dallo stesso popolo di Israele o dal resto delle nazioni? Si tratta di una opzione ideologica o di una realtà che ha cause storiche e sociali? Probabilmente la risposta ebraica a queste domande si trova in una sintesi tra le due opzioni.

Il prof. Shmuel Etinguer spiega che la solitudine ebraica e la stessa esistenza del popolo di Israele sono il frutto di un sistema di forze contrapposte che, viste in prospettiva, tendono costantemente all'equilibrio. Da un lato sono forze centrifughe, attraverso le quali il popolo di Israele prova a rompere la sua solitudine e ad integrarsi nelle società che lo circondano; da un altro lato sono forze centripete attraverso le quali la società esterna e il peso della propria tradizione spingono gli ebrei a ripiegare e a dover contare su se stessi.

La solitudine ebraica, dunque, emerge da una identità duale che condiziona il rapporto dell'ebreo con la società. In questa nostra epoca in cui l'ebreo sembra integrarsi progressivamente nelle società in cui vive, si può porre rimedio a tale solitudine, ponendo in atto quella "solidarietà ebraica", che proietta il rapporto individuo-società in una dimensione individuale di elevato valore e peculiarità.





Parashat Pinchas

Per governare bisogna comprendere e guidare ognuno dei governati

La successione a Moshé nella leadership di Israele è il tema centrale di questa parashà. Moshé sa che sta per morire e chiede a Dio la scelta di un successore che guidi il popolo quando egli non ci sarà più. *“E rispose Moshé all’Eterno: Designa o Eterno, Dio degli spiriti di ogni carne, un uomo che diriga la congregazione, un uomo che possa portarla, accompagnarla e condurla, perché il popolo di Israele non resti come un gregge senza pastore.”*

Moshé non si preoccupa per se stesso ma per il popolo, gli dà angoscia la possibilità che esso si ritrovi senza un leader che lo possa guidare. Moshé conosce il popolo, lo ha guidato per quaranta anni. Adesso prega Dio di scegliere, in vita, colui che gli succederà in questa missione tanto difficile. Moshé vuole partecipare alla scelta del nuovo leader, vuole assicurarsi che si tratti di qualcuno che sia adatto alle necessità del popolo, vorrebbe poterlo istruire e prepararlo, affinché l’immense sforzo compiuto in tutti questi anni non sia stato vano e non se ne perdano i risultati a causa di qualcuno non idoneo a proseguire il cammino intrapreso.

Moshé specifica le qualità che dovrà possedere il successore. Prima di tutto dovrà essere un *“uomo che sia al di sopra della comunità”*, ma che partecipi e comprenda ciò che accade al popolo. Deve trattarsi di un uomo sensibile alle necessità e che comprenda il modo di esprimersi della gente. Deve essere sincero ed avere una profonda volontà di aiutare il prossimo in ogni momento. *“Un uomo che possa orientare e dirigere il popolo secondo le sue necessità”*. Colui che succederà a Moshé nella leadership di Israele doveva avere una linea ed obiettivi chiari, però doveva anche tenere in conto e saper canalizzare le necessità e le inquietudini di coloro che si accingeva a guidare.

Rashi rileva come la persona che cerca Moshé debba essere capace di dimostrare sensibilità verso ogni individuo. *“Dio, tu conosci il carattere di ogni persona e sai che uno non è uguale al suo prossimo. Designa un pastore che sappia concepire ed intendere ognuno di essi in maniera individuale.”* In questo modo Moshé esprime il proprio desiderio, attingendo alla propria esperienza l’insegnamento che per poter dirigere saggiamente una collettività, occorre saper raggiungere individualmente ciascun soggetto: solo in questo modo ci si può davvero rivolgere ad una comunità.

Moshé reclama per la comunità anche *“un uomo che possa portarla, accompagnarla e condurla”*, qualcuno che accompagni il suo popolo, che *“esca ed entri insieme ad esso”*. Non vuole un leader come quelli degli altri popoli, che inviano i loro eserciti alla guerra mentre restano comodamente nei loro palazzi. Nel popolo di Israele, il re o colui che lo guida, esce in guerra alla testa del suo esercito. Come abbiamo già detto nella Parashat Acharé Mot, oggi uscendo nel campo di battaglia, l’ufficiale dell’esercito israeliano dice *“Acharai”*, *“dopo di me”* ed esce alla testa dei suoi soldati.

Ma non si tratta solo di accompagnare il popolo, ma anche di condurlo. Condurre un popolo alla guerra è relativamente facile. Dove la maggior parte delle persone fallisce è nel riportare il popolo alla normalità, tanto fisica quanto psicologica e spirituale.

L’uomo che Moshé cerca come proprio successore è il prototipo del leader autentico, partecipe realmente del destino di coloro che gli hanno messo nelle mani i propri destini. Sempre cosciente degli obiettivi che vuole perseguire e capace di assumersi la responsabilità delle conseguenze di ogni impresa in cui coinvolge la propria comunità.



Cosa è la solidarietà ebraica?

A questo punto del racconto biblico ci ritroviamo con una crisi che riguarda non già il passato bensì il presente ed il futuro del popolo di Israele.

La Transgiordania è già stata conquistata. Il popolo di Israele si appresta ad attraversare il fiume Giordano per entrare nella terra promessa e conquistarla. In questo preciso momento due tra le tribù chiedono a Moshé di non passare il Giordano: preferiscono stabilirsi nel luogo in cui si trovano e chiedono che venga già loro assegnata una porzione nella terra di Israele.

“Se abbiamo grazia ai tuoi occhi, ti chiediamo che sia data questa terra ai tuoi servi in eredità e non ci sia fatto passare il Giordano.” Con grande delicatezza e amabilità presentano la loro richiesta, che tuttavia implica la loro separazione del resto del popolo. Alieni dalla santità della terra di Israele, sembrano concepire la terra unicamente come un fattore economico: *“Questa terra è giusta per gli armenti ed i tuoi servi hanno armenti.”* Questo è il loro argomento.

Attratti da un utilitarismo materiale, i capi di queste tribù non avvertono la necessità di condivisione e di connessione con la realtà di tutto il popolo di Israele. Così, spiegano a Moshé, *“costruiremo stalle per i nostri armenti e città per i nostri piccoli”*, menzionando il lato economico - gli armenti - prima di quello familiare e morale - i piccoli.

Rispetto a questo passaggio, Rashi fa notare che Moshé inverte l'ordine degli elementi nella sua risposta: *“Costruirete città per i vostri figli e stalle per il vostro gregge”* e li risveglia con un discorso circa la necessità di mantenere l'ordine autentico tra ciò che è fondamentale e ciò che è secondario.

Riferendosi all'unità del suo popolo, Moshé aggiunge poi ulteriori

argomenti contro le iniziative di Gad e Reuven: *“Per caso vorreste rimanere qui mentre i vostri fratelli andranno in guerra? Perché volete scoraggiare i figli di Israele inducendoli a non passare nella terra che l’Eterno gli dona?”* In realtà Moshé non è preoccupato per la possibilità della conquista; sa che Dio ha promesso al suo popolo la terra e che questa sarà comunque conquistata, con più o meno soldati.

Moshé pone una domanda retorica di ordine morale in quanto egli non ha dubbi su quali debbano essere gli elementi che definiscono questo popolo come tale; egli teme in particolar modo che al posto della solidarietà collettiva che dovrebbe indurre queste due tribù alla lotta comune con le altre, ci sia una diserzione che potrebbe demoralizzare e sfiancare l’intero popolo che si accinge a intraprendere la conquista.

Di fronte al rischio imminente che percepisce, Moshé decide questa azione autonomamente, senza consultarsi con Dio. È disposto a dividere la terra, ma non a consentire la divisione del popolo. Gad e Reuven, in seguito, lasceranno le loro famiglie in Transgiordania, attraverseranno per primi il Giordano e lotteranno fianco a fianco dei loro fratelli. Solo dopo la conquista e la divisione della terra si ricongiungeranno alle loro famiglie ed alla terra che hanno scelto.

Questa parashà ci racconta, in definitiva, della responsabilità collettiva del popolo di Israele che grava su ogni suo membro. Un popolo dotato di una propria identità che si regge su basi solide è un organismo sano: se una parte di esso si trova in pericolo, l’integrità di tutto il corpo è compromessa e l’organismo intero si deve difendere.



Sefer Devarim



Come si raggiunge la giustizia?

Con questa parashà comincia il quinto ed ultimo libro della Torà. Preparando il suo distacco, Moshé offre l'eredità spirituale che lascerà al suo popolo. *“Ed in questa occasione ordinerete ai vostri giudici: Vi occuperete dei vostri fratelli e giudicherete con rettitudine tra l'uomo ed il suo fratello e lo straniero che abiterà con esso. Per i giudici non ci sarà nessuna differenza tra le persone, giudicheranno sia l'umile che il potente. Non temeranno nulla perché il giudizio è di Dio.”* La strutture che dovranno dirigere la vita del popolo di Israele sono sintetizzate in questo modo da Moshé.

La giustizia – impariamo dalle parole di Moshé - non è garantita dalla sola esistenza di avvocati e giuristi, ancor meno dalle abilità retoriche. Ma al contrario la giustizia nasce e si sviluppa dal mero fatto che un giudice si “occupi” e si relazioni con la realtà del suo prossimo e interpreti la legge in base alla realtà concreta che deve affrontare.

In ebraico la parola “*lehaazin*”, occuparsi, nutrire, nasce dalla stessa radice di equilibrio, “*izun*” ed ascolto “*ozen*”. Da cui comprendiamo che l'equilibrio fisico sta nell'ascolto; d'altro canto avere una bocca e due orecchie significa che un atteggiamento equilibrato nell'uomo è contrassegnato dalla necessità di ascoltare, comprendere, occuparsi, il doppio rispetto a ciò che si dice.

A questo punto sorgono alcune osservazioni. Rashi avverte che “l'attenzione” in quanto premessa fondamentale per la giustizia, si coniuga solamente al tempo presente. Aver prestato attenzione in passato, “ti ho già ascoltato”, o promettere l'attenzione in futuro, non sono varianti dello stesso concetto: l'attenzione comporta aver coscienza che le necessità del prossimo cambiano permanentemente. L'attenzione deve essere un processo ininterrotto, definito dalla necessità del prossimo e non dal tempo che fa comodo a noi.

“*Vi occuperete dei vostri fratelli*” inizia così a parlare Moshé. Per poter realmente occuparsi del prossimo deve esistere un legame di fratellanza che ci unisce gli uni agli altri. Il conflitto tra le persone ha una sua base, secondo questa concezione, nella distanza biologica, culturale, ideologica, etc., che non permette di vedere nel prossimo un fratello e impedisce di immedesimarsi nella realtà che ci circonda.

Continuando, Moshé prescrive che uguale attenzione debba essere prestata a tutti gli uomini, senza distinzione di nessun tipo: “all’umile ed al potente”; tutti devono essere ascoltati ugualmente. Da questa precisazione il Talmud trae la regola “*Dina prutà kedin meàh*”, il giudizio per uno vale come il giudizio per cento: ogni caso è importante per la persona che lo presenta, indipendentemente dal valore oggettivo di ciò di cui si sta discutendo.

Vediamo come, in ebraico, l’attenzione sia legata all’ascolto. La giustizia si realizza ascoltando il prossimo ancor più che sulla base di ciò che si vede. Le parole, la voce di una persona, provengono dall’anima e l’apparenza esterna non riflette obbligatoriamente la realtà.

Moshé conclude la sua spiegazione: “*Non temano nulla, perché il giudizio è di Dio.*” Se l’atto della giustizia si realizza camminando nelle giuste strade, chiunque giudica non deve temere. Il timore e l’insicurezza nel giudizio derivano dalla mancanza di informazioni, dalla possibilità di non aver ascoltato, di non essersi occupati, quanto sarebbe stato necessario. Le leggi della Torà provengono da Dio e si applicano agli uomini. Sono segni che si adattano ad ogni esistenza, le cui possibilità di esegesi ed applicazione non sfuggono a nessuna realtà. Quando un uomo giudica in accordo alle leggi della Torà, sta applicando la morale Divina, in definitiva si responsabilizza come artefice della giustizia di Dio sopra la terra.



Ogni processo ha bisogno di un leader diverso

Il popolo di Israele si appresta ad attraversare il Giordano e ad entrare nella Terra promessa. In quel luogo la sua vita cambierà e si dovrà confrontare con sfide mai conosciute prima. Questo è il momento culminante di tutto il percorso che, lungo i quaranta anni del deserto, darà luogo ad una nazione, partita come popolo di schiavi.

Da quel momento in poi la vita sarà diversa, il confronto quotidiano si relazionerà con le normali necessità di un popolo e non più con il rischio dell'imprevedibile. Per questo anche le strutture della leadership e del potere dovranno cambiare.

Moshé era cosciente di tutto questo. Egli era stato il visionario, il sognatore che aveva insegnato ad un intero popolo una utopia che stava per divenire realtà. Aveva guidato la liberazione di un popolo che non aveva voglia di essere liberato e lo aveva guidato attraverso il deserto, per tappe dove tutte le necessità vitali della sua gente furono soddisfatte in modo miracoloso.

In tutti questi anni Moshé ha esercitato il potere appellandosi alla fede, al pensiero magico, alla aspettativa di una vera e collettiva redenzione.

Ora Moshé, rivolto a Dio, dice: *“ti imploro di lasciarmi passare perché possa contemplare la terra buona che c'è all'altro lato del Giordano”* e rivolto al popolo soggiunge: *“Ma l'Eterno era irritato con me per colpa vostra e non mi ha ascoltato. E mi ha risposto: Sali sulla cima del “Pisgà” e alza la tua vista ad occidente, al nord, verso sud e verso oriente e guarda fin dove riescono a vedere i tuoi occhi perché non passerai questo Giordano”*.

In questo momento Moshé sapeva che la struttura del potere avrebbe dovuto cambiare al momento del passaggio del Giordano, era

cosciente che non avrebbe continuato ad esercitare la sua leadership e per questo aveva fatto in modo che avvenisse la scelta in vita di Yeoshua, suo successore. La sua richiesta al Creatore aveva come obiettivo la realizzazione di un sogno ampiamente alimentato e perfezionato: Moshé era pronto ad entrare nella Terra di Israele come un uomo qualunque, come una pecora del gregge che sarebbe stato guidato dal suo successore.

Da qui capiamo che ogni epoca, ogni momento storico, ogni contesto – in ultima analisi ogni processo di cambiamento - necessita di un leader con doti appropriate. In caso contrario si crea disorientamento e si disperdono le forze; colui che guida e coloro che sono guidati procedono per sentieri divergenti e non esiste sintonia tra le loro tattiche e le loro strategie.

Il leader deve proiettarsi nel tempo presente, nella reale situazione, pur facendosi carico del peso della memoria. Perciò, concludono i nostri saggi, non fu un vero e proprio “castigo” l’impedire a Moshé di entrare nella Terra, ma era l’unico modo con il quale si poteva evitare che il “passato” interferisse nel nuovo percorso che attendeva il popolo di Israele e che era simboleggiato dal passaggio del Giordano: un percorso che implicava diverse sfide e quindi un diverso leader.

La gravità del “castigo” si mitiga, allo stesso tempo, con il permesso che il Creatore concede a Moshé di “guardare” la terra che non potrà raggiungere. La singolarità umana di Moshé si connette con la singolarità della Terra, ed egli “vede” quella “terra” che si scopre interamente di fronte a lui nel suo meraviglioso splendore. Il “sogno” conserva il suo carattere di realtà alternativa, di un universo estraneo alla coscienza ordinaria, che però consente una ratificazione sensoriale da parte dello spirito di Moshé. Come dire: *“Tu non sei entrato in me, ma io entro in te attraverso la porta dei tuoi occhi.”* E la coscienza di Moshé può adesso riposare in tranquillità perché l’immagine del sogno si è trasformata in realtà.



Il rispetto per le minoranze

In questa parashà veniamo istruiti sul rispetto con il quale si devono trattare le minoranze che vivono all'interno della società ebraica. E ciò vale come esempio per insegnarci il rispetto per le minoranze in generale, cosa che significa parlare dell'inalienabile diritto alla differenza.

“Dio fa giustizia dell'orfano e della vedova e ama lo straniero che vive tra di voi, dandogli pane e abbigliamento. Voi dovrete amare lo straniero perché voi foste stranieri in Egitto.” E la Torà in seguito afferma: *“Amerai l'Eterno tuo Dio...”*

La Torà si riferisce con questo precetto a tutti coloro che si trovano in una condizione di minoranza o in inferiorità: l'orfano, la vedova e lo straniero, coloro che appartengono ad un altro popolo o un'altra nazione, che sono fedeli di un'altra religione, che sostengono un'altra idea o appartengono ad un altro schieramento politico: tutti coloro che, in definitiva, sono “diversi” ma abitano nella stessa terra in cui noi siamo la maggioranza.

Questo precetto è quello che è ripetuto il maggior numero di volte nella Torà. Per ben quarantadue volte ci viene detto di rispettare la minoranza e il debole. I nostri saggi hanno addotto due motivazioni per spiegare la necessità di tale reiterazione: la prima è la rilevanza di un precetto che riguarda le relazioni umane e regola la vita di una comunità; la seconda perché si tratta di un precetto “molto facile da dimenticare”, trascurare o eludere, invocando argomenti il cui carattere fallace non è sempre facile scoprire.

La Torà espone a sua volta alcuni motivi per i quali è fondamentale questo rispetto. Il primo motivo è di carattere religioso: si tratta di rispettare tutti coloro che Dio, a Sua volta, rispetta ed aiuta. Facendolo, seguiamo nel cammino di Dio. Ci viene insegnato che il “cammino umano” per assomigliare a quello di Dio deve essere un

cammino morale e la sua essenza non si trova in lunghe preghiere o digiuni. Dio è il Padre di tutti gli uomini ed esige il rispetto per tutte le creature che furono da Lui create a Sua propria immagine ed in accordo con la Sua immagine. Lo straniero merita il nostro amore e rispetto, analogo a quello che professiamo nei confronti di Dio. Il secondo motivo che la Torà ci offre per compiere questo precetto fa appello alla nostra umanità ed alla nostra memoria. Ci viene ordinato di rispettare colui che si trova in condizione inferiore perché noi stessi siamo stati stranieri e siamo stati schiavi in Egitto.

Molto spesso accade che la sofferenza indurisce il cuore di una persona: in tal caso l'aver sofferto non induce a comportarsi con amabilità e giustizia nei confronti di coloro che vivono ciò che noi stessi abbiamo vissuto, ma esattamente il contrario. La Torà ci fa notare che, essendo passati per l'esperienza della schiavitù, dobbiamo identificarci con coloro che soffrono in analoga condizione.

L'esperienza dell'Egitto dovrebbe insegnarci la sensibilità umana e morale che è, in realtà, l'essenza dell'Ebraismo e che dovrebbe essere in noi connaturata. Oggi, questo insegnamento ha una valenza speciale, in quanto il progresso scientifico e tecnologico del nostro tempo non sembra aver contribuito al mutuo rispetto e alla concordia né a far sì che il diritto alla differenza sia maggiormente rispettato. Continuamente vediamo e viviamo manifestazioni che provano quanto poco sia avanzata l'umanità nelle attitudini che nobilitano la stessa condizione umana.



Povert , carit  e rivoluzione sociale

Lungo tutto il libro di Devarim ci viene insegnato come creare una societ  modello nella Terra di Israele. In questa parash  si parla della povert  in quanto realt  da conoscere e da affrontare. *“Non mancheranno mai poveri sulla terra”*: la Tor  afferma ideali e codici di valore ed allo stesso tempo non perde di vista la realt : considerando che la povert  ben difficilmente sparir  in maniera totale nella nostra realt  sociale, ci viene insegnato come convivere con essa ed aiutare coloro che hanno bisogno di noi.

“Se dovesse esserci un bisognoso tra i tuoi fratelli all’interno della tua citt , nella terra che Dio l’Eterno ti ha donata, non indurirai il tuo cuore con lui n  chiuderai la tua mano, ma gli presterai qualsiasi cosa necessiti.” L’insegnamento   chiaro: si deve positivamente aprire la mano e viene imposto di non chiudere il cuore. Azione ed emozione si integrano completamente per far fronte alle necessit  dell’altro: il cuore commosso che stimola la mano perch  questa agisca rimediando per quanto sia possibile alla situazione. Attraverso questa integrazione l’uomo riesce a superare la propria natura egoista e quindi riesce ad essere migliore.

D’altra parte il concetto ebraico di aiuto per il bisognoso non   paragonabile alla “carit ” ma alla “giustizia”, concetto attivo chiamato “*tzedak *”. E’ un concetto che parte dal riconoscimento della uguale potenzialit  tra gli uomini. E’ pertanto un obbligo che equivale al pagamento delle imposte, che non sentiamo certo come una “carit ”.

La “carit ”   in realt  un sostituto della “solidariet ”: la carit  rischia di emarginare ancora di pi  una persona. La solidariet , che nasce dal cuore, si fonda nella identificazione con ogni uomo e si manifesta nell’atto concreto dell’aiuto. Secondo il Rambam (Maimonide) il grado pi  alto della solidariet  consiste nell’aiutare un bisognoso ad integrarsi nuovamente nella vita economica e sociale, facendo in

modo che ottenga un lavoro ed un sostentamento e gli si consenta di dare dignità alla sua vita nella società.

In questo precetto si manifestano chiaramente due qualità che la Torà assegna ad ognuno dei precetti che la compongono. Innanzitutto la Torà si rivolge al singolo, ad ogni individuo del popolo di Israele. Spesso le persone placano la voce della coscienza attribuendo alla comunità l'obbligo di soccorrere i bisognosi, evadendo così la loro quota personale di responsabilità. Invece la Torà ci insegna che ogni individuo è personalmente responsabile del destino del suo prossimo. In secondo luogo i precetti che si riferiscono alle relazioni umane - e questo in particolare - sono di carattere attivo. Non bisogna aspettare che i bisognosi giungano a noi - magari con la speranza che altri siano davanti a noi ad intercettare la richiesta di aiuto - ma bisogna prendere l'iniziativa, aprendo ognuno la sua mano ed il suo cuore, con la chiara coscienza che la "comunità" non è una entità astratta, bensì il risultato trascendente di una somma a cui nessuna componente può mancare. In caso contrario si è causa dell'incompiutezza del concetto stesso di comunità.

La Torà introduce una "rivoluzione sociale", con principi religiosi ispirati ad un criterio realista ed umanitario. Non è realista aspettarsi la scomparsa della povertà. La rivoluzione, che non può che essere individuale, consiste nell'impegno di ciascuno nei confronti dei suoi simili; ed è così che si deve formare la società. Questi sono ora, in termini occidentali, le colonne del "contratto sociale": una ricerca armonica del bene individuale e del bene comune.

La rivoluzione sociale si costruisce a partire dalla somma delle coscienze e delle rivoluzioni individuali che devono nascere dalla sensibilità umana, presente in tutte le forme e in tutti i livelli della cultura e dell'educazione.



Cosa occorre per un governo ideale?

Seguendo le tematiche di tutto il libro di Devarim, che riguardano lo sviluppo di una società ideale in terra di Israele, questa parashà si chiede di cosa abbia bisogno un gruppo di persone per acquisire il carattere di “società”. E’ forse sufficiente parlare la stessa lingua, abitare in spazi contigui ed avere referenti comuni? La Torà risponde enumerando i capisaldi che sosterranno una società armonica, colonne su cui ci si appoggerà per crescere e per dirimere i propri conflitti, per applicare la giustizia e per condividere e realizzare sogni ed ideali comuni.

“Giudici e poliziotti porrai per te in tutte le città che l’Eterno tuo Dio assegnerà alle tue tribù”.

In primo luogo, una società richiede una Legge, un potere Giudiziario, Giudici che distinguano tra il compimento e la trasgressione, che siano capaci di interpretare la Legge, di applicarla in ogni contesto e di creare una giurisprudenza partendo da essa. Nel corso della storia ebraica ci sono stati tribunali magnifici ed in talune occasioni, come nell’epoca in cui viviamo, il ruolo dei giudici è stato svolto da filosofi, studiosi e rabbini. La sostanza prevale sulla forma: può esercitare la giustizia solo colui che, più degli altri, dedica la sua vita alla sapienza ed alla santità.

In secondo luogo la polizia (*shotrim*), il braccio esecutore della Legge, è incaricato di applicare la sentenza del giudice, di passare dalla teoria alla pratica, gestendo l’imprescindibile obbligatorietà. Insieme ai Giudici ed al di sopra della polizia troviamo la figura del Re, il Melech, persona o istituzione incaricata di dirigere ed amministrare l’applicazione effettiva della Legge.

La figura del Re ha come compito il fare sì che, oltre ad avere la Legge, la comunità ne faccia uso. Anche qui, come sempre, primeggia nella Torà il criterio della realtà: un uomo non sarà considerato buono in

nome delle sue buone intenzioni ma solo per le buone azioni che compie.

La terza colonna di una società è il Cohen, il sacerdote. Egli rappresenta la tradizione, le radici e la storia della comunità. Nessun individuo, in particolar modo nessuna comunità, può vivere in armonia, se separata dal proprio passato; l'identità ha le proprie radici nella profondità della memoria ed è il Cohen che deve essere al centro della vita spirituale e religiosa del popolo e garantire la sua continuità.

Per l'esistenza stessa della società, la proiezione comune verso il futuro non è meno imprescindibile dei riferimenti collettivi verso il passato. Per questo il profeta o "Navi" è la figura incaricata di fungere da "antenna individuale" per i sogni ed i desideri di tutta la comunità. Il "Navi", quarta ed ultima colonna della società ideale che prospetta la Torà, è colui che anima di speranza i sogni del popolo di Israele, indicandogli il cammino, accendendo, quando necessario, la scintilla che trasforma la passione in volontà.

I quattro pilastri nominati dalla Torà sono necessari per l'esistenza di una società armoniosa, per la comunità, per la famiglia e per ogni individuo che vuole procedere con dignità nel cammino con Dio. Né una persona, né una società possono vivere in armonia se mancano norme etiche e morali e termini di riferimento da cui partire per sviluppare la propria vita; tali termini di riferimento saranno però inutili se non saranno ricondotti al contesto reale ed attualizzati.

Infine, soggetti al tempo in cui trascorrono le nostre vite, è importante che ogni uomo ed ogni comunità, si creino una propria identità e vivano in armonia, anche se dovessero affievolirsi la relazione costante con le proprie radici, le aspettative per il futuro e le energie vitali che fermentano nella speranza.



La responsabilità dei padri verso i figli

Questa parashà è, sicuramente, una delle più strane della Torà. Il suo tema centrale è la deviazione morale di un figlio di buona famiglia, un figlio che presumibilmente non ha avuto una infanzia difficile, che non ha sofferto grandi crisi familiari e che, ancor meno ha subito carenze importanti nella sua educazione.

“Se qualcuno dovesse avere un figlio disobbediente e ribelle che non presta attenzione a quello che gli dicono i suoi genitori e che non obbedisce loro quando viene punito, i suoi genitori dovranno portarlo al tribunale degli Anziani della città...” e, dopo che siano state provate le sue trasgressioni, dovrà essere lapidato-secondo quanto stabilito che dalla Legge, fino alla sua morte. Se la Torà avesse stabilito che questa norma come inappellabile non avremmo avuto possibilità di scelta o di opposizione. La Torà, al contrario, stabilisce che i saggi di Israele possano interpretare o restringere la Torà stessa e conferisce loro la prerogativa di far applicare la Legge nelle diverse circostanze.

La Torà non specifica chi sia colui che *“non ascolta i suoi genitori”*. Quand'è che la trasgressione supera i limiti consentiti? Si parla di uno che attacca i propri genitori, che ruba, che si ubriaca, che si droga? Si riferisce a chi è totalmente fuori dal controllo? Ovviamente non si tratta di chi ha solo un problema di condotta. I nostri saggi interpretano che quanto esposto nella Torà – cioè che il figlio è condannato dal tribunale alla pena di morte per lapidazione - abbia come unico obiettivo quello di essere analizzato e di costituire un esempio, ma non deve mai essere applicato alla realtà. La condizione di una persona in un dato momento deriva da una molteplicità di fattori, di opzioni, di interazioni con la società e con il contesto familiare nel quale si è sviluppata ed è cresciuta. A quale deviazione si riferisce la Torà quando parla del tipo di figlio ribelle e condannabile a morte dal tribunale?

In considerazione della responsabilità che implica per un tribunale l'emettere una sentenza di condanna a morte, i saggi del Talmud hanno elaborato una serie di circostanze per le quali un tribunale deve retrocedere e dichiararsi umanamente incapace di sentenziare. Secondo i nostri saggi, non si può considerare completamente colpevole un *“figlio disobbediente e ribelle”* se non è stato cresciuto da sua madre e suo padre insieme (in caso di divorzio o di assenza di uno di essi) o se uno dei due è invalido o “cieco” o “sordo” o non ha trasmesso un messaggio coerente per la sua educazione. Se uno dei genitori è assente o se i genitori hanno divorziato ed il figlio vive con uno solo di essi è molto difficile che il bambino riceva una educazione armoniosa e completa. Se uno o entrambi i genitori sono invalidi non potranno far valere compiutamente la loro autorità. Genitori ciechi o sordi sono coloro che non ascoltano le inquietudini dei loro figli, non ne percepiscono la necessità di amore ed affetto, non intervengono quando è necessario e quindi non soddisfano le loro necessità.

Un gran rischio nella educazione dei figli è la cecità e la sordità di fronte ai segnali che i genitori dovrebbero cogliere.

In conclusione, solo se i genitori trasmettono ai loro figli un messaggio coerente e convergente, solo se esiste una piena armonia sia nella vita fisica che spirituale della famiglia, si potrà accusare il figlio. Se le cose non stanno in questo modo egli non potrà essere responsabilizzato per la sua condizione.

Di fatto, i saggi sono giunti alla conclusione che il caso tragicamente estremo del figlio ribelle condannabile a morte come previsto dalla Torà è inapplicabile alla realtà, poiché in ognuno di noi si possono trovare forme di cecità e di mancanza di attenzione per i figli e per la realtà che li circonda.

L'armonia completa è impossibile: ci saranno sempre fattori esterni che inevitabilmente influiranno sulla educazione e sviluppo del bambino.



Il linguaggio dei simboli e i rituali ebraici

I segni costituiscono un linguaggio attraverso cui individui e culture traducono la realtà e le esperienze. Il sistema dei segni e dei simboli che appartiene ad una comunità culturale è il linguaggio che permette di collocare quanto accade all'interno di se stessa ed intorno a sé in una mappatura preesistente e che può essere mutata dal labirinto della vita.

La Torà si occupa in questa parashà di stabilire i simboli che dovranno guidare l'interpretazione che il popolo di Israele darà alle sue realtà e alle sue esperienze. La stessa vita dell'ebreo moderno è basata sui simboli ereditati dalla Torà, tradotti in ogni generazione nel segno referenziale della sua vita reale. In questo modo ogni parola ed ogni atto, ogni festività ed ogni suono sono parti di questo linguaggio peculiare che costituisce il subcosciente di tutti gli ebrei e al quale essi si richiamano di continuo.

La maggioranza degli ebrei del nostro tempo non approfondisce il significato o la ragion d'essere di molti dei propri rituali, però è il valore simbolico che essi conservano, che sostiene la volontà di osservarli, evocando una tradizione lasciata dalle generazioni precedenti. Tutti i sentimenti umani si traducono in simboli, in un linguaggio che trasla (tale è il significato del termine "metafora") ogni azione quotidiana ad un livello che trascende l'esperienza individuale e la connette con la vita millenaria di una nazione ed una cultura, fatta di lingue, rituali, aromi e colori.

"E sarà nel giorno in cui passerete il Giordano verso la Terra che l'Eterno tuo Dio ti dona, che porterai per te grandi pietre e scriverai su di esse tutte le parole della Legge con molta chiarezza." Questo è il primo simbolo a fondamento della cultura ebraica. Il popolo di Israele riceve l'ordine di costruire e incidere queste pietre prima di entrare nella Terra di Israele: l'elemento materiale che si riporterà la ragione d'essere di tutta la conquista precedente. Il linguaggio orale

con il quale Moshé aveva istruito il popolo diviene insufficiente quando si deve entrare in azione. Moshé intendeva dire che l'uomo ha bisogno di simboli materiali ai quali riferirsi, che possano costituire una bandiera con la quale identificarsi ed attraverso la quale rappresentare i propri sentimenti e le proprie credenze.

“E scriverai nelle pietre tutte le parole della Legge con molta chiarezza”. Scrivere con molta chiarezza fa riferimento alla necessità di universalizzare il simbolo: questo non sarà riservato ad una élite, ma dovrà essere un riferimento immediato per ogni individuo della comunità. Il Talmud interpreta che la totale chiarezza della quale parla il comandamento implichi un richiamo ad un linguaggio che sia inteso da tutte le persone. La Legge fu scritta, secondo la spiegazione dei nostri saggi, in settanta lingue e con settanta “volti” in modo che ognuno si potesse vedere riflesso in ognuna di essi.

Da questo principio osserviamo che gli insegnamenti della Torà non sono diretti esclusivamente al popolo di Israele. Pur astenendoci da qualunque forma di proselitismo, portiamo il suo messaggio in modo che sia accessibile ad ogni persona o ad ogni popolo che desidera avvicinarsi ai valori della Torà e della cosmogonia.

Le pietre di cui si parla in questa parashà, su cui è incisa la legge, si trasformarono in simboli universali, soggetti alle interpretazioni che ogni cultura avrebbe dato ad essa e, allo stesso tempo, saranno anche un simbolo individuale per ogni componente del popolo di Israele.

Il Tanach è la continuazione di queste pietre incise con le leggi basilari della Torà. Ed in quanto tale si è trasformato un libro universale, tradotto al giorno di oggi in 1710 lingue e dialetti, che lo hanno reso accessibile a tutte le culture del mondo.



Il patto di ognuno di noi

Ogni cultura concepisce forme diverse di relazione ed impegno tra le persone e le istituzioni. Noi ci rapportiamo alle persone ed alle istituzioni, per iscritto o oralmente, sia attraverso le emozioni, che l'intelletto, che la legge. In questa parashà la Torà pone di fronte a noi una formula diversa di impegno: il Patto.

“Tutti voi siete oggi presenti di fronte l'Eterno vostro Dio: i vostri capi, i vostri anziani ed i vostri giudici, con tutti gli uomini di Israele; i vostri figli, le vostre mogli e gli stranieri che vivono nel vostro accampamento, dal tagliatore di alberi fino al raccoglitore di acqua, per entrare nel Patto con l'Eterno vostro Dio e nel giuramento con il quale Dio si impegna con te. Con esso Egli ti consacra oggi come Suo popolo, essendo Egli il tuo Dio come lo ha giurato a te, ai tuoi padri, Abraham, Itzhak e Yaakov. Però non solo con voi ha stabilito questo patto, ma anche con coloro che non sono presenti oggi qui.”

Il Patto che formula la Torà prevede la necessità di due parti, chiaramente differenziate ed obbligatoriamente presenti, che accettano il patto in modo esplicito. Da un lato abbiamo Dio, dall'altro il popolo di Israele composto da persone che, nel momento in cui viene stipulato il Patto, si rivolgono a Dio al singolare come se fossero un unico individuo. Il patto si realizza sempre tra due parti che mantengono la loro indipendenza ma che non sono obbligatoriamente uguali o reciprocamente equivalenti. Il concetto di Patto è applicabile al rapporto tra Dio e l'uomo, a quello di un uomo con sua moglie, a quello tra due uomini o a quello tra istituzioni con usi ed ideologie differenti: due uomini o entità “uguali” non hanno bisogno di un patto. Sarebbe inutile fare un patto con se stessi.

A differenza di quanto accade per i contratti, le norme e le leggi – tutte queste sono formulazioni umane di relazioni a termine - il

Patto è fondato sul concetto di fedeltà al di sopra dei benefici. Un patto necessita e stabilisce un impegno comune ed un obiettivo al quale tendono i contraenti – che diventano alleati – a cui vengono subordinati gli elementi di differenza.

Il mondo nel quale viviamo ha contribuito a debilitare nel popolo ebraico, il concetto e la conseguenza del patto. Le relazioni interpersonali e tra le istituzioni si basano su norme e contratti che variano in funzione delle circostanze. Di fatto gran parte della crisi dell'Ebraismo nel mondo post-moderno deriva dall'assenza del "patto" nella vita quotidiana degli ebrei, l'indebolimento della loro connessione con l'Ebraismo, con il resto del popolo ebraico, con la memoria collettiva, con la Diaspora e lo Stato di Israele.

Allo stesso modo, gran parte della soluzione alla crisi generale che affrontiamo sta in un rinnovamento individuale di ciascuno del "patto" ereditato, quale mezzo per tornare ad avere una identità collettiva forte e sana, che sia valida per tutti noi e renda valido quel patto che, in ogni momento della nostra vita, ci ha protetto e ci protegge, ci ha impegnato e ci impegna.



Preparativi per una nuova realtà

“E Moshé disse queste parole a tutto Israele: oggi ho cento e venti anni e non posso più uscire ed entrare. Inoltre Dio mi ha detto: “Tu non passerai il Giordano (...) Yehoshua mi sostituirà e continuerà a guidare il popolo...” In questo modo Moshé dà il suo addio al popolo di Israele a metà del cammino che aveva sognato e per il quale aveva loro insegnato a camminare. Moshé vive in questo momento una delle più grandi frustrazioni che può sperimentare un uomo, come il padre che prepara i suoi figli per la vita però è assente nel momento in cui avrebbe potuto vedere i risultati dei loro sforzi.

Ogni situazione di rinuncia è traumatica, per quanto sia stata attesa e programmata. La perdita di Moshé non giunge improvvisa ma è stata minuziosamente preparata in ogni dettaglio; ciò non attenua per il popolo la traumaticità e la difficoltà della situazione.

La condotta di Moshé nel momento in cui prende commiato dal popolo è esemplare. Moshé non intendeva pronunciare il suo addio da “pulpiti e balconi” né con grandi discorsi, bensì cercando una volta ancora il contatto personale con il popolo che aveva guidato. Non era il leader che ai nostri giorni sarebbe apparso nei comizi in epoca elettorale, per trasmettere agli ascoltatori una immagine attraverso i flash ed i microfoni: per lui, il contatto quotidiano con la sua gente non era un mezzo carismatico per ottenere l’adesione delle moltitudini, ma un cammino sincero per comprendere ed occuparsi delle necessità del suo popolo.

Esiste una seconda lettura dell’attitudine di Moshé, la cui franchezza non nasconde il suo carattere genuinamente pessimista rispetto alla relazione tra governante e governato. Moshé si rivolge al suo popolo, probabilmente anche perché il suo popolo non si rivolge a lui. Moshé stava concludendo la sua funzione di dirigente e il popolo si preparava ad elaborare la sua relazione con il “nuovo governo”

che avrebbe assunto la responsabilità di guidarlo.

A nulla valevano, in questo frangente, i quaranta anni di storia che erano trascorsi: essi avrebbero avuto un loro valore, in tutta la loro grandezza, molto più avanti.

Anche nella società dei nostri giorni accade qualcosa di simile, giustamente o ingiustamente, per molti dirigenti quando giungono al termine della loro missione. A volte sono essi stessi che si ritirano, in altre occasioni è la stessa società che li consacra o li dimentica, modi entrambi per prendere le distanze da loro e dalla loro realtà.

Questo è il caso, nello Stato di Israele, di Ben Gurion, di Menachem Begin, che si ritirarono a vita privata una volta compiuta la loro funzione pubblica o quello di Aba Eban, nei cui confronti l'opinione pubblica, a un certo momento ritirò la fiducia. Dovremmo chiederci la ragione di tali fenomeni formalmente identici dai tempi di Mosché fino ai nostri giorni.

Perde valore il messaggio di un leader quando questo abbandona l'orbita del potere? O non sarà che la società orienta le sue relazioni in base alla convenienza della congiuntura e tanto l'oblio quanto la "totemizzazione" di un leader, permettono di gestire la nuova realtà senza la sua interferenza?



Con il consenso del cielo, la terra ascolterà

E' giunto il momento nel quale Moshé deve separarsi dal suo popolo e sceglie di farlo con una poesia. Il suo canto è intenso e denso di metafore, passibile di una infinità di letture in accordo con ogni epoca e luogo.

“Ascoltate cieli e parlerò ed ascolterà la terra i detti della mia bocca.” Moshé era abituato al linguaggio dei “cieli”, a ricevere, interpretare e tradurre per gli uomini il messaggio di Dio. Allo stesso tempo, domina il linguaggio della terra, degli uomini e con la sua parola li guida. Questa volta, nel suo addio, si dirige contemporaneamente ad entrambi i livelli, la sua poesia invoca l'attenzione dei cieli e della terra, della materia e dello spirito. Nel suo canto finale, Moshé lascia trasparire il processo che trasforma un concetto in una idea, che a sua volta si traduce in una realtà. Chiede che i cieli lo ascoltino, sapendo che, in tal modo, anche la terra udrà.

La prima lettura di questa dualità del linguaggio ci porta a sottolineare una qualità imprescindibile della leadership: il leader deve dominare il cammino attraverso il quale il linguaggio diventa unico, deve praticare l'arte di armonizzare gli estremi, facendo in modo che regni la coerenza tra i concetti e la condotta di coloro che guida e di se stesso. Contemporaneamente deve conoscere i meccanismi che consentono al suo discorso di diventare efficace: se si rivolge unicamente agli uomini senza contare nell'appoggio di Dio, a poco servirà quello che dice. Al contrario invoca l'Eterno, gli chiede di essere ascoltato e sapendo che se la sua supplica è accettata anche la terra, ovvero gli uomini, lo ascolteranno.

Il questo momento della sua vita, la figura di Moshé assume una peculiare tragicità e un sentimento di frustrazione pervade le profezie contenute nel suo addio. Per quaranta anni ha insegnato la Torà al popolo di Israele ed ha guidato l'attuazione delle sue norme dei suoi e valori. Ora constata che i risultati sono deludenti:

“Ed ordinò Moshe ai Leviti: Prendete questo libro della Legge e ponetelo nell’Arca del Patto dell’Eterno Vostro Dio perché stia lì come testimone per te, perché conosco la tua indole ribelle e la tua dura cervice.” E continua: *“Se siete stati ribelli con l’Eterno quando io ero vivo in mezzo a voi, a maggior ragione lo sarete dopo la mia morte. Perché so che dopo la mia morte vi corromperete e devierete dal cammino che è stato fissato...”*

La mancanza di certezza circa la continuità della sua opera, impedisce a Moshé di provare soddisfazione per ciò che comunque sa di aver compiuto. Sa che il suo popolo si allontanerà dalla Torà e fa una richiesta radicale: il Sefer, il libro della Legge sia conservato come testimone, come memoria, come fondamento su cui si appoggeranno le generazioni che verranno. Come leader esperto, Moshé cerca di conciliare esigenze minimali con elevate aspirazioni. E’ desiderabile – o meglio doveroso - che il popolo segua la tradizione e le norme apprese, che faccia propria l’analisi e l’applicazione della Torà in ogni realtà. Però è imprescindibile che almeno conservi le basi necessarie per recuperare il giusto sentiero quando devierà da esso.

Il dilemma che, in tal modo, Moshé risolve, riguarda ogni forma di potere e non deve essere sottovalutato. L’arte della leadership esige che si riconosca quando è opportuna la severità, e quando la tolleranza. Succede spesso che la severità anche se correttamente gestita, ci allontana dagli obiettivi che cerchiamo. In altre occasioni la tolleranza inopportuna diviene negligenza e produce danni difficilmente rimediabili.

E così in nostri saggi stabilirono che la Legge Orale, l’analisi e la tradizione che accompagnano la Torà, dovessero essere scritti e documentati nel Talmud, diversamente da quanto inizialmente previsto: una decisione assunta affinché il popolo di Israele, a causa di eventi contingenti, dimenticasse si allontanasse da questi fondamentali principi.





Parashat VeZot Ha Berachà

Il pericolo della Santità

In questa parashà, l'ultima della Torà, Moshé infine si ritira e lascia il posto alla nuova leadership esercitata da coloro che dovranno succedergli.

“E questa è la benedizione che Moshé, uomo di Dio impartì ai figli di Israele prima della sua morte...” così ci racconta la Torà. Moshé, il profeta, sa che la sua vita non gli appartiene e che, anche nel momento della sua morte, deve occuparsi del suo popolo che fino a quell'istante stesso ha guidato.

Moshé, cosciente del fatto che neanche in quell'istante godrà della propria intimità, e che la sua vita sarà di esempio per le generazioni che verranno, dedica i suoi ultimi aliti di vita ad impartire benedizioni e consigli che attenuino la sensazione di abbandono che proverà il popolo di Israele subito dopo la sua diapartita.

“E salì Moshé sul Monte Nevo, sulla cima della *“Pisgà”*. Salì per non scendere, e morì nella terra di Moav e fu sepolto nella valle, in terra di Moav e nessuno conosce il luogo della del la sua sepoltura sino ad oggi. Moshè, uomo di Dio vive la morte come un uomo.

La morte di Moshé comportava diversi rischi. Moshé poteva essere idolatrato dal suo popolo che si sarebbe sentito temporaneamente “nudo”, orfano della sua presenza. Moshé *“Ish HaElokim”*, uomo di Dio, aveva tutte le caratteristiche per essere considerato “figlio di Dio”, divinità egli stesso, con il pericolo che il popolo sviasse in maniera perversa ed idolatra, diametralmente opposta rispetto a tutti gli insegnamenti ricevuti.

A titolo di ulteriore prevenzione, il luogo della sepoltura doveva rimanere segreto. La possibilità di visitare una tomba offre uno spazio ed una immagine concreta ed identificabile adatti ad esercitare una idolatria liberatoria. Permettere che il popolo delegasse la

propria responsabilità mistificando la sepoltura di Moshé non era nei disegni del Creatore.

Ai “miracoli ed i prodigi ed i miracoli che con mano potente compì Moshé di fronte agli occhi di tutto Israele”, fa riferimento questa parashà nel suo culmine che è anche quello di tutta la Torà. Rashi, uno dei massimi esegeti della nostra storia, esemplifica questi e prodigi raccontando l’episodio nel quale Moshé rompe le prime tavole della Legge. Da quell’episodio apprendiamo che persino le tavole della Legge, il simbolo più sacro e concreto che il popolo ebraico abbia ricevuto dalle mani di Moshé, devono essere sacralizzate ma non adorate in quanto tali. In determinate circostanze, se davvero necessario per coloro a cui il simbolo è destinato, persino le tavole della Legge possono essere spezzate.

Nel corso di tutta la sua vita ed in particolar modo nel momento supremo, quando si avvicina la morte, Moshè insegna che nessun elemento materiale è sacro di per sé e che di conseguenza nessun simbolo e nessun luogo debbono essere considerati come oggetti di devozione. E’ l’uomo colui che si deve santificare, partendo dai suoi pensieri, dalle sue azioni e dall’impegno con il quale segna il cammino della sua vita, come esempio per le generazioni che verranno.

