



10

SCHEDE PER CONOSCERE L'EBRAISMO



CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA



UNIONE DELLE
COMUNITÀ EBRAICHE
ITALIANE

A CURA DI
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE
ITALIANE
2023

16

SCHEDE PER CONOSCERE L'EBRAISMO



CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA



UNIONE DELLE
COMUNITÀ EBRAICHE
ITALIANE

A CURA DI
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE
ITALIANE
2023

INDICE

AREA1: I CONCETTI FONDAMENTALI

1.	La Bibbia ebraica	8
2.	La Torah scritta e la Torah orale	11
3.	Il Nome di Dio	17
4.	L'Elezione di Israele	20
5.	Giustizia e misericordia	22
6.	Precetti e valori	25

AREA 2: LA VITA DELLA COMUNITÀ EBRAICA

7.	Il Calendario ebraico e il ciclo delle feste	28
8.	Il ciclo della vita	51
9.	Sacerdoti, Rabbini e ... Preti	58
10.	La donna nella cultura ebraica	60

AREA 3: LA STORIA DELL'EBRAISMO

11.	Il popolo d'Israele e la terra d'Israele	64
12.	Gesù/Yeshua ebreo	66
13.	Paolo/Shaul ebreo	69
14.	Cenni di storia degli Ebrei italiani	72
15.	Il Dialogo ebraico-cristiano dal Concilio Vaticano II ad oggi	81
16.	Descrizione del significato corretto di alcuni termini	85
	<i>Traslitterazione dall'ebraico</i>	90

PRESENTAZIONE

Le sedici schede che in questo testo vengono rese pubbliche sono il frutto di un lavoro, durato alcuni anni, tra gli Uffici della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale italiana (Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso; Ufficio Nazionale per l'educazione, la scuola e l'università; Servizio Nazionale per l'insegnamento della religione cattolica) e l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Tutto questo dice concretamente la reciproca stima e la fattiva collaborazione, fondata su un dialogo schietto e onesto, nel rispetto delle differenze e nella approfondita conoscenza delle tradizioni.

A fondamento di tale progetto sta l'attenzione condivisa per una corretta conoscenza e trasmissione dell'ebraismo. Per questa ragione, esperti della tradizione cristiana e della tradizione ebraica hanno individuato alcuni fra i temi più rilevanti.

Queste schede testimoniano come il processo avviato dalla svolta conciliare con *Nostra Aetate* n.4, sia attivo, efficace ed hanno lo scopo di assicurare alla scuola italiana testi IRC di qualità promuovendo cultura e conoscenza come vero antidoto ad ogni forma di antisemitismo. Questa pubblicazione è la testimonianza che ciò che è possibile fare deve essere fatto e fatto bene, con competenza, per la crescita delle nostre comunità e della società intera. Ci auguriamo che la collaborazione iniziata possa continuare con la scrittura di nuove schede e crescere sempre più.



Noemi Di Segni
Presidente UCEI



Giuseppe Baturi
Segretario Generale della CEI

1. LA BIBBIA EBRAICA

SCHEDA



Il canone scritturistico ebraico

La Bibbia ebraica è chiamata *Tanakh*. Questo termine, il cui uso è invalso nel Medioevo, è l'acronimo delle tre sezioni che lo compongono, la *Torah* (il Pentateuco), i *Neviim* (i libri profetici), i *Ketuvim* (gli Agiografi). Altre denominazioni ebraiche della Bibbia derivano dalla radice *k-t-v* (scrivere) e *q-r-'* (leggere), per sottolineare la centralità della natura scritta del testo biblico e per enfatizzare l'elemento orale, assolutamente costitutivo nello studio della tradizione ebraica.

All'interno del *Tanakh* sono compresi testi divinamente ispirati, che rappresentano la guida per la pratica religiosa e per le credenze del popolo ebraico.

Le tre sezioni del *Tanakh* sono:

a) La *Torah* (Pentateuco) è composta da cinque libri: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio;

b) i *Neviim* (Profeti), che comprendono i *Neviim rishonim* (Profeti anteriori: Giosuè, Giudici, Samuele I e II, Re I e II) e i *Neviim Acharonim* (Profeti posteriori: Isaia, Geremia, Ezechiele e i dodici profeti minori);

c) i *Ketuvim* (Agiografi), che comprendono libri sapienziali (conosciuti con l'acronimo *emet* - verità: Giobbe ('*Yiov*), Proverbi (*Mishlè*), Salmi (*Tehillim*), i cinque rotoli, che ancora oggi vengono letti in alcune ricorrenze durante l'anno (vedi oltre): il Cantico dei Cantici a *Pesach*, Rut a *Shavu'ot*, le Lamentazioni nel digiuno del 9 di Av, l'Ecclesiaste a *Sukkot*, Ester a *Purim*; libri storici (Daniel, Ezrà e Nechemià, Cronache I e II. La canonizzazione di alcuni dei libri dei *Ketuvim* (Proverbi, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste, Ester) sono stati oggetto di discussione fra i rabbini della *Mishnà* e del *Midrash*. Bisogna segnalare tuttavia che il termine canone deriva dagli studi neotestamentari; nella tradizione rabbinica l'espressione che viene utilizzare per indicare la sacralità di un testo è "rendere impure le mani" (vedi ad es, la *Mishnah* in *Yadayim* 3,5).

Un tema che ha richiesto ai rabbini grande impegno è quello dell'accuratezza del testo biblico. La fissazione del testo avvenne fra la fine del periodo bizantino e l'inizio di quello islamico grazie all'opera dei Masoreti, attivi in Israele e in Babilonia. Il modello che si impose nel medioevo, adottato ancora oggi, fu quello della scuola di Tiberiade.

Il rapporto degli ebrei con la Bibbia

Il rapporto che il popolo ebraico ha con le sue scritture è radicale ed essenziale, al punto che i mistici dicono che Israele e la Torà sono un'unica cosa. La *Torà*, il Pentateuco, la prima parte della Bibbia, è conservata nelle Sinagoghe, scritta a mano nel testo originale in rotoli di pergamena, e riccamente addobbata secondo le diverse

tradizioni. Dall'armadio in cui è riposta viene estratta con solennità per essere letta pubblicamente durante le liturgie, in particolare quella del sabato mattina e delle feste. Il contenuto della *Torà* viene suddiviso in porzioni settimanali, in modo che nel corso dell'anno venga letto interamente e in ordine. Dopo la lettura della *Torà* si legge un brano dai profeti, che per il suo argomento richiama quello della *Torà* appena letta oppure è legato a una giornata speciale del calendario.

La *Torà* viene studiata, insegnata e interpretata di continuo. Lo studio della *Torà* fa parte degli obblighi religiosi essenziali di ogni ebreo, da quando si è in grado di capire fino all'ultimo giorno di vita. La *Torà* si studia nel suo testo originale con tutti i commenti che si sono sovrapposti per secoli e che sono stampati in edizioni comuni intorno al testo originale. Solitamente ogni Sabato il rabbino illustra e commenta un brano della *Torà* appena letta, ma questo è solo una parte dell'attività di studio che si fa intorno al testo.

Soprattutto la *Torà* è la fonte del comportamento, il primo testo in cui vengono esposti i precetti da osservare. Alcuni precetti possono essere esposti nella *Torà* molto dettagliatamente, altri appena allusi, ed è compito della tradizione orale illustrare e rispondere a tutte le domande che si pongono a proposito.

I libri profetici contengono storie, guide morali, ammonizioni, speranze e rappresentano l'anima e la guida costante del popolo d'Israele in tutta la sua storia. Gli Agiografi contengono testi sapienziali ma anche testi di grande spiritualità come i Salmi, molti dei quali vengono ripresi nella liturgia quotidiana.

Agli ebrei non piace la definizione della Bibbia come Antico Testamento (un tempo si diceva Vecchio) perché con tutto il rispetto possibile questo termine sembra relegare a distanza qualcosa che invece viene vissuto come sempre vivo e attuale. Tutta la *Torà* è sacra e tutte le sue regole vanno rispettate; molte delle regole sono legate a norme di purezza e sacrificali collegate all'esistenza di un Tempio e siccome il Tempio è stato distrutto le regole non sono applicabili, ma non perché siano state abrogate, sono solo sospese. Per il resto non si fanno distinzioni e tutto va osservato, essendo inconcepibile l'idea della selezione. Ovviamente gli ebrei rigettano le interpretazioni che fanno della Bibbia un annuncio di un evento di cui non condividono la sacralità.

Le Scritture ebraiche e la Bibbia cristiana

Le Sacre Scritture del popolo ebraico sono parte fondamentale della Bibbia cristiana. Tutti i libri che compongono il *Tanakh* fanno parte, infatti, anche della Bibbia cristiana, di cui costituiscono l'Antico Testamento. In quest'ultimo sono inseriti anche sette libri, scritti prima di Cristo, che non fanno però parte della Bibbia ebraica: Giuditta, Tobia, i due libri dei Maccabei, Siracide, Sapienza, Baruc. Si tratta di testi che prendono il nome di "deuterocanonici" e che appartenevano alla Bibbia dei Settanta (LXX), versione in lingua greca composta fra il III e il I secolo a. C. ad Alessandria d'Egitto. Va inoltre ricordato che il contenuto del libro di Ester e del libro di Daniele è in parte diverso nella Bibbia ebraica e in quella cristiana.

Il rapporto fra l'Antico e il Nuovo Testamento riveste per la Chiesa cattolica una grande importanza, tanto che, nella sua storia, essa non ha esitato a definire grave-

mente eretica una dottrina come quella sostenuta dal teologo greco Marcione (II secolo d.C.) il quale, affermando un netto dualismo tra il Dio dell'Antico Testamento e il Padre rivelato da Gesù nel Nuovo, finiva con escludere le Scritture ebraiche dalla Bibbia cristiana.

Fin dalle origini, infatti, il cristianesimo ha tenuto questi libri in grande considerazione, come espresso da San Paolo nella Lettera ai Romani: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché, in virtù della perseveranza e della consolazione che provengono dalle Scritture, teniamo viva la speranza» (Rm 15,4). D'altronde, Gesù stesso afferma che «la Scrittura non può essere annullata» (Gv 10,35)

In tempi recenti, anche il Concilio Vaticano II è intervenuto sul tema, affermando che «L'economia della salvezza preannunziata, narrata e spiegata dai sacri autori, si trova in qualità di vera parola di Dio nei libri del Vecchio Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne. (...) Quindi i cristiani devono ricevere con devozione questi libri: in essi si esprime un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza» (*Dei Verbum*, 14-15). Per la Chiesa cattolica, dunque, esiste una unità indissolubile fra le due parti della Bibbia. Spesso si ricorda il pensiero di sant'Agostino d'Ippona, secondo il quale «Il Nuovo Testamento è nascosto nell'Antico e l'Antico è manifesto nel Nuovo»¹. L'importanza insostituibile dell'Antico Testamento è infatti accompagnata, da parte cristiana, da una sua lettura in chiave cristologica. Ciò significa che i cristiani leggono l'Antico Testamento alla luce di Cristo morto e risorto e affermano che le Scritture trovano in Lui pieno adempimento. Bisogna però osservare – ricorda Benedetto XVI – che «il concetto di adempimento delle Scritture è complesso, perché comporta una triplice dimensione: un aspetto fondamentale di *continuità* con la rivelazione dell'Antico Testamento, un aspetto di *rottura* e un aspetto di *compimento e superamento*»². Ciò non toglie – prosegue – che «la comprensione ebraica della Bibbia può aiutare l'intelligenza e lo studio delle Scritture da parte dei cristiani»³.

Bibliografia

Schiffman, L. H., *The Bible in the Talmud and Midrash*, in *The Book of Books*, Bible Lands Museum Jerusalem, 2013, 36-39.

Teugels, L. M., *Hebrew Bible and Jewish Scriptures*, in *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, Vol. 2, Oxford 2011, 238-247.

Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965).

Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001).

1 *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73: PL 34, 623.

2 Benedetto XVI, esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 40.

3 *Ivi*, n. 41.

2. LA TORAH SCRITTA E LA TORAH ORALE

SCHEDA



Introduzione

La *Torah* orale (*Torah shebe'al peh*) è una realtà fondamentale dell'ebraismo, per il quale la rivelazione di Dio al Sinai comprende non solo la *Torah* scritta (*Torah she-bikhtav*) registrata nella Bibbia, ma anche un equivalente complesso di tradizioni trasmesse, fino al II sec. d.C., solo oralmente: «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la consegnarono agli uomini della grande assemblea. Essi erano soliti dire tre cose: siate cauti nel giudizio, allevate molti discepoli, fate una siepe intorno alla *Torah*»⁴.

Qual è il contenuto della *Torah* orale a cui questo celebre passo della *Mishnah* allude e in cosa essa si distingue dalla *Torah* scritta? Come si è giunti alla redazione scritta di tale *Torah* orale? In che modo essa ancora oggi garantisce la corretta osservanza dell'ebraismo?

Rapporto tra *Torah* orale e *Torah* scritta

La parola *Torah* (dalla radice *yarah*: «insegnare») designa, nell'uso comune, il Pentateuco, che si distingue dagli altri due *corpus* scritturistici formanti la Bibbia ebraica, ovvero i Profeti e gli Scritti. Ma, a ben vedere, già nel Pentateuco il termine è attestato per designare uno specifico *corpus* di leggi e anche l'intera legislazione ricevuta da Mosè sul Monte Sinai, che la tradizione ebraica distingue in *Torah* scritta e *Torah* orale⁵. Il termine *Torah* è altresì usato per designare la Bibbia nel suo insieme; e, infine, giunge ad inglobare l'intera legislazione ebraica, dalla Bibbia all'ultimo sviluppo della *halakhah* («[legge per la retta] condotta»)⁶, ovvero quel sistema giuridico completo che governa ogni aspetto della vita ebraica.

Come già osservato, la *Mishnah* afferma che «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai»⁷, e il midrash *Genesi Rabbah* insegna che la *Torah* esisteva già, in cielo, prima che Dio la rivelasse a Mosè, anzi prima che il mondo fosse creato, essendo una delle sei cose create prima della creazione del mondo⁸. Inoltre, Rabbi Eleazar ben Sadoq (inizi del

4 *Pirqè Avot* 1,1.

5 L'espressione «*Torah* orale» appare per la prima volta in un racconto (*haggadah*) riferito a Shammai (I sec. a.C. – I sec. d.C.). Alla domanda di un aspirante alla conversione su quante *torot* esistessero, Shammai rispose: «La *Torah* scritta e la *Torah* orale». *bShabbat* 31a.

6 Letteralmente: «la via da percorrere», dal verbo *halakh* «camminare».

7 *Pirqè Avot* 1,1.

8 *Genesi Rabbah* 1,4: «Sei realtà precedettero la creazione dell'universo, alcune di esse furono create, di altre preventivata la creazione: la *Torah* ed il Trono della Gloria furono creati. La *Torāh*, da dove lo sappiamo? È detto: *Il Signore mi ha posseduto dal principio delle sue vie ancora prima*

Il secolo d.C.) e Rabbi Aqivà parlano della *Torah* come dello «strumento con cui fu creato il mondo»⁹. È evidente l'allusione a Pr 8,22-31, in cui il medesimo ruolo viene assunto dalla «sapienza» (*hokhmah*). Per questo alcuni cabalisti identificarono la *Torah* primordiale proprio con la sapienza.

Torah orale e *Torah* scritta costituiscono una unità inscindibile, essendo la prima l'interpretazione autorevole della seconda. Secondo la tradizione, entrambe le *torot* sono state consegnate in uno stesso momento a Mosè sul Sinai¹⁰ e nessuna delle due può esistere senza l'altra: la *Torah* orale ha le sue basi e deriva la sua validità dai versetti espliciti della *Torah* scritta, ma nel contempo la *Torah* scritta stessa ottiene la sua piena validità e la sua autorità per la *halakhah* pratica dalla *Torah* orale. In Dt 17,8-11 vi è un chiaro esempio di come la *Torah* scritta stabilisca l'autorità della *Torah* orale: «Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere, [...] ti alzerai e salirai al luogo che il Signore, tuo Dio, avrà scelto. Andrai dai sacerdoti leviti e dal giudice in carica in quei giorni, li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare. [...] Agirai in base alla legge che essi ti avranno insegnato e alla sentenza che ti avranno indicato, senza deviare da quello che ti avranno esposto, né a destra né a sinistra» (Dt 17,8-11). L'autorità interpretativa dei sacerdoti leviti e del giudice, di cui si parla in questo testo, scaturisce proprio dalla *Torah* orale di cui essi sono custodi, che determina in cosa consista in pratica la *halakhah* contenuta nel testo scritto. Per questa ragione i Saggi sostengono che la *Torah* orale sia la parte maggioritaria e principale (in quantità e in qualità) della *Torah*: «Il Santo – benedetto Egli sia - ha stretto un'alleanza con Israele solo a motivo di quanto trasmesso oralmente»¹¹.

Della *Torah* orale si afferma, inoltre, che contiene i misteri del Santo¹². Il fatto, poi, che sia stata trasmessa per via orale ne determina la vitalità: essa non è immutabile, ma viva e in continua evoluzione.

Compito principale della *Torah* orale è quello di chiarire e rendere esplicito quanto racchiuso nel testo scritto, trasmettendo il significato delle parole e di determinate

delle sue opere (Prov. 8,22). Il Trono della Gloria da dove lo sappiamo? È stabile il tuo Trono ab antico, dall'eternità Tu sei (Ps 93, 2). Dei Patriarchi, d'Israele, del Santuario e del nome del Messia fu preventivata la creazione. » A. Ravenna – T. Federici, *Commento alla Genesi (Berešit Rabba)*, Torino 1978, 31.

9 *Sifre Deuteronomio* 48; cf *Avot* 3,14.

10 Rabbi Aqivà considerò la *Torah* orale implicita nella *Torah* scritta, nelle sue parole e nelle sue lettere; si narra infatti che abbia dato la seguente spiegazione: «“Queste sono le leggi, i regolamenti e le *torot*” (Lv 26,46) - da ciò impariamo che furono date a Israele due *torot*, una scritta e una orale [...] “sul monte Sinai, per mezzo di Mosè” [ibid.] - da ciò impariamo che la *Torah* fu data completa, con tutte le sue leggi, i dettagli di interpretazione e le spiegazioni per mezzo di Mosè sul Sinai». *Sifra, Be-Huqqotai* 8.

11 *bGittin* 60b. E il testo continua: «E Rabbi Yoḥanan afferma: La maggior parte della *Torah* è stata trasmessa oralmente (*'al peh*), mentre la minoranza è stata trasmessa per iscritto, come si afferma in merito al conferimento della *Torah* a Mosè sul Monte Sinai: “Perché sulla base di (*'al pi*) queste parole ho stretto un'alleanza con te e con Israele” (Es 34,27), il che indica che la maggior parte dell'alleanza sinaitica è stata insegnata oralmente».

12 «La *Torah* orale contiene i misteri del Santo, Benedetto Egli sia, ed Egli rivela i suoi misteri solo al giusto, come è detto: *Il consiglio del Signore è con chi lo teme* (Sal 25,14)». *Tanḥumà Vayerà* 5.

espressioni: alcune sono del tutto comprensibili, ma altre non sono altrettanto intelligibili e univoche ed è necessario tramandarne l'interpretazione. Per esempio, quando nella *Torah*, parlando delle quattro specie da utilizzarsi durante la Festa delle Capanne (*Sukkot*), si nomina un «albero dalle dense foglie» (in ebraico 'avot) (Lev 23,40), il testo utilizza un termine generico, che può riferirsi a diverse specie di alberi. Per questo è compito della tradizione orale spiegare che si intende qui riferirsi specificamente a un ramo di mirto.

Un altro esempio è costituito da quanto si afferma nel Decalogo a proposito del riposo sabbatico: «Il settimo giorno è il Sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro (Es 20,10)», senza specificare cosa vada incluso nella categoria del «lavoro». Altrove, nella *Torah* scritta, vengono espressamente menzionate alcune attività che costituiscono certamente lavori vietati di sabato: arare e mietere, accendere un fuoco, cuocere e altro ancora. Ma non vi è una definizione di ciò che costituisce un lavoro incompatibile con il riposo sabbatico (e di altre feste in cui è richiesto il medesimo riposo). La *Torah* orale, pertanto, integra questa lacuna specificando trentanove categorie di lavoro proibite da questo comandamento, facendo rientrare decine di altri tipi di lavoro sotto queste trentanove voci.

Compito della *Torah* orale è anche quello di costruire una «siepe» -intesa come ampliamento- intorno ai precetti biblici (cf *Pirqè Avot* 1,1), a protezione e garanzia della loro osservanza. Ad esempio, nella tradizione orale vi è il divieto di parlare di affari durante il sabato, contravvenendo in questo modo al riposo prescritto. O, riferendosi ad altro ambito, l'invito a non giurare, perché potrebbe trasformarsi in un giuramento vano.

La *Torah* orale nel periodo post-esilico

Dopo l'esilio, a partire dall'epoca di Esdra e Neemia, si andò affermando il ruolo di alcuni saggi (*ḥakhamim*), che si dedicarono specificamente allo studio e all'interpretazione della *Torah*, per rispondere alle nuove sfide che il popolo ebraico si trovava a dover affrontare, in una condizione di vita individuale e comunitaria mutata. Di Esdra il testo biblico dice: «Egli era uno scriba esperto nella legge di Mosè, data dal Signore, Dio d'Israele. [...] Infatti Esdra si era dedicato con tutto il cuore a studiare la legge del Signore e a praticarla e a insegnare in Israele le leggi e le norme» (Esd 7,6.10). Esdra simboleggia, quindi, l'inizio di un'epoca conosciuta nella storia di Israele come il periodo della «Grande Assemblea», costituita dai cosiddetti «scribi» (*soferim*). Essi si occuparono anzitutto di raccogliere gli Scritti sacri, in vista di una definizione chiara del *corpus* scritturistico. Inoltre, iniziarono a riordinare e a studiare la tradizione orale, incluse le interpretazioni, gli usi e i precedenti giuridici, con lo scopo di porla in relazione con le espressioni contenute nella *Torah* scritta.

Gli scribi stabilirono, altresì, un gran numero di «decreti religiosi» (*taqqanot*) secondo le necessità del tempo e riorganizzarono in forme nuove tutta l'enorme mole del materiale orale, consentendone la trasmissione e lo studio sistematico.

Verso la redazione scritta della *Torah* orale: la *Mishnah*

Verso la fine dell'epoca del Secondo Tempio il materiale di studio della *Torah* orale aveva raggiunto una tale vastità da non poter essere più ricordato semplicemente mediante lo studio e la ripetizione. Vi era, però, ancora, il grande Sinedrio con sede nel Tempio di Gerusalemme, il quale decideva, in modo univoco e inappellabile su tutte le questioni che richiedevano chiarimenti.

Ma con la distruzione del Santuario e la conseguente perdita di riferimento all'autorità centrale, si rese necessaria l'intensificazione di un processo che era già iniziato prima della distruzione del Santuario, ovvero la sistematizzazione dei vari argomenti della *Torah* orale e la classificazione precisa delle «tradizioni normative» (*halakhot*), che vennero enunciate nella forma di brevi detti, agevoli da ricordare.

Se ne occuparono i cosiddetti «tannaiti» (*tannaim*), il cui nome deriva dall'aramaico *t-n-y*, che significa «ripetere» e, per estensione, «imparare» o «insegnare». Essi furono i saggi attivi immediatamente prima e nel corso del secolo e mezzo dopo la distruzione del Santuario (70 d.C.). I testi che registrano le tradizioni di questi saggi vengono definiti «tannaitici» e sono confluiti in diversi testi che verranno affrontati nel seguito, nella *Mishnah*, nella *Tosefta*, nei *midrashim* halakhici¹³ e in una grande varietà di tradizioni conservate nel *Talmud* di Gerusalemme (o Palestinese) e in quello Babilonese definite *baraitot* (dall'aramaico *bar*, «esterno»), cioè quelle «tradizioni esterne alla, o escluse dalla, *Mishnah*».

Un contributo determinante venne offerto da Rabbi Aqivà (morto nel 135 d.C.) e poi dai suoi discepoli, fra cui si distinse Rabbi Meir: essi organizzarono tutta la *halakhah* in modo sistematico, secondo un ordine definito, e classificarono ciascuna delle numerose tematiche nella sua propria cornice. Questa compilazione della *Torah* orale divenne la base sulla quale Rabbi Yehudah ha-Nasi (135-217 d.C. circa) redasse poi la *Mishnah* («ripetizione», dalla radice ebraica *sh-n-h*, «ripetere»¹⁴), mediante la classificazione della maggior parte degli argomenti di *halakhah*, da cui si ottennero sei categorie, che corrispondono ai sei ordini della *Mishnah*. Gli ordini a loro volta vennero poi divisi in trattati e ogni trattato in capitoli e paragrafi, ottenendo, in tutto, 63 trattati suddivisi in 531 capitoli.

I sei ordini della *Mishnah* si interessano principalmente di diversi ambiti: agricoltura, feste, diritto matrimoniale, diritto civile e penale, culto nel Santuario e purità rituale.

Ogni frase della *Mishnah* e ogni sua espressione racchiude la conclusione a cui si era giunti al termine di una discussione, tenutasi nella scuola rabbinica (*yeshivah*) di Rabbi Yehudah ha-Nasi.

A completamento della redazione della *Mishnah* venne successivamente compilata ad opera dei discepoli di Rabbi Yehudah ha-Nasi la *Toseftà* («aggiunta»), che raccoglie del materiale rabbinico non confluito nella *Mishnah*, della quale riprende comunque la struttura.

13 I *midrashim*, commenti rabbinici alla Scrittura e latori anch'essi della *Torah* orale, si distinguono in halakhici e haggadici (dalla radice verbale *n-g-d* «raccontare»). Gli uni dettano perlopiù norme di condotta, gli altri, gli haggadici, si occupano attraverso racconti edificanti dell'interpretazione non strettamente legale della Scrittura.

14 Si tratta del corrispettivo ebraico della radice aramaica *t-n-y*, da cui deriva il termine «tannaiti».

Il *Talmud* di Gerusalemme e il *Talmud* Babilonese

Le generazioni successive a Rabbi Yehudah ha-Nasi e ai suoi discepoli non dovettero più intraprendere gli studi sulla *Torah* orale partendo da un insieme di numerose *halakhot* tra loro sconnesse e provenienti da molteplici fonti. Avevano davanti un'opera definitiva che divenne la fonte di ogni studio ulteriore.

Gli studiosi della *Mishnah* pur mantenendone la formulazione, si assunsero la responsabilità di interpretarla. In tal modo, venne a formarsi nel corso del tempo un vasto commentario alla *Mishnah* che assunse il nome di *ghemarà* («studio»)¹⁵.

I rabbini del periodo immediatamente successivo alla redazione della *Mishnah* sono detti amorei (dall'aramaico *amar*, «dire, discutere»), in quanto il loro contributo caratteristico allo sviluppo della tradizione consistette in una vasta discussione sulla stessa *Mishnah*.

Attraverso un processo che non può più essere ripercorso con certezza, il testo della *ghemarà* subì periodiche rielaborazioni fino a che non si formarono i due *Talmud* che noi oggi conosciamo: il *Talmud* di Gerusalemme e il *Talmud* Babilonese.

Il *Talmud* di Gerusalemme è opera delle accademie rabbiniche di Galilea e fu sostanzialmente completato alla metà del V secolo d.C. Esso in generale presenta uno stile stringato, caratterizzato dalla brevità e dall'assenza di chiarificazioni. Le discussioni hanno frequentemente la forma di semplici note attribuite a uno o all'altro amoreo. Talvolta, tuttavia, tali commenti sono costruiti in una forma dialettica più elaborata, con risposte a obiezioni, contraddizioni citate e risolte, e prove tratte dal testo biblico. Il *Talmud* Babilonese ebbe una prima sistemazione ad opera degli amorei Rav Ashì e Ravinà intorno all'inizio del VI secolo d.C. Gli storici sostengono, tuttavia, che i tratti distintivi di questo *Talmud* rispetto all'altro siano opera di diverse generazioni di rabbini che seguirono queste due autorità e che sono noti sotto il nome collettivo di «saborei» (dalla radice aramaica *s-b-r* «ritenere, avere un'opinione»), cioè coloro che rielaborarono il testo talmudico stabilendone la sua forma definitiva. Anche grazie all'opera di questi redattori più tardivi, il *Talmud* Babilonese è di gran lunga più elaborato del *Talmud* di Gerusalemme ed è caratterizzato da una chiarezza logica maggiore.

Il termine *Talmud* («studio»)¹⁶ può essere inteso come forma breve dell'espressione *talmud torah*, «studio della Torah». Studiare il *Talmud* significa quindi mettersi in ascolto della parola di Dio e rivivere gli eventi del Sinai. Nel giudaismo, anche attuale, il vertice dell'educazione di un ragazzo è costituito, infatti, dal momento in cui egli è finalmente pronto a studiare la *ghemarà*.

Attualità della *Torah* orale

La *Torah* regola tutti gli ambiti dell'esistenza, pertanto un ebreo che desidera vivere secondo i precetti di Dio, deriva la propria condotta dalla *halakhah*, ovvero da tutto

15 Propriamente, il termine deriva dal verbo *g-m-r*, che significa «finire/completare». Dunque, *ghemarà* si potrebbe tradurre come «completamento».

16 Dalla radice verbale *l-m-d* «studiare».

ciò che è stato tramandato dai Saggi e che è giunto fino a noi principalmente attraverso il *Talmud*. Si tratta, come già osservato, di una realtà considerata incessantemente attuale e dunque idonea a rispondere alle istanze sempre nuove che provengono dal mondo di oggi. Da essa muove il discernimento su temi specifici molto delicati come l'aborto, la difesa della vita e del creato, la dignità dell'essere umano, e in generale sulla giusta relazione con Dio, con se stessi, con il prossimo e con le cose.

Bibliografia

M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni. Ebraismo*, Vol. 6, Città Nuova Editrice, Roma 2003.

G. Filoramo (a cura di), *Ebraismo*, Editori Laterza, Bari 2007.

A. Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*, Ed. Giuntina, Firenze 2016.

G. Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 2008.

Id., *Introduzione all'ebraistica*, Ed. Morcelliana, Brescia 2013.

Per molti secoli della storia della cristianità occidentale la lingua liturgica e culturale per eccellenza era il latino, per cui non sono state prioritarie né la ricostruzione della corretta pronuncia del Tetragramma né la sua esatta traduzione.

Al contrario, per l'ebraismo la questione non è solo lessicale, bensì racchiude importanti conseguenze teologiche.

Appare quindi necessario assumere un atteggiamento più corretto per dare il giusto valore alla tematica che ha una sua profonda rilevanza anche nel dialogo tra le religioni.

Spesso erroneamente si è dato per scontato che i diversi nomi di Dio nella Bibbia ebraica possano essere considerati sinonimi. Analizziamone alcuni, oltre al Tetragramma Y-H-W-H, per capirne il senso e la specificità.

Y-H-W-H

Secondo Es 3,14, Mosè chiede a Dio cosa dovrà rispondere ai figli di Israele che gli chiederanno qual è il Suo Nome e Dio risponde: *Ehyeh asher ehyeh*, che San Girolamo tradurrà *Ego sum qui sum* e che i più hanno tradotto in italiano con *Io sono colui che sono*. È un presente che si trova già nella versione dei Settanta, ma l'originale ebraico contiene un futuro: *Sarò chi sarò*, come si può leggere in Zc 14,9: «In quel giorno il Signore sarà Ehad/Uno e il Suo Nome sarà Uno». Il Tetragramma nasce da una declinazione alla terza persona di quanto affermato nell'Esodo. Y-H-W-H è Colui che è stato, è e sarà. Gli ebrei non pronunciano il Tetragramma. Nella Bibbia ebraica non sono riportate le vocali: il Tetragramma biblico, quindi, è costituito unicamente da consonanti e la sua corretta pronuncia non è certa. Già dall'epoca pre-cristiana, durante la lettura delle *Scritture* e nella liturgia del Tempio di Gerusalemme, il Nome veniva pronunciato *A-donay*, in scrupoloso ossequio al comandamento «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio» (Es 20,7; Dt 5,11). Solo in occasioni speciali era pronunciato dal Sommo Sacerdote, ad esempio nel Giorno del *Kippur*.

I Masoreti che dal VI al X secolo lavorarono per fissare il testo delle Scritture ebraiche, non conoscendo la pronuncia originaria del Tetragramma lo vocalizzarono con i segni vocalici delle parole ebraiche *A-donay* o *Eloqim* (vedi oltre). Al giorno d'oggi in vari contesti gli ebrei, per evitare di pronunciare dei Nomi divini, utilizzano per riferirsi a Dio l'espressione *Ha-Shem* (il Nome).

Il Tetragramma ricorre 5372 volte nelle Scritture ebraiche e manca solo nel *Cantico dei Cantici*, in *Ester* e in *Qohelet*.

Nel 1996 un gruppo di eminenti studiosi del mondo biblico e personalità illustri del mondo culturale ebraico e cristiano firmarono un *Appello per il nome di Dio* rivolto alle Case editrici, alle redazioni di giornali e riviste con il quale si invitavano a non vocalizzare Y-H-W-H¹⁷.

Anche il Magistero della Chiesa Cattolica si è espresso su questo tema con un documento dal titolo «Lettera alle Conferenze Episcopali sul Nome di Dio», pubblicato nel 2008 dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, in cui si ribadisce che «nelle celebrazioni liturgiche, nei canti e nelle preghiere, il nome di Dio nella forma del Tetragramma Y-H-W-H non deve essere né usato né pronunciato».

A-donay

Significa “Signore mio”, e spesso è associato a *Šewaot: Signore degli eserciti* o meglio *Signore delle schiere (celesti)*. Ricorre 131 volte nelle Scritture ebraiche. Come già ricordato, questo Nome viene spesso sostituito al Tetragramma nella lettura del testo ebraico.

Elohim, El

El costituisce la particella semantica per il divino e da sola significa genericamente “potente”. Da un punto di vista linguistico *Elohim* è una forma di plurale *maiestatis* di *El* e ricorre 2523 volte nelle Scritture ebraiche. Manca solo in *Abdia*, nel *Cantico dei Cantici*, in *Ester* e nelle *Lamentazioni*.

Shadday

È un Nome Divino utilizzato principalmente nel testo biblico nell’epoca patriarcale. *Shadday*, quando è collegato alla parola ebraica *El*, significa «il potente che nutre, soddisfa e fornisce». La sua etimologia, tuttavia, è dubbia. Ricorre 48 volte nelle Scritture ebraiche.

Il Nome divino nella mistica ebraica

Nell’ebraismo ogni singola lettera corrisponde ad un numero e i Maestri insegnano che Dio risiede in ognuna delle lettere della *Torah*. L’atto creativo si spiega quindi nel susseguirsi delle lettere che formano l’insegnamento (*Torah*) dato a Israele, mentre le parole rappresentano solo il primo e più esterno livello di lettura.

Ancor prima che inizi la speculazione degli esoterici sul linguaggio, il Nome di Dio occupa un posto centrale nelle loro concezioni.

A partire, dal II secolo d.C., il Tetragramma, divenuto impronunciabile, viene a volte designato *Shem ha-meforash*: l’espressione non è univoca e racchiude significati fra loro contrastanti. Da un lato *meforash* indica “comunicato”, “manifesto”, “spiegato”, ma in questo contesto può indicare anche “separato” e “nascosto”. Dal II e dal III secolo vengono indicati con l’espressione *Shem ha-meforash* anche i nomi di Dio

¹⁷ L’appello è stato ripubblicato nella nuova edizione di *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana, Bologna 2017, 242-243.

puramente mistici costruiti con sequenze di lettere ricavate da certi versetti della Scrittura ebraica. Quest'uso è attestato anche nella letteratura midrashica e talmudica. Si parla così di Nomi divini di 12, 42 o 72 lettere.

Nella *Qabbalah* la *Torah* è concepita non solo come raccolta ordinata di prescrizioni rituali e di narrazioni storiche, ma anche come un'ininterrotta serie di Nomi divini, quasi come un unico Nome di inimmaginabile potenza: nel suono arcano di questo Nome, le lettere trascendono il limite provvisorio delle parole, e mostrano intatta tutta la loro potenza creativa. Per la *Qabbalah* le quattro lettere che compongono il Tetragramma contengono la rappresentazione di tutti i mondi e di tutti i livelli di realtà.

Bibliografia

La Bibbia dell'Amicizia, a cura di M. Cassuto Morselli – G. Michelini, 3 vol., San Paolo, Cinisello Balsamo 2019-2021.

T.N.D. Mettinger, *In cerca di Dio. Il significato e il messaggio dei nomi eterni*, EDB, Bologna 2009.

G. Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 2010.

Vademecum per il lettore della Bibbia, a cura di P. Capelli e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 2017, 241-245.

4. L'ELEZIONE D'ISRAELE

SCHEDA

4

L'elezione divina d'Israele è un tema che viene spesso presentato come se si opponesse all'universalità dell'amore divino e al principio dell'universale uguaglianza degli uomini, una delle principali conquiste della modernità.

Che Israele sia "scelto" non vuol dire che sia o che ritenga di essere migliore degli altri: Dio scelse un piccolo popolo per realizzare il suo progetto a beneficio di tutta l'umanità. Fin dalla vocazione di Abramo – il primo che nella Bibbia è chiamato ebreo (*'ivri*) –, è chiara la destinazione universale di questa scelta di un singolo: «In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gn 12,3b).

Ma nella Bibbia l'attenzione all'universalità inizia già con Noè, ben prima di Abramo. È infatti con lui – ossia con la nuova umanità uscita dal Diluvio – che viene stipulato il primo patto.

Nell'ebraismo, perciò, vi è una duplice struttura di alleanza e di elezione, articolata in noachismo (alleanza con Noè e la sua discendenza) e mosaismo (alleanza di Mosè). Mentre chi entra nell'alleanza di Mosè è tenuto all'osservanza di 613 precetti (*mitzvot*), il noachide (il discendente di Noè e quindi ogni uomo) è tenuto a rispettare sette precetti: 1) istituzione di tribunali (ogni società umana ha bisogno di giustizia); 2) divieto di blasfemia; 3) divieto di idolatria; 4) divieto di adulterio; 5) divieto di omicidio; 6) divieto di furto; 7) divieto di mangiare una parte di un animale vivo (divieto di crudeltà nei confronti degli animali). Rispettando tali comandamenti il noachide entrerà nel mondo a venire, ossia avrà parte alla vita eterna.

Alcuni autori considerano l'alleanza noachide compatibile con tutte le culture e con tutti i diversi modi di essere umani: in questo senso può davvero essere definita universale. Il messaggio fondamentale della Bibbia ebraica, infatti, è che l'universalità, il patto con Noè, è solo il contesto e il preludio dell'irriducibile molteplicità delle culture.

Se si esaminano le relazioni tra Giacobbe ed Esaù da una parte, come pure quella tra Isacco e Ismaele dall'altra, si nota come un'attenzione più corretta ai testi può portare a vedere possibilità di riconciliazione tra ebraismo, cristianesimo e islamismo, anche là dove apparentemente vi sono conflitti insanabili. L'elezione degli uni non è in contrasto con l'elezione degli altri. Questa idea è stata ampiamente sviluppata da Rav Jonathan Sacks in *Non nel nome di Dio*: «L'unità in cielo crea diversità sulla terra. Lo stesso vale per le civiltà. Il messaggio fondamentale della Bibbia ebraica è che l'universalità – il patto con Noè – è solo il contesto e il preludio dell'irriducibile molteplicità delle culture, quei sistemi di significato tramite i quali gli esseri umani hanno cercato di comprendere il rapporto che li lega, il mondo e la sorgente dell'essere. L'affermazione platonica dell'universalità della verità è valida quando la si applica alla scienza e alla descrizione di ciò che è. Non lo è se la si applica all'etica, alla

spiritualità e al nostro senso di ciò che dovrebbe essere. Vi è una differenza tra *physis* e *nomos*, tra descrizione e prescrizione, natura e cultura. Le culture sono come le lingue. Il mondo che descrivono è lo stesso, ma i modi in cui lo fanno sono quasi infinitamente variabili»¹⁸.

Nella teologia cristiana la propria elezione non si sostituisce a quella d'Israele, ma la completa, nel senso che realizza quell'apertura alle genti che è promessa a Israele. Come afferma il Concilio Vaticano II, «La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa confessa che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza ecclesiale è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili» (*Nostra Aetate*, 4). È questa la base che consente la collaborazione tra ebrei e cristiani per «la riparazione del mondo» (il *tikkun olam*) di cui tutta l'umanità ha così urgente bisogno.

Esempi recenti di tale collaborazione fattiva nell'ambito degli studi sono i due testi segnalati in bibliografia *La Bibbia dell'Amicizia* e *Non nel nome di Dio*. Nel primo, ebrei e cristiani presentano le loro letture dei testi sacri, in una comune scoperta delle ricchezze della Parola, nel secondo si confrontano su passi difficili delle Scritture che, quando sono stati male interpretati, hanno creato gravi danni nei secoli trascorsi e rischiano di continuare a crearli se non li si affronta in modo nuovo.

Bibliografia

AA.VV., *La Bibbia dell'Amicizia*, a cura di M. Cassuto Morselli – G. Michelini, 3 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2019-2021.

E. Benamozegh, *Il noachismo*, Marietti, Genova-Milano 2006.

Id., *Israele e l'umanità*, Marietti, Bologna 2016.

J. Sacks, *Non nel nome di Dio. Confrontarsi con la violenza religiosa*, Giuntina, Firenze 2017.

J.M. Sweeney (a cura di), *Gesù non fu ucciso dagli ebrei. Le radici cristiane dell'antisemitismo*, Terra Santa, Milano 2020.

18 J. Sacks, *La dignità della differenza. Come evitare lo scontro delle civiltà*, tr. di F. Paracchini, Garzanti, Milano 2004, 66.

SCHEDA

5

Introduzione

A partire dalla profonda consapevolezza che in tutta la Bibbia si rivela un unico Dio, un Dio che è insieme giusto e misericordioso, si comprende che anche i temi difficili (come la corretta interpretazione di opposti come amore e odio, guerra e pace, violenza e non-violenza, vendetta e perdono) non devono diventare pretesto di contrapposizione tra ebraismo e cristianesimo.

La visione semplicistica di un Dio che vuole giustizia e vendetta nell'AT e un Dio che chiama all'amore e al perdono nel NT, benché sia stata dichiarata un'eresia dalla Chiesa, con la condanna del marcionismo, si ripresenta in modo erroneamente stereotipato anche oggi.

“Giustizia, giustizia perseguirai”

In tale contesto un tema particolarmente delicato è quello della *neqamah* (sovente reso come vendetta), esplicitamente vietata ai figli di Israele, e al contempo espressione del grande amore divino per la giustizia. Egli non può tollerare infatti che il male fatto rimanga impunito, che il grido dell'oppresso e di chi è stato trattato ingiustamente rimanga inascoltato: non sarà l'ingiustizia ad avere l'ultima parola e interverrà direttamente affinché i torti siano ristabiliti.

«Giustizia, giustizia perseguirai» (Dt 16,20) sono parole che Mosè rivolge ai figli d'Israele prima del loro ingresso nella terra di Canaan. Egli sa che non potrà partecipare a questa nuova fase della storia ebraica perché la fine dei suoi giorni si sta avvicinando e con premurosa sollecitudine impartisce i suoi ultimi insegnamenti, tra i quali: «Ti costituirai giudici e scribi in tutte le città che il Signore, tuo Dio, ti dà, tribù per tribù; essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze. Non lederai il diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali, perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti. La giustizia e solo la giustizia seguirai, per poter vivere e possedere la terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti» (Dt 16,18-20). Perché mai la parola giustizia è ripetuta due volte? Dal momento che nessuna parola della Torah è inutile, se una parola compare due volte deve esserci un motivo. Il motivo è forse che occorre un tempo di riflessione, per chiedersi se veramente quella che si sta perseguendo è la giustizia, e non qualcos'altro che ne ha solo l'apparenza.

Il Signore sottolinea l'importanza della giustizia affinché il suo popolo si mantenga sulla retta via e possa ricevere la sua benedizione. Ma è bene ricordare che la giustizia (*sedaqah*), prima di essere un ideale politico e sociale, è un attributo divino, insieme a quello di misericordia (*rahimim*). Il salmo 145 definisce Dio come Re pa-

ziente (*hanun*), misericordioso (*rahum*) e giusto (*šaddiq*): «Giusto è il Signore in tutte le sue vie e buono in tutte le sue opere» (v. 17). Se vi fosse solo giustizia il mondo non durerebbe, poiché nessuno, neppure il più giusto, potrebbe resistere al rigoroso giudizio divino, e ugualmente neppure se vi fosse solo misericordia, perché i malfattori rimarrebbero sistematicamente impuniti: è nella dialettica tra le due che si situa la storia delle civiltà.

La giustizia dunque non è una esteriore conformità alla Torah, ma un'intima e fiduciosa relazione con Dio, di cui l'osservanza dei precetti è l'espressione esteriore. È l'interiorità che dà valore all'esteriorità, e questa rende visibile quella.

La misericordia, il perdono e i suoi limiti

Molto numerosi sono i passi biblici in cui compare la misericordia (*rahamim*), parola che deriva da *rehem*/utero, a indicare l'amore viscerale, materno di Dio, ad esempio: «Il Signore passò davanti a lui, proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni”» (Es 34,6-7); «Misericordia e fedeltà si sono abbracciate, giustizia e pace si sono baciate» (Sal 85,11); «Ascolta, Signore, la mia voce, secondo la tua misericordia» (Sal 119,149); «Della tua misericordia, Signore, è piena la terra» (Sal 119,64).

Ogni sera, prima di addormentarsi, un ebreo recita lo *Shema* che è preceduto da queste parole: «Signore del mondo! Io perdono tutti coloro che mi hanno fatto andare in collera, che mi hanno irritato, e che hanno peccato nei miei confronti... facci coricare, Padre nostro, in pace e facci alzare, Re nostro, in vita serena e in pace, stendi su di noi la capanna (*sukkah*) del tuo *shalom* (pace)».

Nel giorno più santo dell'anno ebraico, lo *Yom Kippur*, un giorno interamente dedicato al digiuno e alla preghiera, il Signore perdona i peccati commessi contro di Lui, ma neppure Lui può perdonare i peccati commessi contro gli altri uomini: nei giorni di penitenza che precedono quel grande giorno, ognuno deve andare da colui che ha offeso e chiedere direttamente a lui il suo perdono.

Possiamo trovare un esempio significativo in merito dalla seguente storia: durante la seconda Guerra mondiale, Simon Wiesenthal (1908 - 2005) si trovava prigioniero in un lager vicino a Leopoli (Ucraina) e un soldato delle SS in fin di vita voleva essere perdonato da un ebreo, ma lui ritenne di non poterlo fare. Anche in seguito, la questione della giustizia e del perdono non smise di inquietare Wiesenthal, che scrisse un libro, *Il girasole*¹⁹, raccontando tutta la vicenda e ponendo ai lettori la domanda su che cosa avrebbe dovuto fare in quella circostanza. Nell'ultima edizione italiana sono riportate 47 risposte, tra cui quelle di Abraham Heschel, Primo Levi, Gabriel Marcel, Herbert Marcuse e Jacques Maritain, che contengono interessanti spunti di riflessione e approfondimento.

Wiesenthal avrebbe potuto e forse dovuto perdonare il soldato se questi gli avesse chiesto il perdono per le colpe commesse nei suoi confronti, ma come poteva perdo-

¹⁹ S. Wiesenthal, *Il girasole. I limiti del perdono*, tr. di M. Attardo Magrini, Garzanti, Milano 2006.

nare le colpe commesse nei confronti di altri? Detto in termini più semplici, se A dà uno schiaffo a B, potrebbe C perdonarlo?

La violenza nella Bibbia

La violenza presente in questi libri disorienta tutti i lettori, ebrei e cristiani: «l'esperienza della lettura della Bibbia comporta un elemento di dolore a causa dell'abisso tra certi versetti biblici e le nostre coscienze. Come eliminare il divario tra il mondo morale del lettore e quello della Bibbia?»²⁰.

M. Goodman distingue tre tipi di letture: la lettura *fondamentalista*, basata sulla credenza nella totale santità del testo e sulla subordinazione del lettore ad esso; quella *anarchica*, che colma l'abisso esistente tra il testo e la sua coscienza morale attraverso un'interpretazione creativa e ingegnosa del testo; quella *perplessa*: «il lettore perplesso è quello che non si estrania dal testo, ma che rifiuta anche di transigere sui suoi valori morali per accordarsi con il testo»²¹.

Alla domanda su come una persona possa contrapporre i propri valori al testo sacro, la risposta di Goodman è che la fonte dalla quale l'individuo trae ispirazione per questo "primato della coscienza" è proprio la Torah. È proprio la Torah, infatti, a mostrare che la coscienza umana è un luogo di rivelazione²².

Bibliografia

E. Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, tr. di E. Piattelli, Marietti, Genova 1997.

P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, a cura di L. Arrighi, Claudiana-Paideia, Torino 2019.

S. Wiesenthal, *Il girasole. I limiti del perdono*, tr. di M. Attardo Magrini, Garzanti, Milano 2006.

20 M. Goodman, *L'ultimo discorso di Mosè*, tr. di R. Volponi, Giuntina, Firenze 2018, 167.

21 *op. cit.*, 168.

22 Per approfondire vedi *op. cit.*, 170-174.

L'ebraismo si distingue in maniera essenziale dalle altre religioni, fino al punto che difficilmente potrebbe essere definito come una religione nell'accezione comune del termine, soprattutto per il suo carattere sinteticamente espresso nelle *Massime dei Padri* (*Pirqè Avot*) da cinque parole ebraiche: «*Lo hamidrash 'iqqar ellà ha-ma'asè*», che si possono spiegare: «Non la ricerca teorica, non le disquisizioni filosofiche o erudite sono quelle che contano, ma l'azione, la traduzione in atti concreti dei principi a cui si dice di aderire».

L'ebraismo parte sì da presupposti di fede – come quello dell'esistenza e dell'onnipotenza di Dio e quello dell'origine divina della Torah – però nessuno dei suoi testi classici (Bibbia, *Mishnah*, *Talmud*, ritualisti antichi) li impone come dogmi da accettarsi acriticamente, ma piuttosto come elementi alla cui accettazione l'individuo deve essere portato attraverso l'educazione, che si basa soprattutto sulla pratica dei precetti (*mišwot*).

L'azione dell'ebreo è focalizzata su questo mondo e, per quanto sia idea accettata dalla tradizione ebraica che esista un altro mondo in cui gli individui saranno retribuiti a seconda delle loro azioni, l'ebreo non deve vedere come scopo ultimo delle sue azioni il godimento nel mondo futuro, ma *il vivere da giusto* su questa terra, godendo della vita come dono divino.

Gli ebrei sono tenuti a osservare 613 precetti (*mišwot*): 365 divieti e 248 doveri. Questi numeri riguardano la condizione umana: 365 quanti i giorni dell'anno, e 248 quante sono le parti del corpo umano. Ogni momento e ogni parte del corpo è quindi tesa all'osservanza dei precetti.

Ma perché osservare i precetti? Forse per motivi sociali o igienico sanitari, o per subordinarsi ad un'autorità e quindi non avere il peso della responsabilità delle proprie azioni? Seguire i precetti solo per motivi pratici (l'utilità sociale del Sabato, il valore igienico delle norme alimentari, ecc.) ridurrebbe le regole che sono state comandate da Dio in norme solo umane ed esalterebbe un comportamento autonomo senza Dio, fino a adattare alle misere convenienze. Ma non si chiede neppure di seguire le norme della tradizione in risposta al comando di una forza superiore cui obbedire ciecamente, mettendo a tacere i nostri istinti, bisogni e desideri. L'accettazione dei precetti è invece conseguenza di un patto con il Signore, in cui si è accettato un principio originario, un ordine prioritario, quello della *qedushah* (santità quale *distinzione*), sulla base del comando di Dio (ad esempio, si legga Lv 11,44-45: «*Poiché Io sono il Signore, vostro Dio. Santificatevi dunque e siate santi, perché Io sono santo; non rendete impure le vostre persone con alcuno di questi animali che strisciano per terra. Poiché Io sono il Signore, che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto per essere il*

vostrò Dio; siate dunque santi, perché Io sono santo” e Lv 19,1-2: Il Signore parlò a Mosè e disse: “Parla a tutta la comunità degli Israeliti dicendo loro: Siate santi, perché Io, il Signore, vostro Dio, sono santo”).

In questo consiste l’imitazione di Dio: nell’accettazione libera dei precetti e nella loro osservanza al preciso e unico scopo di essere *distinti* e consacrare ogni atto della nostra giornata. Ne consegue che per l’ebreo lo studio, il rapporto con i maestri, il lavorare per il bene della comunità, sono tutti modi per rinnovare ogni giorno il rapporto con Dio.

In tal senso lo studio è strumento primario dell’educazione ebraica che ha il duplice fine di conoscere la Torah e i suoi dettami e, nel contempo di diffondere ciò che si impara, perché la conoscenza non sia un privilegio di pochi e perché con l’istruzione generale si cresca nel rispetto. L’imperativo contenuto nello *Shemà* (Dt 6,7 e 11,19) di ripetere e insegnare tutti i precetti è seguito in ambedue i passi dall’espressione “e ne parlerai con loro” (*wedibartà bam*) che pone l’accento su un insegnamento mnemonico (ripetere per ricordare) caratterizzato dal dialogo per fornire ai figli un’istruzione aperta agli interrogativi.

Non si trasmettono dunque solo informazioni e nozioni, ma si danno strumenti per la comprensione attraverso il dialogo, stimolando l’elaborazione autonoma di ciò che viene trasmesso. L’educazione ebraica si basa dunque sul confronto, punto di partenza e sollecitazione alla ricerca di nuovi significati.

Nell’ebraismo un grande risalto è anche dedicato alla giustizia sociale e alla solidarietà, valori che hanno un ruolo di massima importanza. Come la maggior parte dei dettami, quelli della solidarietà non sono ridotti a semplici consigli moralistici, ma attualizzati in norme che con grande precisione prescrivono i comportamenti da seguire.

L’ebraismo insegna come comportarsi in questo mondo: nella tradizione sono sviluppati numerosi temi come il rispetto per gli anziani, la sensibilità nei confronti della sofferenza, l’amore per la natura, l’ospitalità, la propensione alla giustizia sociale, la tutela di chi è indifeso, l’avversione alla discriminazione e al razzismo, il sostegno delle famiglie colpite da un lutto, l’assistenza ai malati, agli anziani e ai bisognosi.

Quando la *Torah* cerca di educare ai doveri della solidarietà per coloro che sono oppressi nella società, rammenta l’analoga situazione vissuta dagli ebrei durante la schiavitù in Egitto. I soggetti più deboli della società ebraica di cui parla la Bibbia sono gli stranieri, gli orfani e le vedove perché privi di supporto familiare o di chi interceda in loro favore.

Aiutare chi ne ha bisogno non è un atto di pietà, ma piuttosto un obbligo legale, un atto di giustizia (*tzedaqah*) che prescinde dall’amore o dalla simpatia che proviamo per le persone destinatarie del nostro aiuto. La *Torah* indica l’obbligo di essere caritatevoli e aiutare anche i nostri avversari.

L’insieme dei precetti (*mišwot*) ha dunque lo scopo di fare di Israele il popolo eletto, non nel senso che abbia degli speciali privilegi ma, al contrario, un popolo che abbia doveri molto più gravosi e responsabilità molto più pesanti degli altri, allo scopo di costituire una società modello, in cui le idee di uguaglianza e fratellanza di tutti gli uomini, di giustizia, di amore si traducano in atti concreti nella vita di ogni giorno.

Bibliografia

- B. Carucci Viterbi, *Rabbì Aqivà*, Morcelliana, Brescia 2009.
- R. Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna*, Giuntina, Firenze 2015.
- E. Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Giuntina, Firenze 1994.
- J.B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1988.
- P. Stefani, *Gli ebrei*, Il Mulino, Bologna 1997.

7. IL CALENDARIO EBRAICO E IL CICLO DELLE FESTE

SCHEDA



La dimensione ebraica del tempo oscilla tra linearità e circolarità, tra ritorno e prospettiva, tra memoria e speranza. Questa duplicità profonda, e compresente, è ben indicata nelle parole con cui l'ebraico indica due «segnatempo» di base: il mese e l'anno, quelle unità di misura con cui l'uomo costruisce il procedere del tempo. *Shannah* (anno) e *Hodesh* (mese) esprimono il ripetersi della circolarità – la radice *sh-n-h* significa appunto ripetere, duplicare – e la successione imprevedibile – la radice *h-d-sh*, significa infatti rinnovare.

Delle leggi consegnate al popolo ebraico, la prima, rivelata dall'Eterno a Mosè già in terra d'Egitto, riguarda il calcolo del tempo: «Il Signore disse a Mosè e ad Aronne in terra d'Egitto: “Questo mese (il mese di Nisan) sarà per voi l'inizio dei mesi, sarà per voi il primo mese dell'anno”» (Es 12,1-2). La disposizione e l'attitudine a scandire il tempo e a gestirlo è il primo segno di libertà: uno schiavo non può disporre del proprio tempo, c'è sempre qualcun altro che ne dispone per lui. E inoltre l'importanza di questo precetto sembrerebbe voler indicare la possibilità di raggiungere attraverso l'unità del calendario l'unità del popolo, ovunque esso si trovi.

Dal versetto si possono dedurre due principi: il primo è che il mese di Nisan è il primo mese dell'anno, e il secondo che il compito di stabilire il calendario spetta al popolo d'Israele celebrando ogni inizio mese il *Rosh Hodesh* «Capo Mese», che ha carattere semi-festivo, soprattutto per via delle variazioni contenute nelle preghiere quotidiane.

Tre aspetti legati alla suddivisione del tempo determinano le festività e le ricorrenze del calendario ebraico: il rapporto con le stagioni, la cadenza settimanale del Sabato e l'inizio del giorno festivo con il tramonto e non con l'alba. Nel calendario ebraico (luni-solare), infatti, i giorni vengono calcolati dal tramonto al tramonto, i mesi in base alla luna e gli anni in base al sole.

L'anno e i mesi

Poiché l'anno lunare è costituito da circa 354 giorni e l'anno solare da circa 365 giorni, il ciclo lunare deve essere adattato annualmente al calendario solare, affinché le feste, come ad esempio Pesah, non perdano il loro riferimento alle stagioni alle quali sono assegnate. Senza questa modifica, le feste cadrebbero undici giorni prima ogni anno. L'aggiustamento viene effettuato introducendo un anno embolismico sette volte in un ciclo di diciannove anni (3°, 6°, 8°, 11°, 14°, 17° e 19° anno), mediante l'aggiunta di un mese in più nel calendario, chiamato Adar II (*Adar Sheni*).

Nella *Torah* i mesi sono indicati senza nome e vengono chiamati semplicemente

«primo mese» (come in Es 12,2 per Nisan), secondo mese, terzo mese. I nomi attuali dei mesi sono di origine babilonese e appaiono per la prima volta nelle fonti bibliche risalenti all'esilio e al post-esilio babilonese. Al giorno d'oggi il computo degli anni parte da Rosh ha-shanà (Capodanno, vedi oltre), che cade nel mese di Tishri.

I mesi sono i seguenti: Tishri (settembre-ottobre), Heshvan (ottobre-novembre), Kislev (novembre-dicembre), Tevet (dicembre-gennaio), Shevat (gennaio-febbraio), Adar (febbraio-marzo), Nisan (marzo-aprile), Iyyar (aprile-maggio), Sivan (maggio-giugno), Tammuz (giugno-luglio), Av (luglio-agosto), Elul (agosto-settembre).

Nel passato, per decretare l'inizio del mese (*Rosh Hodesh*) si faceva ricorso all'osservazione oculare della luna nuova compiuta in Terra di Israele. E di lì l'annuncio della luna nuova veniva trasmesso nella Diaspora. Da questa pratica deriva l'uso, tuttora in vigore, in base al quale nella Diaspora (e dunque anche in Italia) le feste durano un giorno in più che in Terra d'Israele: aggiungendo un giorno festivo ci si cautelava dal rischio di una trasmissione imperfetta della data.

Gli anni ebraici sono computati riferendosi alla cronologia biblica sulla data della creazione, che la tradizione rabbinica pone nel 3760 a.C. Quindi, per ottenere l'anno ebraico, si aggiunge 3760 all'anno civile. Ad esempio, il 2022/2023 civile corrisponde al 5783 ebraico.

Le feste del calendario ebraico possono essere suddivise in due categorie principali, ciascuna delle quali può essere ulteriormente suddivisa: (1) quelle comandate dalla Torah e (2) quelle posteriori.

Le feste prescritte dalla Torah sono: (a) lo *Shabbat*, (b) le tre feste di pellegrinaggio, ovvero Pasqua (*Pesah*), Pentecoste (*Shavu'ot*) e Festa delle Capanne (*Sukkot*)²³, (c) il Capodanno (*Rosh ha-Shanah*) e il Giorno dell'Espiazione (*Yom Kippur*), (d) il primo giorno del mese lunare (*Rosh Hodesh*).

Le tre feste di pellegrinaggio, in cui ci si riversava in massa a Gerusalemme, avevano dei riferimenti agricoli originari che sono rispettivamente la primavera (*Pesah*), la prima mietitura (*Shavu'ot*) e la vendemmia (*Sukkot*). A questi significati se ne aggiungono altri di carattere storico e religioso; *Pesah* è difatti la festa in ricordo dell'uscita degli ebrei dalla schiavitù egiziana, *Shavu'ot* la festa della promulgazione del decalogo sopra al monte Sinai, e *Sukkot* il ricordo della protezione divina degli ebrei nel deserto, nella strada dall'Egitto alla terra promessa, quando risiedettero in capanne.

Le altre ricorrenze, a volte menzionate nel testo biblico, sono di origine rabbinica. Le principali sono: *Purim*, *Hanukkah*, *Lag ba-Omer*, *Tishah Be-Av*, *Tu bi-Shvat*.

L'elenco completo delle ricorrenze seguendo il calendario è il seguente:

Rosh ha-Shanah (primo di Tishri), *Digiuno di Ghedaliah* (3 di Tishri), *Yom Kippur* (10 di Tishri), *Sukkot* (15 di Tishri), *Shemini 'Atzeret* (22 di Tishri), *Simhat Torah* (23 di Tishri), *Hanukkah* (25 di Kislev), *Asarah be-Tevet* (10 di Tevet), *Tu bi-Shvat* (15 di Shevat), *Digiuno di Ester* (13 di Adar), *Purim* (14 di Adar), *Pesah* (15 di Nisan), *Lag ba-Omer* (18 di Iyyar), *Shavu'ot* (6 di Sivan), *Digiuno del 17 di Tammuz* e *Tishah be-Av* (9 di Av).

23 A *Sukkot* sono collegate le feste di *Shemini 'Atzeret* e *Simhat Torah*.

In ultimo, vi sono alcuni giorni festivi aggiunti in tempi moderni per celebrare eventi storici di particolare rilevanza per il popolo ebraico di tutto il mondo, sia in Israele che in Diaspora:

Il giorno dedicato alla rivolta e alla persecuzione nei ghetti abbreviato poi in *Yom ha Shoah weha-ghevurà* «Il Giorno della Shoah e dell'eroismo» (27 di Nisan), Giorno della Rimembranza dei soldati caduti e delle vittime del terrorismo (*Yom ha-zikkaron*, 4 di Iyyar), Giorno dell'Indipendenza di Israele (*Yom ha-atzma'ut*, 5 di Iyyar), il Giorno di Gerusalemme (*Yom Yerushalayim*, 28 di Iyyar).

I giorni di festa solenne, chiamati *mo'adim* «tempi prestabiliti», sono giorni speciali che si differenziano dagli altri per diversi fattori: (1) la gioia, che si esprime principalmente nella proibizione del lavoro e attraverso pasti cerimoniali (ad eccezione del Giorno dell'Espiazione e degli altri digiuno); (2) la preghiera sinagogale e in famiglia; (3) particolari prescrizioni e tradizioni legate alle singole feste, come ad esempio mangiare le *maššot* a *Pesaḥ* (precetto biblico), accendere le candele di *Hanukkah* (talmudico) e piantare alberi a *Tu bi-Shvat* (usanza/*minhag*).

Sabato (*Shabbat*)

Il Sabato (*Shabbat*), settimo giorno della settimana, è la ricorrenza settimanale prescritta dalla Torah, caratterizzata dalla cessazione di vari tipi di attività. Il termine *Shabbat* deriva dal verbo *sh-b-t* «cessare», utilizzato in Gen 2,2-3: «Dio [...] cessò (*wayyishbot*) nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato (*shabat*) da ogni lavoro che egli aveva fatto creando».

Lo Shabbat inizia poco prima del tramonto del Venerdì sera e termina il Sabato sera, con l'apparizione della terza stella nel cielo.

Il Sabato nella Bibbia e nella letteratura rabbinica

La Scrittura fornisce nel Decalogo due distinte ragioni per il comandamento del Sabato: «Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del Sabato e lo ha consacrato» (Es 20,11) e «Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore, tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno del Sabato» (Dt 5,15). Ne scaturiscono due principi fondamentali: il riconoscimento di Dio come Creatore e dunque l'accettazione della Sua autorità, e il ricordo della schiavitù in Egitto, da cui deriva una responsabilità morale nei confronti di tutte le categorie sociali, comprese le più deboli: «Non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te» (Dt 5,14; cf Es 20,10). In questo giorno tutti hanno diritto al riposo, nessuno escluso.

Una importante ripresa del comandamento del Sabato è situata subito dopo le istruzioni per la costruzione del Tabernacolo: «Osserverete attentamente i miei sabati, perché il Sabato è un segno tra me e voi, di generazione in generazione, perché si

sappia che io sono il Signore che vi santifica. Osserverete dunque il Sabato, perché per voi è santo» (Es 31,13-14). Qui il Sabato viene indicato come un segno visibile dell'alleanza fra Dio e Israele da cui scaturisce la santificazione di Israele e del Sabato. Sono tanti i passi della Scrittura in cui viene poi ripreso il precetto sabbatico, sia nella *Torah*, sia nei Profeti, sia negli Scritti.

Nella legislazione relativa alle offerte e ai sacrifici del Santuario, viene prescritta un'offerta sacrificale aggiuntiva per il Sabato²⁴: «Nel giorno di Sabato offrirete due agnelli dell'anno, senza difetti; come oblazione due decimi di fior di farina impastata con olio, con la sua libagione. È l'olocausto del Sabato, per ogni Sabato, oltre l'olocausto perenne e la sua libagione (Nm 28,9-10).

Numerose sono le tradizioni sull'osservanza dello *Shabbat* trasmesse dalla letteratura rabbinica, principalmente nel trattato *Shabbat* della *Mishnah* (e relativa *ghemara*), interamente dedicato al precetto del Sabato. La *Torah* orale è fondamentale per la comprensione della complessa legislazione dello *Shabbat*.

La grande importanza tributata al precetto del riposo sabbatico da parte di tutta la tradizione dei Saggi può essere riassunta in un detto del *midrash Esodo Rabbà* (25,12): «Se tutto Israele osservasse propriamente il Sabato anche per un solo giorno, il figlio di Davide verrebbe. Perché? Perché esso (il Sabato, ndr) equivale alla totalità dei comandamenti».

Una nota *baraità* del Talmud Babilonese (*Shabbat* 119b) sostiene che «alla vigilia dello *Shabbat* due angeli del servizio accompagnano la persona dalla sinagoga a casa sua. Se, quando arriva a casa, trova la lampada accesa, la tavola apparecchiata e il suo letto ben rifatto, l'angelo buono dichiara: "Possa essere volontà [di Dio] che sia così anche per un altro Sabato". E l'angelo malvagio, contro la sua volontà, risponde: "Amen"». Ispirandosi a questa tradizione nel XVI secolo fu composto dai cabalisti di Safed un canto chiamato *Shalom alekhem* «Pace su di voi», che molti ebrei recitano prima di mettersi a tavola il Venerdì sera.

In Es 20,10 e Dt 5,14, emerge la dimensione costitutiva dell'astensione dal lavoro durante lo *Shabbat*. Il termine ebraico qui utilizzato è *melakhah*, che non coincide esattamente con la parola «lavoro». Sarebbe meglio invece identificare la *melakhah* con qualsiasi forma di «attività creativa». Dunque non è rilevante la quantità di lavoro fisico svolto per stabilire se una determinata attività sia proibita o meno, ma deve essere qualcosa che modifichi il normale equilibrio della natura. È questo il motivo per cui è proibito, ad esempio, accendere il fuoco (e nel mondo d'oggi anche utilizzare una macchina), che turberebbe il naturale corso della natura.

L'osservanza del Sabato, con relativa astensione dalle attività creative, cerca di porre un limite al potere dell'uomo sulla natura, al fine di esaltare Dio come fonte di ogni potere. Ogni Sabato gli ebrei restituiscono il mondo a Dio, per così dire, proclamando così che l'uomo gode solo di un'autorità concessagli dal Creatore.

Gli unici tipi di *melakhah* espressamente proibiti nella *Torah* scritta sono «cuocere e bollire» (Es 16,23), «accendere il fuoco» (Es 35,3) e «raccogliere legna» (Nm

24 Nella liturgia sinagogale post-templare questo sacrificio aggiuntivo prescritto per il Sabato e per le feste è sostituito dal cosiddetto *musaf*, che è appunto una preghiera in più rispetto al normale ufficio feriale.

15,32-36), mentre nella *Torah* orale viene fornita l'esatta interpretazione del precetto, individuando le categorie di lavoro che rientrano fra le «attività creative» vietate di Sabato²⁵. La *Mishnah* (*Shabbat* 7,1) trasmette l'elenco delle trentanove categorie principali di lavoro proibite di Sabato. Tali attività sono chiamate in ebraico *avot melakhot* «prototipi di attività creative», a cui si aggiungono le *toladot* «attività creative derivate», che sono quelle attività affini ai prototipi e rientrano quindi nella stessa categoria di proibizione. Ad esempio, l'atto di mungere una mucca (o qualsiasi altro animale) è proibito in quanto considerato un corollario della trebbiatura, che è uno dei trentanove prototipi. Entrambe le attività consistono in atti di separazione: nella trebbiatura viene separato il grano dalla pula, nella mungitura il latte dalla mucca.

Al fine di preservare e migliorare l'osservanza del riposo sabbatico, nonché di proteggere gli individui da possibili violazioni, considerate molto gravi nella tradizione, i Saggi hanno istituito ulteriori divieti, che fungono da «siepi intorno alla Torah» (*ghezerot*), allargando il confine dei singoli precetti²⁶. Tra queste vi è il *mukzeh*, ovvero il divieto durante il Sabato di maneggiare, ad esempio, oggetti utili a compiere attività creative, per evitare che ciò possa inavvertitamente portare a compiere una *melakhah*: è vietato, ad esempio, maneggiare penne e matite o maneggiare denaro od oggetti usati normalmente per attività connesse con gli affari.

Nel mondo contemporaneo, con l'invenzione di nuovi strumenti e l'introduzione di nuove attività umane, i rabbini valutano le attività incompatibili con il riposo sabbatico secondo il criterio di analogia. Molti gesti quotidiani propri del mondo moderno vengono quindi assimilati alle categorie principali di attività creative proibite, escludendo quindi ad esempio l'utilizzo di dispositivi elettronici e mezzi di trasporto.

L'osservanza dello *Shabbat* non comporta soltanto dei divieti ma anche dei precetti positivi, fra cui il *Qiddush* «santificazione» sul calice di vino²⁷, i tre pasti prescritti e lo studio della *Torah*. Vi è, infatti, l'usanza di riunirsi in sinagoga il venerdì sera prima del pasto e di nuovo il Sabato pomeriggio, per ascoltare sermoni e lezioni sulla *Torah* e sui testi centrali del giudaismo.

La vita di un ebreo osservante ruota attorno al Sabato, i cui preparativi iniziano già il giovedì sera e occupano tutto il venerdì. Alcuni non prendono alcun impegno dopo mezzogiorno del venerdì, tranne per ciò che attiene alla preparazione dello *Shabbat*.

25 In un detto riportato nella *Mekhilta* di Rabbi Shimon bar Yoḥai (35,1), *midrash* halakhico di epoca tannaitica, e poi nel trattato *Shabbat* (49b) del Talmud Babilonese, si afferma che di Sabato sono proibiti tutti i tipi di lavoro che furono richiesti per la costruzione del Tabernacolo, visto che in Es 31,13-14, come già evidenziato, vengono richiamati l'osservanza e il significato del Sabato in concomitanza con le istruzioni per la costruzione del Tabernacolo. Pertanto, secondo i Saggi la costruzione del Tabernacolo funge da paradigma per le attività creative.

26 Questi divieti rabbinici sono anche noti come *shevut* - «riposo» (*Beṣah* 5,2).

27 Testo del *Qiddush*: «[...] Benedetto sii Tu, Signore Dio nostro, che creasti il frutto delle viti. Benedetto, sii Tu, Signore Dio nostro, Re dell'Universo che ci hai santificati coi tuoi precetti, che ci ami e che, con amore e benevolenza, ci desti in retaggio il Sabato a Te sacro, in memoria della creazione; primo giorno fra le sacre festività, in memoria dell'uscita dall'Egitto; sì, ci scegliesti e consacristi fra tutti i popoli, e ci desti in retaggio con amore e benevolenza il Sabato a Te sacro: benedetto sii Tu, Signore, santificatore del Sabato.». <https://moked.it/rabbanutroma/preghiere/il-kiddush-per-il-venerdi-sera/> (consultato il 18/06/2020).

Inoltre, non si intraprende nessun viaggio se non si è sicuri di poter avere la giusta sistemazione per il Sabato.

Lo *Shabbat* viene onorato attraverso dei vestiti speciali, differenti da quelli dei giorni feriali (cf *bShabbat* 114a). La preparazione dello *Shabbat* è molto meticolosa: la casa viene ben illuminata, si mettono da parte le preoccupazioni e le ansietà mondane, si fa il bagno, si prepara tutto l'occorrente per i pasti, in particolare il vino e i due pani del Sabato, vengono predisposte le candele e viene pulita a fondo la casa. Inoltre si apparecchia la tavola con le stoviglie più pregiate.

La liturgia del Sabato

Il venerdì sera la padrona di casa accende almeno due candele prima dell'avvento del Sabato, corrispondenti al doppio comandamento del Sabato: «Ricordati (*zakhor*) del giorno del Sabato per santificarlo» (Es 20,8) e «Osserva (*shamor*) il giorno del Sabato per santificarlo» (Dt 5,12), dove il primo costituisce il comandamento relativo agli obblighi rituali propri della giornata, e l'altro la proibizione del lavoro.

Per due dei tre pasti rituali prescritti per lo *Shabbat*, la cena e il pranzo, vengono posti sul tavolo due pani, chiamati *hallot*, coperti con un tovagliolo. Essi ricordano la doppia porzione di manna raccolta il sesto giorno della settimana in vista del riposo sabbatico: «Quando venne il sesto giorno essi raccolsero il doppio di quel pane (*lehem mishneh*), due 'omer a testa» (Es 16,22).

La preghiera sinagogale viene inaugurata il venerdì sera con un servizio noto come *Qabbalat Shabbat* «Accoglienza del Sabato», che consiste in vari riti in sei salmi (Sal 95-99; 29), corrispondenti ai sei giorni feriali, a cui segue il canto *Lekha Dodi* «Vieni, amato mio», poema liturgico composto nel XVI secolo da Rav Shlomo Alkabetz, un cabalista di Safed²⁸. Segue un settimo salmo (Sal 92) il cui titolo è «Salmo. Canto. Per il giorno del Sabato» (v. 1).

La funzione prosegue con la preghiera serale (*'arvit*), che di Sabato subisce alcuni ritocchi, e la cantillazione di Gen 2,1-3, che rievoca il riposo di Dio nel settimo giorno della creazione. Subito dopo una benedizione aggiuntiva chiamata *Me'en Sheva'* (riassunto delle sette benedizioni della *'amidah*²⁹) ci si saluta con la tipica espressione *Shabbat Shalom* «Sabato di Pace».

Rientrati a casa, viene recitata su di un calice di vino una speciale preghiera chiamata *Kiddush* «santificazione» e secondo vari riti vengono benedetti i figli. Tutti e tre i pasti dello *Shabbat* sono poi allietati da inni (*zemiroth*) che esprimono il carattere gioioso della festa. Si usa invitare degli ospiti per i pasti sabbatici, in modo partico-

28 Il ritornello di questo poema recita così: «Vieni, amato mio incontro alla Sposa. Accogliamo il volto del Sabato». È Dio che parla a Israele e lo invita ad andare incontro alla Sposa, che è il Sabato. I mistici di Safed, già prima della composizione di questo canto, erano soliti uscire nei campi per salutare la Sposa, lo *Shabbat*, che arrivava. Essi basavano questa consuetudine su un racconto riferito dal Talmud su Rav Hanina, il quale nel tardo pomeriggio del Venerdì si avvolgeva nel suo tallit e proclamava: «Andiamo e usciamo incontro alla Regina *Shabbat*» (*bShabbat* 119a). Nella liturgia di *Qabbalat Shabbat*, i fedeli ancora oggi si volgono tutti verso l'ingresso della sinagoga al canto dell'ultima strofa di *Lekha Dodi*: «Vieni in pace corona del tuo sposo, con gioia ed esultanza, in mezzo ai fedeli del popolo prescelto. Vieni o sposa, vieni o sposa!».

29 La *'amidah* rappresenta la parte fondamentale della preghiera. Al giorno d'oggi è composta nei giorni feriali da diciannove benedizioni, mentre nel Sabato e nelle feste da sette benedizioni. Le prime e le ultime tre benedizioni sono le medesime nelle varie circostanze.

lare i meno abbienti e le persone sole.

Il Sabato mattina, terminata la preghiera mattutina (*shaharit*), arricchita di salmi aggiuntivi, viene letta la porzione settimanale della Torah (*parashah*), dopo aver estratto dall'arca santa il *Sefer Torah* «Rotolo della Torah», adornato con un tessuto preziosamente ricamato e altri ornamenti, condotto in processione nella sinagoga. Prima della lettura, il Rotolo viene mostrato al pubblico, mentre la comunità canta in ebraico inneggiando al grande dono della *Torah* che i figli d'Israele hanno ricevuto da Dio per mano di Mosè. Segue la lettura profetica (*haftarah*) collegata tematicamente alla sezione della *Torah* appena letta. Il servizio mattutino è concluso dalla preghiera aggiuntiva tipica del Sabato e delle altre feste, chiamata *musaf*.

Nella preghiera del pomeriggio (*minhah*) vengono aggiunte alcune parti specifiche per lo *Shabbat* e viene letta la prima parte della *parashah* della settimana successiva.

Nella preghiera serale (*'arvit*) del Sabato sera viene aggiunto un paragrafo relativo alla distinzione tra la santità del Sabato e la laicità dei giorni feriali. Questa preghiera apre la via alla cosiddetta «Uscita del Sabato» (*Mošaè Shabbat*), quando ormai appaiono in cielo le tre stelle: viene allora svolto un rito chiamato *Havdalah* «distinzione», recitato sopra un calice di vino e una candela accesa. In questo rito si benedice Dio per aver distinto il sacro dal profano, la luce dal buio e il Sabato dagli altri sei giorni lavorativi. Vengono anche odorati degli aromi, che simboleggiano il profumo dello *Shabbat* e confortano l'anima, triste per il distacco dal giorno santo.

Digiuni

«Così dice il Signore delle schiere: Il digiuno del quarto, quinto, settimo e decimo mese si cambierà per la casa di Giuda in gioia, in giubilo e in giorni di festa [...]» (Zc 8,19). I digiuni che ricordano i tragici eventi che portarono alla distruzione del Santuario sono i seguenti:

Tishah be-Av – «9 di Av» (luglio/agosto)

È un giorno di digiuno e di lutto. In questa data, assunta a simbolo dei momenti tragici della storia del popolo ebraico, si ricorda la distruzione del primo e del secondo Tempio di Gerusalemme e la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492.

Il digiuno inizia la sera precedente e sono prescritti gli atti penitenziali del Giorno dell'Espiazione (*Yom Kippur*). Le sinagoghe sono parate a lutto, ci si siede per terra, e si studiano solo brani di argomenti tristi e il Libro *Ekhah* (le Lamentazioni) che raccoglie cinque poemetti che esprimono il lamento degli scampati alla catastrofe e descrivono la devastazione e la rovina di Gerusalemme e del regno di Giuda.

10 di Tevet (dicembre/gennaio)

Ricorda l'inizio dell'assedio di Gerusalemme da parte dei Babilonesi, ma è anche il giorno che il rabbinato ha dedicato alla recitazione del *kaddish* («santificazione») in memoria dei deportati assassinati nei campi di sterminio nazisti di cui non si conosce la data della morte. I rabbini hanno voluto associare queste disgrazie perché l'assedio di Gerusalemme è stata la prima tragedia e la Shoah si spera sia l'ultima. È digiuno dall'alba al tramonto.

17 di Tammuz (giugno/luglio)

Ricorda l'entrata dei Babilonesi (9 Tammuz 586 a.C.) e dei Romani (17 Tammuz 70 d.C.) in Gerusalemme. Sono associate a tale data altre tragedie quali: il peccato del vitello d'oro, la definitiva distruzione del primo Tempio da parte di Nabucodonosor e la sospensione dei sacrifici nel Santuario durante l'assedio dei romani. È digiuno dall'alba al tramonto.

Altri digiuni:

Taanit Ester – «Digiuno di Ester», il 13 di Adar, nel giorno precedente *Purim* (vedi oltre), la Festa delle Sorti. Questo digiuno è in ricordo di quello fatto dalla regina Ester e dal popolo per ottenere l'aiuto di Dio contro il decreto voluto da Haman.

Digiuno di Ghedaliah il 3 di Tishri: in ricordo dell'uccisione del governatore di Gerusalemme Godolia, la cui morte segnò la fine dell'autonomia lasciata agli ebrei dopo la distruzione del primo Tempio da parte di Nabucodonosor, re di Babilonia.

Digiuno dei primogeniti, il 14 di Nisan (marzo/aprile): in ricordo della morte dei primogeniti d'Egitto – ultima delle dieci piaghe. Il digiuno dei primogeniti fa memoria del miracolo della salvezza dei primogeniti ebrei dalla decima piaga che colpì gli egiziani. La gioia per la salvezza deve però tener conto anche delle sofferenze altrui; perciò è stato istituito tale digiuno, riservato ai primogeniti.

IL CICLO DELLE FESTE

Festa della Dedicazione (Ḥanukkah)

*Ḥanukkah*³⁰, in italiano «Festa della Dedicazione», cade il 25 di Kislev (novembre/dicembre) e dura otto giorni. Si tratta di una delle feste istituite in epoca post-biblica: celebra la vittoria dei Maccabei su Antioco IV Epifane (164 a.C.), una guerra per la difesa dell'indipendenza religiosa dell'ebraismo, contro l'imposizione forzata dell'Ellenismo, e che porterà all'insediamento di una monarchia ebraica di stirpe sacerdotale. Altro motivo della festa è la memoria della ridedicazione del Tempio profanato dagli invasori ellenisti, i quali vi avevano costruito un altare dedicato a Zeus Olimpio. Gli eventi sono narrati nei due libri dei Maccabei³¹. In 2Mac 10,5-8 si legge che il 25 di Kislev venne riconsacrato l'altare e si fece festa per otto giorni, perché durante la guerra non era stato possibile celebrare la festa di *Sukkot*³². In 1Mac 4,59 viene riferito, invece, dell'istituzione perenne della festa: «Giuda, i suoi fratelli e tutta l'assemblea d'Israele, poi, stabilirono che si celebrassero i giorni della dedicazione dell'altare nella loro ricorrenza, ogni anno, per otto giorni, cominciando dal venticinque del mese di Chisleu, con gioia ed esultanza».

Ḥanukkah è conosciuta anche come «Festa delle Luci», come attestato già da Giuseppe Flavio³³. Il riferimento al simbolo della luce, che è poi divenuto il simbolo

30 Dalla radice *hanakh* «consacrare», «dedicare» un tempio.

31 I libri dei Maccabei, deuterocanonici per il canone cattolico, non rientrano nel canone delle Scritture ebraiche. La tradizione ebraica li considera, pertanto, «esterni» (*ḥiṣonim*).

32 Durante la Festa di *Sukkot* era stato consacrato il Tempio di Salomone (1Re 8,2.65-66). Probabilmente è per questo motivo che all'epoca del Tempio, *Ḥanukkah* conservava diverse affinità liturgiche con *Sukkot*.

33 «Provarono così tanta gioia nella ripresa delle loro consuetudini e nella inaspettata conquista del diritto all'esercizio della propria religione, dopo un così lungo tempo, che imposero con legge ai

principale della festa, è riscontrabile anche in un racconto del Talmud Babilonese (*Shabbat* 21b), secondo il quale i Maccabei, quando si accinsero a riconsacrare il Tempio e a riaccendere il candelabro (*menorah*), vi trovarono solo una piccola giara di olio portante ancora il sigillo del sommo sacerdote. Essa sarebbe bastata per una sola notte, ma invece, miracolosamente, durò ben otto giorni. Perciò la legge rabbinica stabilisce che si accendano luci per tutti gli otto giorni della festa.

Il precetto principale consiste, appunto, nell'accendere dei lumi in onore del miracolo raccontato nel *Talmud*, ogni sera della festa³⁴. La prima sera viene accesa una candela e in ciascuno dei giorni successivi ne viene aggiunta un'altra, in modo che l'ultima sera tutt'e otto siano accese. Questa accensione graduale corrisponde, secondo la scuola di Hillel, a un movimento di ascesa spirituale: «Si sale a un livello superiore in materia di santità e non si effettua retrocessione. Pertanto, se l'obiettivo è far corrispondere il numero di luci al numero di giorni, non esiste alternativa all'aumento del numero con il passare di ogni giorno»³⁵.

L'apposito candelabro della festa, chiamato *hanukkiah*, deve essere sistemate all'ingresso o sul davanzale della casa o della sinagoga, in modo che i lumi siano visibili dall'esterno e possa essere resa testimonianza del miracolo che evocano. I lumi sono nove in tutto, poiché ve n'è uno aggiuntivo, chiamato *shamash* («servitore»), utilizzato per accendere gli otto lumi della festa, dei quali non è permesso fare alcun uso profano, inclusa l'accensione degli altri lumi.

Dopo l'accensione dei lumi in molte comunità si canta l'inno *Maoz Tzur* - «Fortezza rocciosa», che celebra in versi l'intervento potente di Dio nel liberare il suo popolo da quattro suoi storici nemici: Faraone, Nabucodonosor, Haman e Antioco.

È consuetudine astenersi da ogni forma di lavoro durante l'arco di tempo in cui i lumi restano accesi.

Nel passato, l'accensione delle luci era un fatto essenzialmente domestico e sinagogale; di recente, è stato ripristinato l'antico uso di accenderle anche pubblicamente, e a tale scopo si predispongono grandi candelieri in spazi pubblici.

Durante la festa, al rito ordinario, vengono aggiunte alcune altre preghiere, fra cui la preghiera *Al ha-Nissim* - «(Noi ti ringraziamo) per i miracoli» e l'*Hallel* (Sal 113-118), dopo l'*Amidah* del mattino. Si legge pubblicamente nella Torah Nm 7,1-89, che racconta dei doni offerti dai principi d'Israele per la dedicazione del Tabernacolo del deserto, e Nm 8,1-7, che prescrive l'accensione della *menorah*. La lettura profetica (*haftarah*) del sabato di *Hanukkah* è Zc 2,14 - 4,7, che contiene una visione della *menorah* del Tempio.

Oggi, per *Hanukkah* è consuetudine fare anche regali ai bambini, i quali nei giorni

loro discendenti di festeggiare per otto giorni la restaurazione del servizio del tempio; e da allora fino al presente, noi osserviamo questa festa che chiamiamo “festa delle luci”. Questo nome fu dato, io penso, perché l'autorità di esercitare il nostro culto ci apparve in un periodo nel quale difficilmente si osava sperarlo». Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* XII, 324-325.

34 Una *baraità* riportata nel Talmud Babilonese (*Shabbat* 21b) dice: «Il precetto (*mišvah*) di accendere le luci di *Hanukkah* va dal tramonto fino a quando cessa ogni movimento al mercato».

35 Quella di Hillel è una risposta alla scuola di Shammai, che invece era solita iniziare accendendo tutt'e otto i lumi la prima sera, e poi accendendone uno in meno ogni notte successiva. Cf *bShabbat* 21b.

della festa giocano con una speciale trottola - in ebraico *sevivon* e in *yiddish dreidel* - sulle cui facce sono segnate le quattro lettere iniziali dell'espressione «Un grande miracolo è avvenuto qui».

Molti usano mangiare cibi fritti (a esempio le *sufganiòt*, dolci simili ai bomboloni) o a base di olio per ricordare il miracolo dell'ampolla d'olio.

La Festa della Dedicazione nel Vangelo di Giovanni

Nel Vangelo di Giovanni vi è l'unica menzione della Festa della Dedicazione di tutto il Nuovo Testamento: «Ricorreva allora a Gerusalemme la festa della Dedicazione. Era inverno. Gesù camminava nel tempio, nel portico di Salomone» (Gv 10,22-23). In questo contesto Gesù pronuncia il celebre discorso sul rapporto tra pastore e gregge e si definisce il «buon pastore» (Gv 10,11-18).

Lag Ba-Omer

La festa di *Lag Ba-Omer* coincide con il trentatreesimo giorno del «Conteggio dell'*Omer*»³⁶, come indicato dall'equivalente numerico delle lettere ebraiche *lamed* (30) e *ghimel* (3), da cui la parola «*Lag*». La ricorrenza cade il 18 del mese di *Iyyar* (aprile/maggio) ed è stata istituita come giorno semi-festivo nel periodo post-talmudico, per commemorare la cessazione della pestilenza in cui, secondo fonti talmudiche e midrashiche³⁷, morirono 24.000 discepoli di Rabbi Aqivà durante la rivolta di Bar Kokhbà (132-135 d.C.).

A *Lag ba-Omer* vengono sospese le astensioni che caratterizzano la prima parte del periodo delle sette settimane del «Conteggio dell'*Omer*»: sono dunque consentiti il taglio dei capelli³⁸ e la rasatura, la celebrazione dei matrimoni e altri tipi di intrattenimento, ad esempio la musica e la danza.

La liturgia di questo giorno non prevede nulla di specifico rispetto al regolare servizio di preghiera dei giorni feriali, ad eccezione dell'omissione di quella parte della preghiera mattutina e pomeridiana chiamata *Tahanun* («Supplica»).

Lag ba-Omer, secondo i cabalisti, coincide anche con l'anniversario della morte di Shimon Bar Yoḥai, considerato l'autore dello *Zohar*, il Libro dello splendore, il principale testo mistico nella tradizione ebraica. Perciò in Israele, in occasione della festa, è consuetudine accendere falò davanti alla sua tomba e a quella di suo figlio Eliezer, a Meron, nonché presso la tomba di Shimon ha-Ṣaddiq (Simeone il Giusto), a Gerusalemme. In questi luoghi si riuniscono migliaia di persone che cantano e ballano.

Un inno in onore di Shimon Bar Yoḥai, composto di dieci strofe, in cui si ripercorrono le dieci *Sefirot* della *Qabbalah*, costituisce il canto tipico di questa festa. Gli ebrei

36 Il conteggio inizia il secondo giorno di Pasqua e si conclude a Pentecoste. L'*Omer* era un'offerta proveniente dall'orzo che veniva offerta nel Santuario. A seguito dell'offerta è consentito mangiare i prodotti del nuovo raccolto.

37 Una *baraita* del Talmud Babilonese riguardo ai 24.000 studenti di Aqiba riferisce: «Si insegna che essi morirono nel periodo da Pasqua a Pentecoste». *Yevamot* 62b. Cf. *Genesi Rabbah* 61,3; *Ecclesiaste Rabbah* 11,6.

38 In alcune comunità ai bambini di tre anni viene effettuato il primo taglio di capelli, mentre i loro genitori distribuiscono vino e dolci.

italiani lo cantano anche in diverse altre occasioni gioiose.

In Israele, ma anche nella Diaspora, si accendono falò in spazi aperti, e i bambini giocano con archi e frecce. In Israele questo giorno viene celebrato come «Giornata degli studenti» nei campus delle diverse università.

Le decine di matrimoni che si tengono a *Lag ba-Omer* aggiungono un particolare carattere festoso a questa ricorrenza.

***Pesaḥ* (Pasqua)**

«Il primo mese, al quattordicesimo giorno, al tramonto del sole sarà la Pasqua del Signore; il quindici dello stesso mese sarà la festa degli Azzimi in onore del Signore; per sette giorni mangerete pane senza lievito» (Lev 23,5-6).

Pesaḥ (Pasqua) cade nel mese ebraico di Nisan (marzo/aprile) cioè nel primo plenilunio di primavera. Ricorda la liberazione dalla schiavitù d'Egitto ed è la prima delle tre feste agricole. Infatti è anche chiamata *Ḥag ha-Aviv* «Festa della Primavera», poiché in quella stagione nella Terra d'Israele maturano i primi cereali, che erano portati in offerta durante il pellegrinaggio a Gerusalemme. La festa dura sette giorni in Israele e otto nella diaspora, ove i primi e gli ultimi due sono di festa solenne, mentre gli altri di mezza festa.

La parola *Pesaḥ* deriva dal verbo *pasah* (passare oltre) e ricorda l'episodio biblico in cui l'angelo del Signore, mandato a colpire i primogeniti degli egiziani nell'ultima piaga, «passò oltre» le case degli ebrei, segnate col sangue di un agnello sacrificato per cibarsene prima della partenza.

Nella *Haggadah*, il testo che narra la storia della schiavitù e l'Esodo, è scritto: «In ogni generazione ognuno deve considerare come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto, come è detto in quel giorno parlerai a tuo figlio dicendo: È grazie a questo che il Signore ha agito per me quando sono uscito dall'Egitto», a significare che si festeggia l'evento lieto che accadde allora, ma anche la personale e attuale libertà di ciascun ebreo. Il racconto dell'Esodo insegna inoltre che non c'è posto per la piena libertà politica e sociale della comunità se non vengono rispettati i diritti fondamentali dell'uomo al suo interno.

Da un punto di vista rituale, durante *Pesaḥ* è fatto assoluto divieto di cibarsi di cibi lievitati o anche solo di possederli. Per tale ragione è anche nota col nome *Ḥag ha-Maṣṣot*, festa delle azzime. La preparazione della Pasqua ebraica richiede pulizie accurate negli ambienti, per eliminare la presenza anche minima di cibi lievitati o tracce di essi. I Maestri della Mishnah stabiliscono che per *ḥametz* (lievito) si deve intendere qualsiasi impasto di acqua e farina di cinque specifici cereali (grano, orzo, avena, spelta e segale) che sia stato manipolato per più di diciotto minuti. Se la *maṣṣah* è simbolo di libertà ed il *ḥametz* rappresenta la negatività egiziana da cui gli ebrei si devono liberare, allora questa differenza minima – rappresentata dai diciotto minuti di inattività dell'impasto che lo fanno passare da *maṣṣah* a *ḥametz* – è lo scarto infinitesimale che separa l'una dall'altra.

La prima sera di *Pesaḥ* si celebra il *Seder* (ordine), una cena nel corso della quale si segue un ordine preciso di gesti rituali e consumo di cibi prestabilito nella *Haggadah* per rievocare, discutere ed approfondire le diverse fasi dell'Esodo. Anche i bambini

partecipano alla cena, ponendo all'inizio quattro domande per capire «cosa ci sia diverso questa sera da tutte le altre». Prima della cena vera e propria si mangiano le azzime, simbolo della fuga precipitosa, e l'erba amara, in ricordo delle sofferenze patite durante la schiavitù in Egitto. Oggi, mancando il Tempio, il sacrificio dell'agnello pasquale non si tiene più, ma se ne ricorda l'istituzione durante il *Seder*.

Purim (Festa delle Sorti)

Purim, festa minore di origine rabbinica³⁹, cade il 14 del mese di Adar⁴⁰ e celebra la liberazione del popolo ebraico dallo sterminio progettato da Haman, ministro del re persiano Assuero. La vicenda è raccontata nel Libro di Ester, chiamato in ebraico *Meghillat Ester* «Rotolo di Ester».

La parola *purim*, che significa «sorti», si riferisce alle sorti lanciate da Haman per determinare la data nella quale sarebbe iniziato il massacro. La sorte cadde sul 13 di Adar, ma un altro decreto reale, emanato per intercessione della regina Ester, annullò l'ordine e consentì invece agli ebrei di eliminare in quello stesso giorno (13 di Adar) i loro nemici nell'impero persiano. Il 14 si riposarono, celebrando la loro vittoria avvenuta grazie al «rovesciamento delle sorti»⁴¹.

Poiché agli ebrei della città di Susa (*Shushan*), capitale della Persia, fu concesso un giorno in più per eliminare i nemici (Est 9,12-15), essi riposarono il 15 di Adar (Est 9,18b). A ricordo di questo evento, i Saggi stabilirono che la festa di *Purim* venisse celebrata il 14 di Adar nelle altre città e il 15 di Adar a Susa e in tutte quelle città che, come Susa, erano circondate da mura. E in ossequio a Gerusalemme e ad altre città della Terra d'Israele, che all'epoca dei fatti giacevano tutte senza mura, venne decretato che *Purim* di Susa (in ebraico *Purim Shushan*) venisse celebrato solo in quelle città israelitiche che erano cinte da mura all'epoca della conquista di Giosuè. Oggi si celebra *Purim Shushan* solo a Gerusalemme, ma vi è un certo numero di altre antiche città in Israele, come ad esempio Giaffa, dove si festeggia sia il 14 che il 15 di Adar, per il dubbio che all'epoca della conquista fossero cinte da mura.

Nel periodo asmoneo (II-I sec. a.C.) la festa era chiamata «Giorno di Mardocheo» (2Mac 15,36), in onore di Mardocheo, parente di Ester e stretto consigliere del re, che ebbe un ruolo fondamentale nel rovesciamento delle sorti a favore del suo popolo.

A *Purim* è consentito il lavoro, e ogni comunità ebraica vive con grande gioia questa ricorrenza, in onore e ricordo della protezione di Dio sul suo popolo.

39 Benché affondi le sue radici nel libro biblico di Ester, viene considerata una festività minore.

40 Negli anni embolismici la festa principale viene celebrata in Adar II, mentre quella di Adar I viene chiamata *Purim Qatan* (piccolo Purim), che non ha nessuna delle caratteristiche rituali o liturgiche di Purim.

41 Est 9,20-22.29: «Mardocheo mise per iscritto questi avvenimenti e mandò lettere a tutti i Giudei che erano in tutte le province del re Assuero, vicini e lontani, per stabilire loro che ogni anno celebrassero il quattordici e il quindici del mese di Adar, come giorni nei quali i Giudei ebbero tregua dai loro nemici e il mese in cui il loro dolore si mutò in gioia, il loro lutto in festa, e perché li trascorressero come giorni di banchetto e di gioia, scambiandosi regali e facendo doni ai poveri. [...] Perciò quei giorni furono chiamati *Purim* dalla parola *pur*. In conformità a tutto ciò che era contenuto in quella lettera, e in seguito a quanto avevano visto a questo proposito ed era loro accaduto».

Un intero trattato della *Mishnah* è dedicato ai dettagli della sua osservanza, in particolare alle regole che governano la lettura del Rotolo di Ester. Prende perciò il nome di *Meghillah*.

I precetti da osservare per *Purim* sono essenzialmente quattro:

- 1) È prescritta la lettura della *Meghillat Ester* «Rotolo di Ester» da un testo scritto a mano su pergamena, da eseguire con una speciale cantillazione, due volte nel corso della festa: la sera della vigilia e durante il servizio sinagogale mattutino. I quattro versetti che descrivono lo splendore di Mardocheo (Est 2,5; 8,15-16; 10,3) vengono letti a voce più alta degli altri versetti, mentre ogni volta che il lettore menziona il nome di Haman, è consuetudine che i bambini e tutti i presenti facciano chiasso, servendosi anche di strumenti molto rumorosi, chiamati raganelle. Il motivo è quello di occultare il nome del malvagio persecutore.
- 2) Ciascuno è tenuto ad inviare un dono di almeno due tipi di cibo a un amico o a un vicino⁴².
- 3) È richiesto di fare almeno una elemosina a due poveri, equivalente ad una somma adeguata all'acquisto minimo di un pasto⁴³.
- 4) È richiesto di fare un abbondante pasto festivo⁴⁴, nel corso del quale si mangia e si beve vino in abbondanza.

Vi è poi la consuetudine di travestirsi e di inscenare rappresentazioni teatrali in cui si vestono i panni dei personaggi menzionati nella *Meghillah* di Ester. In Israele si organizzano anche veri e propri cortei mascherati.

***Rosh ha-Shanah* (Capodanno)**

Rosh ha-Shanah è la festa che segna l'inizio del nuovo anno e cade nel primo giorno del mese ebraico di Tishri (settembre-ottobre), il mese in cui secondo la tradizione rabbinica è stato creato l'uomo.

La festa, sin dai tempi del Tempio, viene celebrata per due giorni sia in Diaspora che in Terra d'Israele, poiché cade il primo giorno del mese e dunque rimane l'incertezza derivante dall'osservazione oculare della luna nuova. Di conseguenza, il secondo giorno non è stato mai considerato come il «secondo giorno della diaspora», ma entrambi i giorni vengono considerati come un unico lungo giorno.

Il nome biblico di *Rosh ha-Shanah* è *Yom Teru'ah*, il giorno dell'acclamazione con le trombe, poiché la festa è contraddistinta dal suono della tromba: «Il settimo mese, il primo del mese, terrete una riunione sacra; non farete alcun lavoro servile. Sarà per voi il giorno dell'acclamazione con le trombe (*Yom Teruah*)» (Nm 29,1). L'interpretazione rabbinica ha identificato questo suono con il suono del corno (*shofar*)⁴⁵, che vuole essere soprattutto un invito ad operare in se stessi una rinascita spirituale. Perciò viene suonato più volte in tale ricorrenza, tranne quando la festa cade di sabato.

42 Cf Est 9,22; *bMeghillah* 7b.

43 Cf *Ibidem*.

44 Fra i dolci tipici della festa, sono molto diffuse le cosiddette «orecchie di Haman», chiamate in yiddish *hamantashen* («tasche di Haman»).

45 Si tratta di un corno di ariete, reminiscenza dell'ariete sacrificato da Abramo al posto di Isacco (Gen 22).

Rosh ha-Shanah è anche conosciuto come il Giorno del Giudizio (*Yom ha-Din*), poiché secondo il *Talmud*⁴⁶ è il giorno in cui Dio emette un giudizio su ogni creatura⁴⁷. Secondo la tradizione di *Rosh ha-Shanah* sono aperti davanti al Signore tre libri: quello dei giusti, quello dei malvagi, quello dei medi. I giusti sono destinati alla vita, i malvagi alla morte, mentre il giudizio dei medi viene sospeso fino a *Kippur*. Poiché nessuno può considerarsi un giusto completo e neppure come un malvagio perché questo porterebbe a rinunciare alla salvezza, è necessario considerarsi come dei medi e comportarsi di conseguenza, pentendosi per ciò che di male è stato fatto e proponendosi di migliorarsi nel futuro. La decisione viene presa a *Rosh ha-Shanah*, ma il giudizio viene sigillato dieci giorni dopo, ovvero a conclusione del Giorno dell'Espiazione (*Yom Kippur*, vedi oltre). Per tale ragione il periodo che va dall'inizio di *Rosh ha-Shanah* alla conclusione di *Yom Kippur* è noto come i «Dieci giorni penitenziali» (*'Aseret Yemè Teshuvah*) o anche i «Giorni terribili» (*yamim noraim*). Ogni persona, in questi giorni, ha la possibilità di sovvertire il decreto di Dio tramite il pentimento, la preghiera e la *śedaqah* (lett. «giustizia»: ossia il precetto di provvedere alle necessità dei poveri con denaro, cibo, vestiti e qualsiasi cosa che possa essere di sostentamento. Nell'ottica ebraica non è considerata carità, ma un atto di giustizia).

Secondo un uso particolarmente diffuso, durante la cena della prima sera, s'intinge nel miele una fettina di mela e la si mangia pronunciando la seguente formula di augurio: «Sia tua volontà, Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri, garantirci un anno buono e dolce». Esistono poi varie altre tradizioni riguardanti i cibi consumati e le richieste fatte per un buon anno durante i pasti di *Rosh ha-Shanah*.

In sinagoga, la mattina del primo giorno viene letto l'episodio della nascita di Isacco (Gen 21), mentre il secondo giorno la lettura della Torah è costituita dal racconto della «legatura di Isacco» (Gen 22).

Vi è anche una particolare usanza, chiamata *Tashlikh*, che consiste nel recarsi davanti a uno specchio d'acqua, a un fiume o in riva al mare, recitando versetti biblici e preghiere, a simboleggiare che i propri peccati vengono gettati nell'acqua (di qui il nome *Tashlikh*, dal verbo *sh-l-kh* - «gettare»). Tale tradizione è fondata su Michea 7,19b, dove, rivolgendosi a Dio, il profeta dice: «Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati».

Shavuot (Pentecoste)

La festa di Pentecoste, in ebraico *Hag Shavuot* «Festa delle Settimane» (Es 34,22; Dt 16,10), è la seconda delle cosiddette feste di pellegrinaggio (*regalim*). Ricorre il 6 (e, nella Diaspora, anche il 7) del mese di *Sivan* (maggio/giugno).

È nota pure come «Festa della Mietitura» (*Hag ha-Qašir*: Es 23,16) e «Giorno delle

46 Vi è un trattato della *Mishnah* denominato *Rosh ha-Shanah*. Il testo si occupa della santificazione della luna nuova (*Qiddush ha-Hodesh*), dei messaggeri inviati per annunciare la santificazione della luna nuova e delle norme che regolano il suono dello *shofar* a *Rosh ha-Shanah*. Il trattato ha quattro capitoli, sviluppati nella *Ghemarà* sia nel *Talmud* Babilonese che nel *Talmud* di Gerusalemme.

47 Gli insegnamenti talmudici sostengono che in quel giorno tutto il genere umano – e non solo Israele - viene giudicato per il suo destino nell'anno venturo.

Primizie» (*Yom ha-Bikkurim*: Nm 28,26). Nella letteratura rabbinica (*Hagigah* 2,4) riceve altresì il nome ‘*Ašeret*, che significa «Assemblea [di chiusura]». Ciò sembrerebbe suggerire che i rabbini abbiano inteso Pentecoste come un’appendice della Pasqua, così come c’è un giorno di festa aggiuntivo della Festa delle Capanne⁴⁸. Furono gli ebrei di lingua greca del I secolo d.C. che invece attribuirono alla festa il nome «Pentecoste» (*Pentekosté*)⁴⁹, come attestato in Tb 2,1 e 2Mac 12,32, in Filone d’Alessandria, nel Nuovo Testamento e negli scritti di Giuseppe Flavio.

Nel Libro del Levitico viene data l’indicazione per il cosiddetto «Conteggio del Covone» (*Sefirat ha-Omer*): «Dal giorno dopo il sabato, cioè dal giorno in cui avrete portato il covone per il rito di elevazione, conterete sette settimane complete. Conterete cinquanta giorni fino all’indomani del settimo sabato e offrirte al Signore una nuova oblazione» (Lv 23,15-16). La *Torah* prescrive un periodo di sette settimane tra l’offerta del primo covone, da eseguire al Tempio il giorno successivo alla Pasqua, e una seconda offerta da eseguire a Pentecoste, ovvero il cinquantesimo giorno.

L’interpretazione del termine «sabato» (*shabbat*) in Lv 23,15, all’epoca del Secondo Tempio è stata oggetto di dispute soprattutto fra i sadducei e i farisei. I sadducei (e più tardi anche i caraiti) ritenevano che con il termine «sabato» si dovesse intendere il sabato dopo la Pasqua; pertanto nel loro calendario Pentecoste ricorreva sempre il primo giorno della settimana (domenica). Dal canto loro i farisei, rifacendosi alla *Torah* orale, sostenevano invece che il testo si riferisse al primo giorno della Pasqua, recependo la parola «sabato» nel suo senso generico di giorno di riposo. L’interpretazione che si è affermata è quella farisaica, pertanto il «Conteggio del Covone» comincia la sera del secondo giorno di Pasqua.

Le offerte previste per Pentecoste erano due pani per il cosiddetto «rito di elevazione» (Lv 23,17) e le «primizie» (*bikkurim*) dei frutti della terra: «Il meglio delle primizie del tuo suolo lo porterai alla casa del Signore, tuo Dio» (Es 23,19)⁵⁰.

La Pentecoste nel periodo post-biblico

Mentre le altre due feste di pellegrinaggio (Pasqua e Festa delle Capanne), assunsero già nell’Antico Testamento un carattere storico-salvifico nel momento in cui furono collegate agli eventi dell’Esodo, per la Pentecoste questo passaggio avvenne solo in

48 L’ottavo giorno della Festa delle Capanne, ovvero il giorno aggiuntivo di chiusura della festa, prende il nome di *Shemini Ašeret* - «Ottavo [giorno dell’]Assemblea».

49 Il termine *pentekosté* significa «cinquantesimo» e sottintende la parola *hēméra* «giorno». Dunque si tratta del «cinquantesimo giorno».

50 Nel trattato *Bikkurim* della *Mishnah*, il terzo capitolo descrive in maniera dettagliata il cerimoniale seguito dal popolo quando portava i primi frutti al Tempio nella ricorrenza di Pentecoste: «Coloro che vivevano vicino a [Gerusalemme] portavano fichi e uva fresca, mentre quelli che vivevano lontano portavano fichi secchi e uvetta. [...] Il flauto suonava davanti a loro fino a quando non si avvicinavano a Gerusalemme. Quando erano ormai prossimi a Gerusalemme, mandavano messaggeri davanti a loro e adornavano le loro primizie (*bikkurim*). [...] I governatori, i capi e i tesoriere [del Tempio] uscivano per salutarli [...]. Tutti gli artigiani abili di Gerusalemme si alzavano davanti a loro e li salutavano dicendo: “Fratelli nostri, uomini di questo o quel posto, vi diamo il benvenuto in pace”. Il flauto suonava davanti a loro, fino a quando non raggiungevano il Monte del Tempio. Quando raggiungevano il Monte del Tempio, [...] i leviti cantavano il canto: “Ti esalterò, Signore, perché mi hai risollevato, non hai permesso ai miei nemici di gioire su di me” (Sal 30,2)». *Bikkurim* 3,3-4

epoca rabbinica, quando la festa, pur conservando il suo carattere agricolo, divenne la festa del dono della Torah sul Monte Sinai. Il testo chiave per questo nuovo significato è Es 19,1: «Al terzo mese dall'uscita degli Israeliti dalla terra d'Egitto, nello stesso giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai». L'esegesi rabbinica ha inteso il «terzo mese» come il mese di *Sivan*, ritenendo che la teofania sul Sinai sia avvenuta nel giorno in cui si celebra la Pentecoste. In tal modo i Saggi hanno stabilito un ulteriore legame tra Pasqua e Pentecoste: se nel momento dell'uscita dall'Egitto (Pasqua) ci fu la promessa di matrimonio, con il dono della *Torah* sul Sinai avvenne lo sposalizio tra Dio e il suo popolo. Dunque, il processo di liberazione iniziato con l'Esodo raggiunge il suo compimento con il dono della *Torah*, che si ricorda durante la Pentecoste.

Il primo riferimento esplicito al nuovo significato della festa è nel trattato *Pesaḥim* del Talmud Babilonese: «Il rabbino Eleazar disse: Tutti concordano riguardo ad *Ašeret*, la festa di *Shavuot* [...] che è una *mišwah* mangiare, bere e gioire quel giorno. Qual è la ragione? È il giorno in cui è stata data la *Torah*, e si deve celebrare il fatto che la *Torah* è stata data al popolo ebraico» (*Pesaḥim* 68b).

A differenza della Pasqua e della Festa delle Capanne, la festa di Pentecoste ha poche caratteristiche rituali proprie e quelle poche sono piuttosto tardive. Gli aspetti legati al raccolto, e dunque al carattere agricolo della festa, hanno perso di significato con la distruzione del Tempio, né vi sono riti risalenti al culto del Santuario connessi al dono della *Torah*, poiché questo motivo, come già evidenziato, è post-biblico.

La vigilia di Pentecoste, la preghiera serale inizia quando è ormai buio, per assicurarsi che la festa cominci esattamente dopo il completamento delle sette settimane richieste dal precetto biblico (cf Lv 23,15-16). Nella preghiera mattutina si recita l'*Hallel* (Sal 113-118). Nel corso della festa si legge poi il «Rotolo di Rut» (*Megillat Rut*), poiché gli eventi in esso narrati avvengono al momento della «mietitura dell'orzo e del frumento» (Rt 2,23); inoltre il racconto della conversione di Rut alla fede israelitica ben si addice alla festa che commemora il dono della *Torah*; infine, nella lealtà di Rut è ravvisabile il modello della lealtà richiesta ad Israele nei confronti della *Torah*.

La sezione della *Torah* letta in sinagoga il primo giorno è il racconto della teofania del Sinai (Es 19-20), che include il Decalogo.

La lettura profetica (*haftarah*) per il primo giorno è la visione di Ezechiele (capp. 1-2), che idealmente rimanda alla teofania del Monte Sinai. Nel secondo giorno della festa, esclusivo della Diaspora, la lettura profetica è tratta dal Libro di Abacuc (cap. 3), che descrive ancora una volta una teofania.

Nel XVI secolo, i cabalisti di Safed istituirono l'usanza di rimanere svegli l'intera notte di Pentecoste per studiare i testi sacri⁵¹. Non è difficile cogliere il significato di tale veglia: nella festa dedicata al dono della *Torah*, ogni ebreo si nutre dell'intero tesoro della tradizione, che comprende *Torah* scritta e *Torah* orale.

51 I cabalisti redassero un vero e proprio lezionario chiamato *Tikkun Leil Shavuot* («Riparazione della Notte di Pentecoste»). Esso è suddiviso in 13 parti e raccoglie in forma antologica passi tratti da tutti i libri biblici e dai 63 trattati della *Mishnah*, nonché il primo capitolo del *Sefer Yeširah* («Libro della Formazione»), i 613 precetti e porzioni del *Sefer ha-Zohar* («Libro dello Splendore»).

È consuetudine inoltre adornare la sinagoga con piante e fiori, perché, secondo la tradizione, il Sinai era una montagna verde. In questo modo si rievoca anche l'antico sfondo agricolo della festa.

Un'usanza molto antica è quella di mangiare pietanze a base di latte (e suoi derivati) e di miele il giorno di Pentecoste. «I precetti del Signore sono retti, fanno gioire il cuore [...]» – leggiamo nel Salmo 19 – «[...] più dolci del miele e di un favo stillante» (Sal 19,9.11). La tradizione per di più paragona la *Torah* al latte e al miele che rendono dolce il palato della sposa del Cantico: «Le tue labbra stillano nettare, o sposa, c'è miele e latte sotto la tua lingua» (Ct 4,11a). Inoltre il latte è il simbolo del «nutrimento spirituale» che la *Torah* offre all'anima umana, così come il latte materno nutre e sostiene il lattante. Infine, il valore numerico della parola ebraica per latte (*halav*) è quaranta, che è il numero dei giorni trascorsi da Mosè sul Monte Sinai per ricevere le istruzioni su tutta la *Torah*.

La Pentecoste biblica nel Nuovo Testamento

La discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli, secondo il racconto di Luca, avviene nel giorno della Pentecoste ebraica: «Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo» (At 2,1). Si potrebbe ipotizzare che Luca, nel collocare l'evento nel contesto della festa di Pentecoste, sia stato influenzato dal nuovo significato della festa, che si andava ormai affermando come memoria della consegna della *Torah*. Dunque, come al passaggio pasquale del Mar Rosso segue il dono dell'alleanza del Sinai e del dono della *Torah*, così «al passaggio pasquale di Cristo dalla morte alla vita segue il dono dello Spirito, dono della nuova alleanza»⁵². E se mediante il dono della *Torah* i figli di Israele divengono popolo, mediante il dono dello Spirito, i discepoli di Gesù divengono Chiesa.

Vi sono altre due menzioni della festa di Pentecoste nel Nuovo Testamento: At 20,16; 1 Cor 16,8, in entrambi i casi riferite all'attività dell'apostolo Paolo. In At 20,16 si dichiara che egli «aveva deciso di passare al largo di Efeso, per evitare di subire ritardi nella provincia d'Asia: gli premeva essere a Gerusalemme, se possibile, per il giorno della Pentecoste». Tale informazione attesta che Paolo, come tutti i cristiani provenienti dal giudaismo, ha continuato a celebrare regolarmente Pentecoste e tutte le altre feste giudaiche.

***Sukkot* (Festa delle Capanne)**

Una delle tre ricorrenze indicate nella Bibbia come «feste di pellegrinaggio» (*regalim*) è *Sukkot*, la Festa delle Capanne⁵³, che inizia il 15 di *Tishri* (5 giorni dopo *Yom Kippur*) e dura sette giorni. Il suo nome rievoca le tende nelle quali gli israeliti dimorarono nel deserto⁵⁴. Ma è nota anche come «La festa del raccolto» (Es 23,16; 34,22), dal momento che cade durante la stagione autunnale, quando sono ormai conclusi

52 G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, 129.

53 «Tre volte all'anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che egli avrà scelto: nella festa degli Azzimi, nella festa delle Settimane e nella festa delle Capanne» (Dt 16,16).

54 «Dimorerete in capanne per sette giorni; tutti i cittadini d'Israele dimoreranno in capanne, perché le vostre generazioni sappiano che io ho fatto dimorare in capanne gli Israeliti, quando li ho condotti fuori dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 23,42-43).

tutti i raccolti ed è già terminata anche la vendemmia; motivo per cui è la più gioiosa delle feste⁵⁵. Un altro appellativo che le viene attribuito nella Scrittura è «La festa del Signore» (Lv 23,39; Gdc 21,19) e infine anche semplicemente «La festa» - *he-Hag* (1Re 8,2; Ez 45,25; ecc.)⁵⁶, ovvero la festa per eccellenza. Probabilmente è per questa ragione che il profeta Zaccaria, in un oracolo messianico, estende a tutte le nazioni la gioia di Sukkot e afferma: «Allora i superstiti, fra tutte le nazioni che avranno combattuto contro Gerusalemme, vi andranno ogni anno per adorare il re, il Signore degli eserciti, e per celebrare la festa delle Capanne» (Zc 14,16).

Nel Libro del Levitico (23,39-43), fra i dettagli della festa, vengono menzionate due osservanze speciali: il popolo dovrà dimorare in capanne (*sukkot*) per sette giorni e, il primo giorno, prendere «frutti degli alberi migliori, rami di palma, rami con dense foglie e salici di torrente» per gioire «davanti al Signore [...] per sette giorni». La tradizione orale confluita nel trattato *Sukkah*⁵⁷ della *Mishnah* determina con più precisione gli elementi vegetali di cui si parla in Lv 23,40, identificando i «frutti degli alberi migliori» con il cedro e i «rami con dense foglie» con il mirto. Le cosiddette «quattro specie» (*arbaah minîm*) di *Sukkot* sono allora: cedro (*etrog*), palma (*lulav*), mirto (*hadassim*), salice (*aravot*)⁵⁸. Le quattro specie vengono tenute in mano (il cedro con la mano sinistra e le altre tre specie, legate insieme, con la mano destra) e agitate in direzione dei quattro punti cardinali, sopra e sotto di sé, per scacciare il male e riconoscere Dio come governatore del mondo intero. L'agitazione delle quattro specie viene compiuta nel servizio sinagogale, durante il canto dell'*Hallel* (Sal 113-118). A conclusione della preghiera comune, dall'Arca Santa viene prelevato un rotolo e i fedeli presenti compiono una processione intorno alla *bimah*⁵⁹ a ricordo delle processioni che in occasione di *Sukkot* si svolgevano intorno all'altare del Tempio. Durante la processione, viene cantillata la preghiera chiamata *Hoshanah* («Salva, per favore!»)⁶⁰ e si invoca un buon raccolto per l'anno successivo. Il settimo giorno di *Sukkot*, noto come *Hoshanah Rabbah* - «Il grande Osanna», si compiono sette giri intorno alla *bimah* dopo di che i rami di salice vengono battuti a terra. Vi è inoltre la consuetudine di trascorrere la notte di *Hoshanah Rabbah* in preghiera e studio, in particolare del Libro del Deuteronomio.

Ogni famiglia e congregazione costruisce inoltre la propria capanna (*sukkah*)⁶¹, dota-

55 In Dt 16,14-15 leggiamo: «Gioirai in questa tua festa [...] nel luogo che avrà scelto il Signore, perché il Signore, tuo Dio, ti benedirà in tutto il tuo raccolto e in tutto il lavoro delle tue mani, e tu sarai pienamente felice». Nella liturgia sinagogale viene indicata come «il tempo della nostra gioia» (*zeman simhatenu*).

56 Anche l'evangelista Giovanni, che menziona la Festa delle Capanne nel suo vangelo, in diversi casi la chiama semplicemente «la festa» (Gv 7,8.10.11.14.37).

57 Del trattato, che nei suoi cinque capitoli descrive nei dettagli la festa, vi è anche la *ghemara* nel Talmud di Gerusalemme e nel Talmud Babilonese e una ripresa nella *Toseftà*.

58 Il *lulav* dà anche il nome alle tre specie legate insieme.

59 La piattaforma rialzata da cui vengono proclamate le letture bibliche e viene condotta la preghiera comune.

60 Si tratta della stessa invocazione che fa parte del *Sanctus* nella celebrazione eucaristica cristiana, che viene tradotta in italiano con la parola «Osanna!».

61 È consuetudine costruire una *sukkah* in uno spazio adiacente alla sinagoga a beneficio di tutti coloro che non hanno una *sukkah* propria.

ta di almeno tre pareti (di qualsiasi materiale) e coperta con foglie o paglia, in modo che la copertura non sia così spessa da impedire ad una eventuale pioggia forte di penetrare. Il precetto prevede che la *sukkah* venga costruita sotto il cielo aperto e non sotto un albero o all'interno di una casa.

Nei sette giorni della festa i pasti vengono consumati nella *sukkah* e, eccetto nel caso di condizioni atmosferiche avverse, vi si deve anche dimorare. In tal modo si ricorda la natura transitoria dei possessi materiali e la necessità di riporre la propria incondizionata fiducia in Dio.

Una tradizione che ha origine nella scuola cabalistica di Luria nel XVI secolo, ritiene che la *sukkah* venga visitata, in ciascuno dei sette giorni, da uno dei principali personaggi della storia biblica: Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne, Giuseppe e Davide. È dunque tradizione diffusa recitare una formula di benvenuto a questi «ospiti» (in aramaico *ushpizin*) come se visitassero realmente la *sukkah*.

La *Mishnah* (*Sukkah* 4,9) menziona una speciale cerimonia di «libagione dell'acqua» che aveva luogo, prima della distruzione del Tempio, durante i sette giorni di *Sukkot*: veniva attinta acqua dalla piscina di Siloe e portata processionalmente all'altare del Tempio. Il rito era accompagnato dal suono della tromba. In quell'occasione venivano innalzati, nel «Cortile delle donne», anche quattro enormi candelabri d'oro, che emanavano così tanta luce che «non vi era un solo cortile a Gerusalemme che non venisse illuminato dalla luce della *Bet ha-Shoevah*⁶²» (*Sukkah* 5,3). Il carattere gioioso della festa era espresso anche dalla danza e dal canto che accompagnava il rito: «Uomini pii e dalle buone azioni erano soliti danzare [...] con torce accese in mano e cantavano canzoni e lodi. E i leviti con innumerevoli arpe, lire, cembali e trombe e altri strumenti musicali si fermavano sui quindici gradini che scendevano dal Cortile d'Israele al Cortile delle Donne, corrispondenti ai quindici canti delle ascensioni⁶³» (*Sukkah* 5,4). La gioia era tale che la *Mishnah* afferma che «chiunque non avesse visto la *Simhat Bet ha-Shoevah*⁶⁴, non aveva mai assistito ad una vera gioia nella sua vita» (*Sukkah* 5,1). Oggi, sebbene non vi sia più il rito della libagione dell'acqua, questo evento viene ricordato tramite raduni chiamati appunto *Simhat Bet ha-Shoevah* caratterizzati da musica, balli e lautì rinfreschi consumati nella *sukkah*. Si esprime in questo modo tutto il carattere gioioso della festa.

***Shemini Ašeret* (Ottavo [giorno] dell'assemblea) e *Simhat Torah* (La gioia della Torah)**

Dopo i sette giorni della festa di *Sukkot*, il 22 di Tishrì si celebra *Shemini Ašeret* - «Ottavo (giorno) dell'assemblea», che la letteratura talmudica considera una festività a se stante. È giorno di riposo e di sacra assemblea, come comandato in Nm 29,35: «L'ottavo giorno terrete una riunione sacra; non farete alcun lavoro servile». In questo giorno, insieme ad altre preghiere, viene elevata a Dio una preghiera speciale per la pioggia (*Tefillat ha-gheshem*). Se non vi è stato un sabato intermedio della festa, in questo ottavo giorno viene letto il Libro del Qohelet.

62 «Luogo in cui si attinge (acqua)».

63 I Salmi 120-134.

64 «La gioia del luogo in cui si attinge (acqua)».

In Terra d'Israele il giorno di *Shemini Ašeret* coincide con la festa di *Simḥat Torah* - «La gioia della Torah»⁶⁵, che nella Diaspora si celebra invece il secondo giorno di *Shemini Ašeret*, il 23 di Tishri. In questa festa viene completata la lettura annuale della Torah e viene iniziata la lettura del nuovo ciclo. La persona che ha l'onore di essere chiamata per la lettura dell'ultima porzione della Torah è conosciuta come «lo sposo della Torah» (*Hatan Torah*), mentre il lettore della prima porzione del nuovo ciclo assume il nome di «sposo della Genesi» (*Hatan Bereshit*). Durante questa festa, i rotoli vengono prelevati dall'Arca e portati in processione attorno alla sinagoga mentre vengono cantati inni di lode. In molte comunità vi è l'usanza di ballare con i rotoli.

La Festa delle Capanne nel Vangelo di Giovanni

Come già accennato, nel quarto vangelo, vi è la menzione di questa festa. Gli esegeti ritengono che Giovanni abbia ripreso due dei simboli della festa, ovvero l'acqua e la luce, per rileggerli in chiave cristologica.

Nell'immagine dell'acqua, con la quale veniva irrorato l'altare, vi è un evidente richiamo alla visione messianica di Ez 47,1-12, in cui l'acqua sgorga dal Tempio per fecondare il deserto e tutta la terra al suo passaggio⁶⁶. Gesù riprende l'immagine dell'acqua che porta vita e «nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa [...], ritto in piedi, gridò: “Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva”» (Gv 7,37-38a). Subito dopo l'evangelista identifica quell'acqua viva con lo Spirito: «Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (v. 38b).

Il giorno dopo, Gesù afferma: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12). Dicendo che è «la luce del mondo», egli si identifica con la luce piena promessa a Israele per il giorno del Messia, di cui la luce dei grandi lampadari di *Sukkot* e la processione con le fiaccole sono il simbolo⁶⁷.

Tu Bi-Shvat (Quindici di Shevat)

La festa denominata *Tu Bi-Shvat* prende il nome dalla data in cui ricorre; la particella iniziale «Tu» è infatti composta dalle lettere ebraiche *teth* e *waw*, il cui valore numerico complessivo è di 15. Dunque *Tu Bi-Shvat* significa 15 del mese di Shevat (gennaio/febbraio).

Si tratta di una festa minore, stabilita dai rabbini per celebrare il «capodanno degli alberi», in ebraico *Rosh ha-Shanah lailano*⁶⁸. La data è stata scelta perché la mag-

65 È una festa che nasce nel periodo post-talmudico.

66 «Sottintende l'idea, spesso attestata, che Gerusalemme con il suo santo monte è il centro (l'ombelico) del mondo e fonte di benedizione per tutti i popoli». R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento ai capp. 5-12*, vol. 2, Paideia, Brescia 1977, 291.

67 Cf X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2007, 566.

68 Nel trattato *Rosh ha-Shanah* (1,1) della *Mishnah* leggiamo: «Ci sono quattro capodanni: il primo di Nisan è il capodanno dei re e delle feste. Il primo di Elul è il capodanno della decima del bestiame. [...] Il primo di Tishri è il capodanno per gli anni, per gli anni sabbatici e gli anni giubilari, per la semina e per (la decima delle) verdure. Il primo di Shevat è il capodanno degli alberi, se-

gior parte della pioggia annuale in Terra d'Israele cade prima di questa ricorrenza; di conseguenza i frutti di quegli alberi che fioriscono dopo sono considerati appartenenti al nuovo anno per quanto attiene al computo biblico della decima (Dt 14,22-29) e alla cosiddetta «circoncisione» degli alberi (*'orlah*): «Quando sarete entrati nella terra e vi avrete piantato ogni sorta di alberi da frutto, ne considererete i frutti come non circoncisi; per tre anni saranno per voi come non circoncisi (*'arelim*): non se ne dovrà mangiare. Nel quarto anno tutti i loro frutti saranno consacrati al Signore, come dono festivo. Nel quinto anno mangerete il frutto di quegli alberi; così essi continueranno a produrre per voi. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 19,23-25). È necessaria quindi una data di apertura e di chiusura dell'anno degli alberi per poterne definire l'età e quindi applicarvi le norme stabilite.

Nella Diaspora, *Tu Bi-Shvat* ha perso il suo significato legale e agricolo, ma è considerato un giorno festivo, in cui non si recitano le preghiere penitenziali.

Vi è la consuetudine di mangiare 15 diversi tipi di frutta in questa ricorrenza, con preferenza per le cosiddette «sette specie» con le quali è stata benedetta la terra d'Israele: il grano e l'orzo, l'uva, i fichi, le melagrane, le olive e i datteri (Dt 8,8).

Per influenza dei cabalisti di Safed del XVI secolo, la liturgia e le varie usanze sefardite per questa festa furono ampliate: furono composte speciali poesie cantate (*piyyutim*) e un *seder*, modellato su quello di *Pesah* (vedi sopra), in cui si mangia frutta e si bevono quattro calici di vino.

Con la fondazione dei primi insediamenti agricoli in Terra d'Israele, a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, il «capodanno degli alberi» ha riacquisito il suo significato eminentemente agricolo. Attualmente, in Israele a *Tu bi-Shvat* le scolaresche celebrano la festa con canti e svolgono delle cerimonie in cui vengono piantati degli alberi. L'atto di piantare è tenuto in così grande considerazione che una massima rabbinica afferma che se vedessimo arrivare il Messia mentre stiamo piantando un albero, dovremmo finire ciò che stiamo facendo prima di andargli incontro.

***Yom Kippur* (Giorno dell'Espiazione)**

Lo *Yom Kippur* - «Giorno dell'Espiazione» - è il giorno più santo del calendario ebraico e costituisce il culmine del periodo penitenziale iniziato a *Rosh ha-Shanah* («Capodanno»). A conclusione di *Yom Kippur* il giudizio di Dio emesso a *Rosh ha-Shanah* viene sigillato. È prescritto dalla Torah per il 10 di *Tishri*⁶⁹: «Il decimo giorno di questo settimo mese sarà il giorno dell'espiazione. [...] Sarà per voi un sabato di assoluto riposo⁷⁰ e dovrete umiliarvi: il nono giorno del mese, dalla sera alla sera seguente, farete il vostro riposo del sabato» (Lev 23,27.32). Ci si astiene dunque da qualsiasi lavoro vietato nel Sabato.

All'epoca del Primo e del Secondo Tempio, venivano compiuti particolari riti di espia-

condo le parole della scuola di Shammai. La scuola di Hillel dice: il quindicesimo di quel mese». Anche in questo caso la *halakhah* ha assunto la posizione di Hillel.

69 Il Giorno dell'Espiazione è l'unica ricorrenza del calendario delle feste che non ha un secondo giorno nella Diaspora. Ciò è dovuto all'estrema difficoltà di sostenere un digiuno per due giorni consecutivi.

70 L'espressione tradotta qui con «sabato di assoluto riposo», in ebraico è *shabbat shabbaton*, che esprime una sorta di superlativo che si potrebbe tradurre con «sabato del sabato».

zione e purificazione, descritti in Lev 16 e nel trattato *Yoma* della *Mishnah*. Il sommo sacerdote entrava nel Santo dei Santi nel Tempio, dove nessun'altra persona poteva entrare pena la morte, per compiere il rito di espiazione per i peccati d'Israele.

L'essenza e le ragioni di questo giorno solenne sono espresse da Lev 16,30: «Poiché in quel giorno si compirà il rito espiatorio per voi, al fine di purificarvi da tutti i vostri peccati. Sarete purificati davanti al Signore».

Dopo la distruzione del Tempio (70 d.C.), l'aspetto penitenziale divenne la caratteristica principale del Giorno dell'Espiazione.

La *Mishnah*, che riserva l'intero trattato *Yomà* a *Yom Kippur*, descrive una serie di divieti prescritti per questo giorno santo: mangiare, bere, lavare o ungere il corpo, indossare scarpe di cuoio e avere rapporti coniugali⁷¹. Nessun tipo di cibo o di bevanda viene assunto pertanto dal tramonto del nono giorno di Tishri fino alla sera del decimo. Si applica in tal modo la prescrizione riportata in Lev 16,29 che però parla genericamente di umiliazione/afflizione dell'anima: «Nel settimo mese, nel decimo giorno del mese, vi umilierete (lett. "umilierete le vostre anime")». È la tradizione orale che interpreta questa umiliazione come ingiunzione del precetto del digiuno, oltre che dei divieti sopra menzionati⁷².

Quello di *Yom Kippur* è l'unico digiuno che si deve osservare anche se ricorre di Sabato.

Nell'insegnamento talmudico, *Yom Kippur* comporta l'espiazione per i peccati che riguardano il rapporto fra uomo e Dio, mentre per offese contro altri esseri umani, tranne nei casi in cui chi ha offeso sia stato perdonato, non comporta espiazione. Per tale ragione, è consuetudine che ci si chieda vicendevolmente perdono il giorno prima del digiuno.

Il bianco, colore della purezza e della misericordia, è il colore che contraddistingue *Yom Kippur*: dai rivestimenti dei rotoli della Torah e dell'Arca Santa (armadio dei rotoli) agli abiti indossati dagli uomini presso alcuni gruppi.

Le preghiere per il Giorno dell'Espiazione iniziano la sera con *Kol Nidre*⁷³ («tutti i voti»), preghiera in cui si annullano i voti e i giuramenti personali che verranno compiuti inconsapevolmente o in modo avventato nel corso dell'anno⁷⁴.

L'elemento caratterizzante di questo giorno è la confessione dei peccati, chiamata in ebraico *widui*, che viene pronunciata in tutto dieci volte durante l'arco della festa, oltre che il pomeriggio della vigilia. Nel servizio aggiuntivo (*musaf*) di questo giorno solenne vi è altresì il ricordo del servizio del Tempio a *Yom Kippur*. E nel momento in cui si racconta come il sommo sacerdote, in questa ricorrenza, pronunciasse il nome ineffabile di Dio (Y-H-W-H), i membri della comunità si inginocchiano e si prostrano⁷⁵.

71 Cf. *Yoma* 8,1.

72 Altri passi nelle Scritture parlano esplicitamente di affliggere l'anima con il digiuno. Leggiamo ad esempio in Sal 35,13: «Ma io [...] vestivo di sacco, mi affliggevo col digiuno, la mia preghiera riecheggiava nel mio petto».

73 Nel rito italiano *Kol nedarim*.

74 Tale dichiarazione venne introdotta come mezzo per scoraggiare questi voti e non incorrere nell'infedeltà ad una promessa fatta a Dio.

75 È l'unica occasione in cui ci si prostra in sinagoga.

Durante tutto il giorno vengono anche pronunciati poemi religiosi (*piyyutim*) composti nell'arco di molti secoli e suppliche di richiesta di perdono (*seliḥot*).

Nel servizio mattutino viene letto il capitolo 16 del Levitico, il cui argomento è il Giorno dell'Espiazione, e il capitolo 29 del libro dei Numeri, che tratta dei sacrifici aggiuntivi del Giorno dell'Espiazione. La *haftarah* è Is 57,15 – 58,14, in cui il profeta descrive il digiuno ideale.

Durante il servizio pomeridiano tre uomini sono chiamati alla lettura di Lv 18, che tratta i divieti di incesto (e che è una continuazione della lettura mattutina della Torah secondo l'antica usanza che esiste ancora in Italia). La *haftarah* consiste nel Libro di Yonah/Giona e in Mic 7,18–20, il cui soggetto è il pentimento ideale e il suo effetto: Dio ha misericordia anche del più grande peccatore se sinceramente pentito.

Il giorno termina con la *Neilah* («chiusura»), un servizio particolare che ricorda che le porte del cielo, rimaste aperte tutto il giorno per accogliere la preghiera di pentimento, sono prossime alla chiusura. E a questo punto viene suonato lo *shofar*, ad annunciare la fine del digiuno.

Bibliografia

I. Grunfeld, *Lo shabbath: guida alla comprensione e all'osservanza del sabato*, Giuntina, Firenze 2000.

N. Negretti, *Il settimo giorno*, PIB, Roma 1973.

«Sabato», in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni. Ebraismo*, Vol. 6, Città Nuova Editrice, Roma 2003, pp. 618-620.

«Sabbat», in *Encyclopaedia Judaica* (Second Edition), vol. 17, Keter-Gale, Detroit 2007, pp. 616-622.

J.A. Soggin, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Claudiana, Torino 2000.

P. Stefani, *Gli ebrei*, Ed. Il Mulino, Bologna 2006.



La Circoncisione (*Berit milah*)

La circoncisione, in ebraico *berit milah* («patto di circoncisione») o anche semplicemente *milah*, consiste nella rimozione rituale del prepuzio, che ricopre l'organo maschile. Tale rito inserisce il nuovo nato nell'alleanza stabilita da Dio con Abramo: «Vi lascerete circoncidere la carne del vostro prepuzio e ciò sarà il segno dell'alleanza tra me e voi» (Gn 17,11). L'identità ebraica non dipende dalla circoncisione, in quanto ogni bambino nato da una madre ebrea è a sua volta ebreo.

Il rito è prescritto per l'ottavo giorno dalla nascita⁷⁶: «Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra voi ogni maschio di generazione in generazione» (Gn 17,12a). La circoncisione non è rinviata se l'ottavo giorno cade di *shabbat* o durante un'altra festività. Il rinvio è ammesso solo in caso di problemi di salute del bimbo.

Sebbene sia responsabilità del padre circoncidere suo figlio – come Abramo circoncise Ismaele prima e Isacco – è raro in pratica che un padre esegua l'operazione in prima persona. In genere egli si affida ad un circoncisore rituale specializzato, chiamato *mohel*.

Il momento preferito per il *berit milah* è il mattino, ad indicare la sollecitudine dei genitori ad ottemperare al precetto. Solitamente il rito si svolge in sinagoga o in casa.

Il rito si svolge nel seguente modo: il neonato viene accolto dai presenti salutandolo con la formula tratta dal Salmo 118: *Barukh ha-ba* - «Benedetto colui che viene». Il neonato viene poi affidato al *mohel*, il quale lo adagia per un momento sulla cosiddetta «sedia di Elia», dopo di che viene posto su un cuscino sulle ginocchia del *sandak* - «colui che mantiene». È in questa posizione che verrà eseguita la circoncisione.

Ad operazione compiuta, il padre recita la benedizione: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai ordinato di introdurre i nostri figli nel patto di Abramo, nostro padre». E i presenti rispondono: «Così come è entrato nel patto, possa egli entrare nella *Torah*, nel baldacchino nuziale (*huppah*) e nelle buone azioni». Con la coppa in mano, il *mohel* recita poi la benedizione sul vino, dandone una goccia al bambino. Segue una preghiera per la salute del bambino, che include l'annuncio del nome⁷⁷. Il tutto è conclu-

⁷⁶ Se un bambino, per qualsiasi motivo è stato circonciso prima dell'ottavo giorno o è nato già circonciso (cioè senza prepuzio), l'ottavo giorno deve comunque essere eseguita la cosiddetta *hattafat dam berit* - «versamento del sangue dell'alleanza», a condizione che sia un giorno feriale e il bambino sia in salute.

⁷⁷ La pratica di dare il nome al bambino durante il rito della circoncisione è un'antica usanza, come attestato ad esempio in Lc 1,59: «Otto giorni dopo vennero per circoncidere il bambino e volevano chiamarlo con il nome di suo padre, Zaccaria».

so da un pasto rituale, come segno di gioia e di festa.

La *milah* è anche uno dei requisiti necessari per la conversione all'ebraismo.

La cerimonia per l'imposizione del nome alle bambine non è regolata da un precetto, ma è stata praticata con grande gioia e in varie forme per secoli. La bambina viene nominata nella sinagoga in un giorno in cui viene letta la Torah - lunedì, giovedì e *shabbat* - in modo che il padre salendo per la lettura possa dichiarare il nome della piccola. Vi è anche chi svolge, in alternativa, una piccola cerimonia in casa chiamata *zeved ha-bat* (dono della figlia). Non vi è un tempo prestabilito ma generalmente ha luogo il prima possibile.

Il riscatto del primogenito (*pidyon ha-ben*)

Se il neonato maschio è primogenito di sua madre, a trentun giorni dalla nascita dovrà essere riscattato, come prescritto da una precisa disposizione biblica, legata al fatto che il Signore ha fatto morire i primogeniti d'Egitto, risparmiando i primogeniti d'Israele, che quindi appartengono al Signore: «Ogni essere che nasce per primo da ogni essere vivente, offerto al Signore, sia degli uomini sia degli animali, sarà tuo; però farai riscattare il primogenito dell'uomo e farai anche riscattare il primo nato dell'animale impuro. Il tuo riscatto, lo effettuerai dall'età di un mese, secondo la stima di cinque sicli d'argento, conformi al siclo del santuario, che è di venti gherà» (Nm 18,15-16; cf. Es 13,15).

Il rito del riscatto del primogenito, in ebraico *pidyon ha-ben* - «riscatto del figlio», prevede che il padre si presenti di fronte a un *kohen* - «sacerdote», portando cinque monete d'argento e dichiarando che né lui né sua moglie appartengono alla classe sacerdotale, che sua moglie ha dato alla luce il suo primogenito e che egli è lì per consegnare il bambino al *kohen* in base a quanto prescritto. Il *kohen* quindi gli chiede se desidera riscattare il figlio; il padre risponde affermativamente, e si concorda che il prezzo del riscatto è rappresentato dalle cinque monete d'argento. Il *kohen* pronuncia la benedizione sacerdotale: «Ti benedica il Signore e ti custodisca. Il Signore faccia risplendere per te il suo volto e ti faccia grazia. Il Signore rivolga a te il suo volto e ti conceda pace» (Nm 6,24-26).

Dopo il rito, il *kohen* restituisce il denaro, che di solito viene devoluto in beneficenza.

La maturità (*Bar mišwah* e *Bat mišwah*)

Un maschio raggiunge la maggiore età religiosa, divenendo appunto *bar mišwah* - «figlio del precetto», nel giorno del suo tredicesimo compleanno. Una femmina, invece, diviene *bat mišwah*, «figlia del precetto», nel giorno del suo dodicesimo compleanno. Il computo degli anni avviene secondo il calendario ebraico. Da questo momento in poi un ebreo è obbligato ad adempiere tutti i precetti ed è responsabile della loro osservanza.

La *Mishnah* parla di cinque stadi di maturità per l'uomo, indicando i tredici anni come gli anni adatti per l'osservanza dei precetti - *mišwot* (*Avot* 5,21).

La letteratura midrashica fornisce molti riferimenti per l'età di tredici anni come il

punto di svolta nella vita di un giovane; ad esempio, Abramo rifiutò gli idoli di suo padre a questa età (*Pirqè de Rabbi Eliezer*, 26).

Bar mišwah

La chiamata alla lettura della Torah in sinagoga è un momento fondamentale nel raggiungimento della maturità di un ragazzo. Egli, pertanto, viene chiamato a leggere nella prima occasione di lettura pubblica della Torah, solitamente il Sabato dopo il suo tredicesimo compleanno. Questa è la prima dimostrazione pubblica del suo nuovo ruolo di membro a pieno titolo della comunità e, da diversi secoli⁷⁸, è proprio a questa occasione che solitamente si riferisce il termine *bar mišwah*. Quando, quello stesso giorno, anche il padre del ragazzo è chiamato per la lettura di una porzione della Torah, recita la seguente benedizione: «Benedetto colui che ora mi ha liberato dalla responsabilità di costui»⁷⁹.

Spesso il rabbino tiene un sermone speciale, sottolineando le nuove responsabilità e i privilegi del ragazzo. In molte sinagoghe, il rabbino termina il suo sermone invocando la Benedizione sacerdotale o altra benedizione, e il ragazzo del *bar mišwah* riceve un dono dalla congregazione. A seconda della preparazione e dell'abilità, oltre che delle usanze locali, il ragazzo può essere invitato a officiare in parte o in tutto la funzione. Dopo il servizio, si tiene spesso un rinfresco, durante il quale il ragazzo spesso pronuncia una *derashah*, discorso basato sui testi della Torah scritta e orale. Tale discorso è anche l'occasione per il ragazzo di ringraziare i suoi genitori per il loro amore e la loro cura, e gli ospiti per la loro partecipazione alla celebrazione.

Il principale cambiamento rituale che avviene subito per un ragazzo che raggiunge il *bar mišwah* è che d'ora in poi gli viene richiesto di indossare i *tefillin* - «filatteri» per la preghiera del mattino e il *tallit*, lo scialle della preghiera⁸⁰. Inoltre, egli potrà far parte del cosiddetto *minyān*, ossia il numero legale minimo di dieci uomini richiesto per la preghiera comunitaria.

Bat mišwah

Il termine *bat mišwah* - «figlia del precetto» ricorre una sola volta nel Talmud (*Bava Kamma* 15a), in riferimento al momento in cui una ragazza diventa soggetta agli obblighi della Torah incombenti sugli adulti. La *Mishnah*, in *Niddah* 5,6, stabilisce che i voti di una ragazza che ha dodici anni e un giorno sono considerati validi, così come i voti di un ragazzo che ha tredici anni e un giorno.

Prima dell'era moderna questo cambiamento nello *status* di una donna era raramente celebrato in un contesto comunitario. Solo nel XIX secolo arrivano indicazioni di cerimonia o riconoscimento pubblico, che include una benedizione privata, l'*aliyah* - «salita» del padre per la lettura della Torah, il sermone di un rabbino.

78 Il primo riferimento a una cerimonia di *bar mišwah* simile a quella conosciuta oggi risale al XVI secolo. Nel suo trattato legale *Yam shel Shelomo* («Mare di Salomone»), il grande rabbino e insegnante lituano Solomon Luria scrive: «C'è una festa per il *bar mišwah* che i tedeschi fanno, in cui celebrano e lodano Dio per il fatto che un ragazzo ha raggiunto questa età e che suo padre è vissuto abbastanza da vedere suo figlio adempiere i comandamenti della *Torah*».

79 Questa benedizione è tratta dal midrash *Bereshit Rabbah*: «Disse R. Elazar b. R. Shimon: L'uomo si deve occupare di suo figlio per tredici anni; dopo deve dire: Benedetto colui che mi ha esonerato dalle responsabilità di questo» (62,10)

80 Presso varie comunità i bambini indossano il *tallit* anche prima del *bar mišwah*.

Il *bat mišwah* come cerimonia femminile equivalente o identica al *bar mišwah* maschile non si trova fino alla metà del XX secolo. La reale natura della funzione oscilla notevolmente da sinagoga a sinagoga e da comunità a comunità.

Il matrimonio

Il matrimonio fa parte del progetto di Dio per l'umanità. In Genesi, infatti, l'uomo e la donna, creati per stare l'uno di fronte all'altro (Gn 2,18) sono chiamati a diventare «una sola carne» (Gn 2,24).

Sebbene non ci siano vere e proprie descrizioni delle cerimonie nuziali nella Scrittura, appare chiaro, in molte pagine, che il matrimonio, unione dotata di un profondo significato spirituale, sia inteso anche come obbligo contrattuale, che può essere rescisso attraverso il divorzio. La Torah offre anche alcune considerazioni pratiche sul matrimonio, come quella sugli sposi novelli attestata in Dt 24,5: «Quando un uomo si sarà sposato da poco, non andrà in guerra e non gli sarà imposto alcun incarico. Sarà libero per un anno di badare alla sua casa e farà lieta la moglie che ha sposato». Sin dal periodo talmudico è attestata una suddivisione del matrimonio in tre fasi: promessa di matrimonio (*shiddukhin*), fidanzamento (chiamato *erusin* o *qiddushin*) e vincolo coniugale propriamente detto (*nissuin*). La promessa di matrimonio, praticata ancora oggi presso vari gruppi, consiste nell'impegno formale a sposarsi, accompagnato da un documento detto *tenaim* («condizioni»), che stabilisce questioni come la data e il luogo delle nozze, come pure l'entità della dote e degli alimenti.

La seconda tappa, quella del fidanzamento (*erusin* o *qiddushin*) consiste in un accordo tra il futuro marito e la futura moglie, e in questa occasione l'uomo dà un oggetto di valore, di solito un anello, alla donna e dice: «Tu sei consacrata a me con questo anello, secondo la legge di Mosè e d'Israele». Dal momento in cui la sposa accetta l'anello è considerata di diritto come sua moglie, ed è interdotta a qualsiasi altro uomo. Anticamente la sposa tornava a casa dei suoi genitori per dodici mesi, al termine dei quali avveniva la terza fase o *nissuin*. Il fidanzamento e il matrimonio propriamente detto, sin dal XII secolo sono stati unificati in un'unica cerimonia nuziale, benché costituiscano due momenti distinti del rito.

Immediatamente prima della formale cerimonia nuziale, nella tradizione ashkenazita, lo sposo, alla presenza della sua famiglia e di quella della sposa, copre il viso della sposa con un velo in una cerimonia chiamata in yiddish *bedeken di kale* - «copertura della sposa». Il rabbino officiante dice allora: «Tu, sorella nostra, diventa migliaia di miriadi» (Gn 24,60a) e conclude con le parole: «Possa Dio renderti come Sara, Rebecca, Lia e Rachele». Lo sposo viene, dunque, condotto da suo padre e dal padre della sposa alla cosiddetta *huppah*, un baldacchino nuziale che rappresenta simbolicamente la casa dei neosposi e consiste in un telo prezioso (o un *talled*) sostenuto da quattro pali o sorretto manualmente da quattro assistenti alla cerimonia. Lo raggiunge poi la sposa, condotta da sua madre e dalla madre dello sposo. Il tutto è accompagnato da parole di benedizione cantate dell'officiante o dal cantore. Vengono quindi pronunciate due benedizioni sul calice di vino.

A questo punto lo sposo, in presenza di due testimoni, dona l'anello alla sposa dicen-

do: «Tu sei consacrata a me con questo anello, secondo la legge di Mosè e d'Israele». Si procede poi alla lettura del contratto matrimoniale, chiamato in ebraico *ketubbah*, precedentemente firmato dallo sposo (presso alcuni gruppi anche dalla sposa) e da due testimoni⁸¹. Il rabbino celebrante pronuncia un discorso augurale agli sposi. Il rito nuziale continua con la recitazione delle *sheva berakhot* (sette benedizioni nuziali) su una seconda coppa di vino.

Terminate le benedizioni, lo sposo compie un gesto rituale molto forte, la rottura di un bicchiere. Secondo la tradizione talmudica (*bBerakhot* 31a), questo gesto ha lo scopo di mitigare l'eccessiva gioia per l'occasione e ricondurre ad un opportuno contegno. Un'altra interpretazione associa la rottura di un bicchiere con la distruzione del Primo e del Secondo Tempio di Gerusalemme, ricordando a tutti i presenti che il mondo non è ancora perfetto e che la gioia può improvvisamente aver fine.

La cerimonia può essere celebrata ovunque. In molte comunità viene eseguita all'interno della sinagoga sebbene vi siano opinioni halakhiche contrarie. Spesso viene eseguita anche nella sala dove si tengono poi i festeggiamenti, mentre, presso alcune comunità, si preferisce officiare all'aperto. Quest'ultima usanza è forse dovuta al fatto che celebrando il rito dopo il tramonto, con le stelle che già brillano in alto, ci si ricorda di quanto Dio promette ad Abramo: «Renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo» (Gn 22,17), un bell'augurio per la nuova coppia. Nei paesi occidentali la domenica è il giorno più popolare per i matrimoni; negli ambienti ortodossi si preferisce il martedì, a causa della doppia ricorrenza della frase «E Dio vide che era cosa era buona» nel terzo giorno della creazione (martedì) (Gn 1,10.12). Tuttavia ci si può sposare anche in qualsiasi altro giorno della settimana, tranne che di *shabbat* e nelle altre feste, oltre che nelle tre settimane tra il 17 di *Tammuz* e il 9 di *Av*, e nel periodo che va da *Pesah* a *Lag ba-'omer*.

Il divorzio

Il giudaismo contempla l'istituto del divorzio (*ghet*). Mentre nell'antichità veniva attuato direttamente dal marito attraverso la consegna alla moglie del cosiddetto «libello del ripudio», dal Medioevo in poi tale consegna viene fatta precedere da un procedimento giudiziario rabbinico, volto a tutelare la posizione della donna. Il tribunale rabbinico proibisce la concessione del divorzio contro il parere della donna. Il rapporto tra la legge ebraica e le varie leggi civili in materia matrimoniale varia da stato a stato.

Morte, sepoltura e lutto

Morte

La tradizione ebraica presta particolare attenzione ai riti legati alla morte, alla sepoltura e al lutto, come già si può attestare in alcuni racconti biblici (cf., ad esempio, Gn 47,29-30; 2Sam 21,12-14).

81 La *ketubbah* stabilisce gli obblighi del marito nei confronti della moglie. Al marito è richiesto di provvedere al cibo, ai vestiti e alle altre necessità della moglie e di impegnarsi ad avere rapporti coniugali. Si stabilisce, inoltre, una somma che il marito dovrà pagare alla moglie in caso di divorzio.

La *Mishnah* afferma che «questo mondo è come un corridoio prima del mondo a venire» (*Avot* 4,16), mentre il Talmud descrive la morte come l'attraversamento del portale che separa i due mondi, dando accesso a un «mondo che è interamente buono» (*bKiddushin* 39b).

Si ha grande rispetto per i moribondi e i morti, e grande riguardo per le ultime volontà di un moribondo: le richieste e le indicazioni finali di Giacobbe (*Gn* 49,29), di Giuseppe (*Gn* 50,25) e di David (*1Re* 2,1-9) furono tutte fedelmente ascoltate e osservate. Il Talmud afferma che il testamento orale di una persona morente ha la stessa forza legale delle istruzioni scritte e testimoniate (*bGittin* 13a).

Il moribondo non deve essere mai lasciato solo, ed è una grande *mišwah*/precetto essere presente alla partenza dell'anima (*yešiat neshamah*). Di solito viene accesa una candela in presenza di una persona morente, a simboleggiare la fragilità dell'anima umana. Un malato, prossimo alla fine, viene incoraggiato a confessare i suoi peccati davanti a Dio. Tale confessione non deve avvenire davanti a donne e bambini, perché causerebbe loro angoscia e quindi turberebbe il malato. Una formula di confessione dice: «Confesso davanti a te, o Signore, mio Dio e Dio dei miei padri, che la mia guarigione e la mia morte sono nelle tue mani. Possa essere la tua volontà di guarirmi completamente, e se muoio, la mia morte possa essere un'espiazione per tutti i peccati, i torti e gli atti ribelli che ho commesso peccaminosamente, ingiustamente e da disobbediente davanti a te. Concedimi una parte nel *Gan Eden* (Paradiso), e favoriscimi con il mondo a venire che è custodito per i Giusti» (*Shulchan Arukh, Yoreh Deah* 338,2).

Il moribondo, negli ultimi istanti di vita prega, inoltre, con la prima espressione dello *Shema*: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore» (*Dt* 6,4); se è ormai in uno stato di incoscienza, qualcun altro lo recita per lui.

Quando la morte è stabilita con certezza, gli occhi e la bocca vengono dolcemente chiusi dal figlio maggiore o dal parente più prossimo⁸².

Il corpo viene posto sul pavimento⁸³, i piedi verso la porta, e viene coperto con un lenzuolo, in modo da ricordarlo così come fu in vita e non da morto. La memoria del defunto, nella fede ebraica, costituisce un aspetto molto rilevante, tanto è vero che dal momento della morte in poi, quando si citerà il nome dello scomparso si aggiungerà sempre l'espressione *zikhronò livrakhah* («il suo ricordo sia in benedizione»). Una candela accesa è posta vicino alla testa della salma.

Sepoltura

La sepoltura avviene esclusivamente nel terreno, in un cimitero opportunamente consacrato. Ci si rifà a quanto si allude nella Bibbia, dove Dio dice ad Adamo: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!» (*Gn* 3,19). Sono escluse dunque la cremazione e l'imbalsamazione.

Tradizionalmente si consiglia di seppellire il più presto possibile, preferibilmente il giorno della morte. Oggi spesso questo non è possibile, perché i familiari potrebbero non abitare nelle vicinanze; pertanto, la sepoltura può essere posticipata per consen-

82 A Giacobbe fu assicurato da Dio che sarebbe stato Giuseppe a svolgere questo ultimo servizio filiale (*Gn* 46,4).

83 Questa pratica favorisce la cessione di calore da parte della salma.

tire la presenza dei familiari in lutto. Tuttavia, la sepoltura tempestiva è ancora la regola. Nella Torah si comanda di seppellire repentinamente anche il corpo di un criminale giustiziato (Dt 21,23).

Le usanze funebri variano a seconda della comunità. In genere, quando una persona muore, il corpo viene deposto sul pavimento della camera di purificazione dell'agenzia funebre o del cimitero, coperto da un lenzuolo. Il corpo è vegliato da persone che recitano Salmi fino al funerale. Poco prima del funerale, i membri della *hevrah kaddishah* - «società santa», lavano accuratamente il corpo mentre recitano preghiere e passi biblici appropriati, quindi avvolgono il corpo in sudari di lino grezzo, chiamati in ebraico *takhrikhim*. L'uomo solitamente viene sepolto con il *tallit*, il suo scialle della preghiera. L'usanza generale in Israele è quella di seppellire il corpo direttamente nel terreno, mentre nella Diaspora viene sepolto in una bara.

I funerali oggi si svolgono spesso in apposite cappelle funerarie o presso la tomba. Il rito funebre consiste solitamente nella recitazione di alcuni salmi e componimenti poetici, oltre a un elogio funebre.

Dopo il servizio funebre, il defunto viene portato al sepolcro dai membri della *hevrah kaddishah* - «società santa», che, presso alcuni gruppi, si fermano sette volte lungo il percorso recitando il Salmo 91. La sepoltura vera e propria viene accompagnata dalla recitazione dello *Sidduq ha-Din* - «giustificazione del giudizio (divino)», di una preghiera alla memoria e del *Kaddish*, una dossologia in aramaico, in cui coloro che sono in lutto riaffermano la propria fede in Dio di fronte alla realtà della morte.

Coloro che si occupano direttamente delle disposizioni funerarie sono esentati dall'osservanza di altre *mišvot*/precetti che possono interferire con la sepoltura, per il motivo halakhico che colui che è impegnato a compiere una *mišvah* è esente da altre *mišvot* (cf. b*Berakhot* 11a; 17b).

Non rientra nella consuetudine ebraica compiere visite frequenti alle tombe. Ci si limita, invece, a recarsi al cimitero, oltre che nel settimo e nel trentesimo giorno dalla sepoltura, negli anniversari e in occasione di alcune ricorrenze, in particolare alla vigilia di *Yom Kippur*. La tomba viene tenuta spoglia: ci si limita a deporvi un sasso. Mentre ci si allontana, si usa stendere la mano sinistra sulla tomba e dire: «Giaci in pace fino alla venuta del consolatore, annunciatore della pace».

Lutto

Il lutto (in ebraico *avelut*) nell'ebraismo è una combinazione di consuetudini e precetti derivanti dalla Torah e dai testi rabbinici classici. Sono previste prescrizioni specifiche per la morte di quattro categorie di parenti: genitore, fratello, coniuge e figlio. Vi sono quattro periodi di lutto, di intensità crescente: 1) *aninut*, giorno della morte, o comunque il periodo che va dalla morte alla sepoltura; 2) *shivah*, i sette giorni dopo la sepoltura; 3) *sheloshim*, i trenta giorni dopo la sepoltura (compresi i primi sette giorni); 4) un ulteriore periodo di lutto della durata di dodici mesi, prescritto solo per la morte di un genitore.

Solitamente, i parenti stretti del defunto attendono il compimento dell'anno per erigere la lapide sulla tomba. La consuetudine è quella di dedicare la lapide al defunto con una breve cerimonia, comunemente nota come «svelamento», perché la cerimonia richiede ai membri della famiglia di rimuovere un telo dalla lapide.

SCHEDA



I sacerdoti (*kohanim*)

In Es 29,7-9 il Signore dice a Mosè: «Prenderai l'olio dell'unzione, lo verserai sul suo capo e lo ungerai. Farai avvicinare i suoi figli e li rivestirai della tunica. Li cingerai con la cintura e annoderai loro il copricapo. Avranno il sacerdozio in statuto perenne. Così avrai investito Aronne e i suoi figli».

La benedizione di Levi in Dt 33,8-11 affida ai leviti, discendenti di Aronne, l'istruzione del popolo: «insegneranno le tue decisioni a Giacobbe, le tue *Torot* [plurale di *Torah*] a Israele» e le funzioni cultuali: «offrono il sacrificio davanti a Te e l'olocauto al tuo altare».

Con il sorgere della monarchia il sacerdozio di Gerusalemme viene riorganizzato e ai sacerdoti levitici si aggiungono i sacerdoti discendenti di Šaddoq.

La funzione sacerdotale non si limitava all'esercizio del culto nel Tempio, ma erano di loro competenza anche lo studio e l'insegnamento della Torah. Solo il Sommo sacerdote poteva entrare nel Santo dei Santi nel giorno più santo dell'anno, lo *Yom Kippur*, e pronunciarvi il Nome ineffabile.

Al tempo di Gesù i sacerdoti sadducei erano molto legati al potere dei Romani che occupavano il paese, mentre la funzione d'insegnamento stava progressivamente passando ai farisei.

Anche dopo la distruzione del Tempio (70 d.C.) e fino ad oggi, i *kohanim* hanno conservato alcune delle loro prerogative: a loro è riservata la prima chiamata durante la lettura sinagogale della Torah e sono loro a impartire, a seconda dei riti quotidianamente o nelle feste, la benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26: «Il Signore ti benedica e ti protegga, il Signore faccia risplendere il suo volto su di te e ti faccia grazia, il Signore elevi il suo volto su di te e ti conceda pace».

I rabbini (*rabbanim*)

Il termine rabbino deriva da *rav*, maestro (plurale *rabbanim*; mio maestro: *rabbi*). Per poter svolgere le sue funzioni, un rabbino deve aver ricevuto l'ordinazione, *semikhah*. Il termine "rabbino" non compare nella Bibbia ebraica, ma è presente per la prima volta nel Nuovo Testamento e nella *Mishnah* (II sec.). Gesù stesso nei Vangeli viene sovente qualificato con il titolo *rabbi* «mio maestro», oppure, nella maggioranza dei casi, con il suo corrispettivo greco *didaskalos*.

L'ordinazione richiede il completamento di un rigoroso programma di studi della Torah scritta e orale, quindi della *Mishnah* e del *Talmud*, dei loro commenti e delle decisioni riguardanti la *Halakhah*. Spesso tale formazione avviene in una *Yeshivah*, un'accademia

demia dove si studiano l'ebraico, l'aramaico, la liturgia, il diritto e la filosofia, in particolare l'etica. Alcune istituzioni, come ad esempio la "Yeshivah University" di New York, richiedono anche una laurea per poter accedere ai corsi superiori.

In Italia, le città in cui risiede una Comunità ebraica hanno un Rabbino Capo. È la Comunità a scegliere il proprio rabbino; i rabbini italiani sono membri dell'Assemblea Rabbinica Italiana.

Qual è la funzione dei rabbini oggi?

La funzione rabbinica dipende dal tipo di Comunità e dal Paese all'interno del quale il rabbino opera. Principalmente il suo è un ruolo di insegnante; inoltre giudica sulle questioni halakhiche, soprattutto per quanto riguarda matrimoni, divorzi, conversioni.

I rabbini possono svolgere il ruolo di guida nella preghiera comunitaria (sebbene possa farlo anche qualsiasi altro ebreo adulto) e il Sabato e in occasione delle feste fanno un'omelia (*derashah* «spiegazione») sulle Scritture lette durante la funzione. In alcune Comunità i rabbini assumono anche un ruolo di guida spirituale. In Italia in alcune circostanze (ad esempio nella celebrazione dei matrimoni) svolgono le funzioni di pubblico ufficiale.

Insieme ai presidenti delle Comunità hanno un ruolo di rappresentanza nei confronti delle istituzioni e della società civile.

Tra i rabbini e i preti (o presbiteri) vi sono alcune analogie inerenti le funzioni di insegnamento e guida delle comunità, ma anche importanti differenze. Nella Chiesa cattolica, infatti, i preti, in virtù del sacramento dell'Ordine, sono segnati da uno speciale carattere che li lega strettamente alla missione dei Vescovi e li assimila al sacerdozio di Cristo, in modo da poter agire in Suo nome e collaborare con i Vescovi nella missione ricevuta da Gesù di far crescere, santificare e governare il Suo corpo che è la Chiesa. Ciò avviene soprattutto mediante l'annuncio del Vangelo, la celebrazione dell'Eucaristia e dei sacramenti: i preti, infatti, "con il battesimo, introducono gli uomini nel popolo di Dio; con il sacramento della penitenza riconciliano i peccatori con Dio e con la Chiesa; con l'olio degli infermi alleviano le sofferenze degli ammalati; e soprattutto con la celebrazione della messa offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo"⁸⁴.

Bibliografia

R. De Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1991.

G. Luzzatto Voghera, *Rabbini*, Laterza, Bari-Roma 2011.

«Priests and Priesthood», in *Encyclopaedia Judaica* (Second Edition), vol. 16, Keter-Gale, Detroit 2007, pp.513-526.

«Rabbi, Rabbinare», in *Encyclopaedia Judaica* (Second Edition), vol. 17, Keter-Gale, Detroit 2007, pp.11-19.

«Sacerdote», in D. Sartore-A. M. Triacca (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, pp.1151-1170.

84 Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*, n.5.

10. LA DONNA NELLA CULTURA EBRAICA

SCHEDA

10

Nella visione ebraica la donna ricopre una posizione fondamentale e certamente non di secondo piano. La donna è infatti al centro della vita ebraica, occupandosi – nel modello tradizionale – della famiglia, e garantendo che l’ebraismo sia osservato nella vita quotidiana delle generazioni presenti, affinché sia tramandato a quelle future. Nella valutazione della tradizione ebraica la donna non è sacrificata, denigrata o discriminata. Per comprendere il ruolo della donna nell’ebraismo è necessario partire dalle fonti tradizionali, dal testo del Tanakh, ossia la Bibbia ebraica, e dai principali testi rabbinici. Si tratta di una storia lunga e affascinante, che nei secoli ha prodotto una serie di cambiamenti nella condizione femminile.

Nel Tanakh la donna è innanzitutto madre e sposa, ma può essere anche regina, profetessa, giudice, prostituta e straniera. La prima donna del racconto biblico è ovviamente Eva che compare nel racconto della creazione dell’uomo e della donna presente nei primi capitoli della Genesi: 1,27; 2,7; 2,18-24. Inizialmente Dio creò l’uomo e la donna uniti assieme, legati fianco a fianco e successivamente li separa. La parola ebraica tradizionalmente tradotta con costola, *şela*, da cui Dio trasse Eva, non indica in realtà solo la costola, ma il lato intero. Il nome Eva (*Hawwah*) viene dal termine ebraico *hay*, vivo, perché la donna è colei che dà la vita. Nel testo biblico sono menzionate sette profetesse, e persino una donna giudice, Debora. Nella storia dell’esodo egiziano le donne ricoprono un ruolo fondamentale. Varie sono le protagoniste di quelle vicende: Miriam, la sorella di Mosè, le levatrici, la madre stessa di Mosè e Batià, la figlia del Faraone d’Egitto che, contravvenendo alla legge paterna salva, un piccolo ebreo, Mosè, dalla morte sicura nelle acque del Nilo.

A due donne sono dedicati due libri biblici: la regina Ester, che esercitò una grandissima influenza nelle vicende politico-governative nella Persia del re Assuero, riuscendo a salvare il popolo ebraico dallo sterminio ordito dal perfido ministro Haman, e Rut, famosa per le sue proverbiali qualità.

Nella tradizione rabbinica i Maestri hanno dedicato una certa attenzione al mondo femminile. Uno dei sei ordini della Mishnah s’intitola *Nashim* (Donne) ed è interamente dedicato allo studio della realizzazione del vincolo matrimoniale, degli obblighi reciproci fra i coniugi, del divorzio, del levirato, dei voti e delle loro conseguenze, del presunto adulterio. All’interno dell’ordine viene presentata la differenza fra gli uomini e le donne rispetto ai precetti che sono tenuti a seguire. È necessario ricordare che lo statuto giuridico femminile è differente da quello degli uomini: alcune norme e principi sono derivati direttamente dal testo biblico, altri aspetti, affrontati dai rabbini nei secoli hanno condotto a un sostanziale miglioramento della condizione femminile. La differenza più significativa tra uomo e donna nell’ebraismo sta nel fatto che alla donna non viene richiesto di seguire i precetti legati a un orario preciso,

come ad esempio il mettere i filatteri (*tefillin*) ogni giorno entro l'ora stabilita. Tali esenzioni sono state spesso interpretate come un'affermazione dell'inferiorità della donna. Ma questa è un'interpretazione che si ferma alla superficie del problema. Infatti, alla donna non vengono richiesti soltanto i precetti legati al tempo perché la donna con le gravidanze, i figli, il suo istinto materno, non ha bisogno di essere legata al Signore ulteriormente. L'uomo invece, ha bisogno di regole che ne organizzino il tempo e non lo lascino in balia dei suoi istinti. Esistono varie eccezioni al principio generale, alcune delle quali riguardano i precetti centrali che però esulano dall'universo domestico in cui si svolge il ruolo della donna e vanno a investire lo spazio pubblico riservato agli uomini; una di queste è lo studio/insegnamento della Torah, precetto non legato al tempo e tuttavia "risparmiato" alle donne.

All'interno del mondo ebraico una richiesta particolarmente sentita è quella relativa allo studio della Torah e degli altri testi tradizionali da parte delle donne. Le principali domande di questo dibattito sono state ben riassunte da David Gianfranco Di Segni: «Secondo la legge ebraica, esse hanno il dovere di studiare al pari degli uomini? Se no, ne hanno però il diritto? E in questo caso, è opportuno e raccomandato che studino o è invece sconsigliato? Benché le risposte a queste domande possano apparire scontate in una società in cui (teoricamente) le donne hanno gli stessi diritti degli uomini, non è sempre stato così nel passato. È comunque interessante sottolineare che all'epoca della Mishnah e del Talmud vigeva un'apertura allo studio femminile relativamente maggiore che in epoche successive».

Non occorre arrivare ai nostri giorni per trovare casi di donne che per esprimere la loro religiosità in maniera più profonda e completa, hanno scelto di dedicare il loro tempo non solo alla vita familiare ma anche allo studio dei testi. In Italia possiamo citare due esempi che risalgono al XVI secolo: Leona figlia di Avraham Yehoshua Da Fano, e una pressoché sconosciuta, probabilmente creata ad arte, Dina. La prima ha uno scambio epistolare con i membri della sua famiglia, i Fano. Dalle lettere emerge la figura femminile di questa giovane, certamente speciale, ma comunque non unica nel panorama ebraico del suo tempo: Leona studia la Torah insieme ai suoi fratelli, è esperta di macellazione rituale, e durante le pulizie della casa prima di *Pesah* (la Pasqua ebraica), si lamenta che non ha il tempo per studiare come i suoi fratelli, che per questo motivo la prendono in giro. Leona arricchisce le sue lettere con citazioni talmudiche e halakhiche che testimoniano una grande conoscenza, ed è attiva nel trovare assistenza economica al suo maestro di Torah. Le lettere di Dina assurgono addirittura a modello di retorica grazie al loro inserimento in un testo a cura del noto rabbino e maestro Shemuel Archivolti (Cesena c. 1515– Padova 1611)⁸⁵. Si tratta

85 Archivolti fu allievo di Meir Katzenellenbogen (Praga 1475 – Padova 1565) e svolse la sua attività di rabbino, grammatico e poeta nelle comunità ebraiche di Bologna, Venezia e Padova, dove si trasferì nel 1568. Grande fu la sua fama tra i contemporanei, cosicché tra i suoi allievi si possono annoverare Leon Modena e il cardinal Marco Marini. Le sue opere più note furono stampate a Venezia nella seconda metà del sec. XVI. Fra di esse, le più importanti sono il già menzionato *Mayan gannim* e il testo di grammatica ebraica *Arugat ha-bosem* (L'aiuola di balsamo), stampato nel 1602. Per una bibliografia su Archivolti, cf R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, (trad. dell'originale ebraico, Magnes Press, Yerushalayim 1979) The Littman Library of Jewish Civilization Oxford 1990, pp. 92-94, 124-133; Id. *Riflessioni su una prospettiva femminista*

dell'opera *Mayan gannim* (Fonte di giardini)⁸⁶, che fu stampata per la prima volta a Venezia nel 1553 con l'intento di comporre un epistolario ideale, costituito da venticinque lettere scritte in rima e destinate a diventare "lettere modello" per gli allievi dello stesso Archivolti e per quanti, dopo di lui, avessero dovuto insegnare la tecnica epistolare. Rav Archivolti, rispondendo a una donna di nome Dina – probabilmente ispirata a qualcuno che lui conosceva ma mai realmente esistita – desiderosa di dedicarsi agli studi ebraici, tradizionalmente appannaggio degli uomini, le accorda il permesso di studiare tali materie. Egli motiva la decisione sottolineando la diversità del carattere e delle attitudini di Dina rispetto alla media delle donne della sua epoca. Il volumetto di Archivolti non ebbe presumibilmente molta diffusione nel mondo ebraico a lui contemporaneo mentre citazioni proprio di questa lettera ebbero discreta fortuna nel XX secolo⁸⁷. In tempi più recenti nel mondo ebraico i cambiamenti sociali e culturali hanno comportato la nascita di un dibattito interno relativo allo studio femminile. Varie studiose, come Nechama Leibowitz e Tamar Ross, hanno rivolto i propri insegnamenti al grande pubblico. Più in generale il numero di donne che, a vario titolo, si dedicano allo studio dei testi tradizionali è in costante crescita.

Bibliografia

C. Chalier, *Le Matriarche*, La Giuntina, Firenze, 2002.

AA.VV., *Ebraismo "al femminile"*, La Giuntina, Firenze, 2017

R. Bonfil, *Riflessioni su una prospettiva femminista nell'epistolario di Samuele Archivolti*, in *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento. Atti del convegno internazionale dell' AISG*, Bologna 9 aprile 2000. A cura di M. Perani, Giuntina, Firenze, 2002, 117-128

D.G. Di Segni, *Le donne e lo studio della Torà: uno scambio epistolare fra Dina e Rabbi Samuele Archivolti nell'Italia del Rinascimento*, «Rassegna Mensile d'Israel» 67 (2001), 151- 173.

AA.VV., *Maschio e femmina Dio li creò. La donna nell'ebraismo*, Sovera edizioni, Roma 2014.

nell'epistolario di Samuele Archivolti in *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento*, cit., 117-128; D. Di Segni, *Le donne e lo studio della Torà: uno scambio epistolare fra Dina e Rabbi Samuele Archivolti nell'Italia del Rinascimento*, «Rassegna Mensile d'Israel» 67 (2001), 151-173.

86 Il titolo è tratto dal Cantico dei Cantici 4,15.

87 Il volumetto fu però "riscoperto" grazie ad una citazione che ne fece nel 1902 Rabbi Barukh Ha-Levi Epstein (Babruyisk 1860- Pinsk 1941) nella *Torah Temimah* ("La Torah completa") proprio della lettera di Dina. Tale citazione ha fatto in modo che l'epistola di Dina si diffondesse in numerosi testi moderni che si sono occupati dell'argomento, divenendo una delle non numerose fonti su cui influenti autorità rabbiniche contemporanee si sono basate per approvare e promuovere lo studio della Torah da parte delle donne, incitandole ad assumere un ruolo più attivo negli studi tradizionali. Così, dopo quasi cinquecento anni, una breve epistola contenuta in libretto di un rabbino italiano non particolarmente noto nella Comunità ebraica internazionale ha trovato la sua strada fino a noi. E forse non è un caso che proprio un maestro della tradizione ebraica italiana abbia contribuito alla discussione sulla parità dei diritti fra uomini e donne nel mondo degli studi.

A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico, fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino, 2002.

M. Ventura Avanzinelli, *Le donne e lo studio della Torà in Epoca Tardo-antica: genesi e nemesi di un'esclusione*. In «Storia delle Donne», 8.1 (2012), 127-144.

11. POPOLO D'ISRAELE E TERRA D'ISRAELE

SCHEDA



Ereš Yisrael, la terra d'Israele, è stata il centro focale dei sogni e delle aspirazioni degli ebrei sin dai tempi biblici. Il Signore disse ad Abramo: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò» (Gn 12,1) e in essa Abramo ha vagato, scavato pozzi, curato le sue greggi comportandosi con rettitudine nei confronti di tutti. È anche la terra che Dio ha promesso ai discendenti di Abramo, che vi sarebbero ritornati dopo un lungo periodo di esilio e di schiavitù.

La terra d'Israele è chiamata nella Torah Terra di Canaan, con particolare riferimento alla terra ad occidente del fiume Giordano. Il territorio che si estende ad oriente del Giordano viene invece per lo più chiamato nella Torah terra di Gàlaad.

La terra di Canaan è oggetto della promessa che il Signore ha fatto ai patriarchi: «La terra dove sei forestiero, tutta la terra di Canaan, la darò in possesso per sempre a te e alla tua discendenza dopo di te; sarò il loro Dio» (Gn 17,8). Altre volte nella Torah la terra di Israele viene denominata “la terra”, senza ulteriori attribuzioni, da intendersi come terra speciale.

Nei libri profetici, oltre che terra di Canaan, viene spesso utilizzato il termine “terra di Israele”, che sarà poi usato prevalentemente, assieme al termine “terra”, dai Maestri della tradizione rabbinica, in contrapposizione alle altre terre, denominate *huš la-hareš* (al di fuori della terra) o *ereš ha-ammim* (terra dei popoli). Talvolta la Voce divina la chiama “la Mia terra”.

Un ulteriore nome attribuito tradizionalmente ad Israele è *Ereš hemdah* (terra del desiderio), ad indicare che ad essa anelarono Abramo, Isacco e Giacobbe, tanto che Abramo acquistò la grotta di Machpelà per seppellire sua moglie Sara, il Signore impedì a Isacco di uscire da Israele e Giacobbe chiese di non essere seppellito in Egitto, ma in terra d'Israele.

Solo molto raramente la Bibbia usa l'espressione «terra santa» ma, ciò nonostante, la terra è considerata come un dono divino a Israele. Dio sorveglia in modo speciale questa terra e ciò che in essa avviene (Dt 11,12). La proprietà appartiene infatti, in maniera esclusiva all'Eterno e il suo uso è condizionato al rispetto delle Sue leggi. Il dono fatto ad Israele non è gratuito: il Signore ha dato tre buoni doni ad Israele, la Torah, la terra d'Israele ed il mondo futuro, e nessuno di questi è stato dato se non tramite delle sofferenze (*Berakhot 5a*).

La centralità di *Ereš Yisrael* è sempre stata la componente principale del culto e della coscienza ebraici. Quando si prega ci si rivolge verso la terra d'Israele, ed in particolare verso Gerusalemme ed il luogo in cui sorgeva il Santuario e il rapporto con essa si mantiene tramite l'osservanza delle festività religiose, quasi tutte legate alle stagioni agricole della Terra d'Israele, e tramite lo studio delle leggi concernenti l'uso sacro del territorio.

Questo potente legame spirituale, ma anche fisico, diventa la componente di una identità collettiva ideale. La speranza di un ritorno alla Terra è oggetto quotidiano di preghiere e ha sviluppato un'immensa letteratura liturgica e mistica oltre alla prescrizione di vari precetti, non legati esclusivamente alla vita agricola. L'applicazione del diritto penale, ad esempio, non si può praticare fuori da Israele, ed anche in Israele alcuni precetti hanno bisogno di condizioni preliminari quali la sovranità di tutto il popolo ebraico nella propria terra.

Il rapporto tra Terra, popolo e Torah ha esercitato, nel corso della storia, un influsso decisivo in tutte le comunità ebraiche, e la nostalgia della patria perduta ha spinto gli ebrei sulla strada del Ritorno. All'epoca in cui il sionismo politico invia in Palestina le prime ondate di immigrazione, una comunità ebraica esiste già nelle vecchie città sante di Gerusalemme, Tiberiade, Safed e Chevron, sin dai tempi antichi.

Il vecchio *Yishuv*, ossia la comunità preesistente alle immigrazioni più recenti, era molto povero e ortodosso e viveva dell'elemosina delle comunità ebraiche diasporiche. Esso testimonia la continuità della presenza degli ebrei in Palestina ed è espressione del fervore religioso, della speranza del Ritorno, delle ondate di entusiasmo messianico che vedranno le loro aspirazioni trasformarsi in una realtà politica proprio con il movimento nazionale ebraico, denominato sionismo.

Il sionismo è il movimento per l'autodeterminazione politica del popolo ebraico, che ha portato nel 1948 alla nascita dello Stato d'Israele. Criticare il governo israeliano per una sua decisione vuol dire essere antisionisti? Evidentemente no. Non riconoscere al popolo ebraico il diritto alla propria vita nazionale invece sì.

Prima della nascita dello Stato d'Israele c'erano degli ebrei sionisti e degli ebrei antisionisti, erano opzioni lecite. Essere antisionisti oggi significa volere la distruzione di uno Stato, non perfetto, ma democratico, che ha nove milioni di cittadini.

Le autorità ecclesiastiche sono state per lo più contraria al sionismo e alla nascita dello Stato d'Israele, inizialmente con motivazioni religiose legate al non riconoscimento della messianicità di Gesù, ma dal 1994 sono iniziate regolari relazioni diplomatiche tra Israele e la Santa Sede, con l'apertura di una nunziatura in Israele e di una ambasciata israeliana a Roma.

Bibliografia

M. Buber, *Sion. Storia di un'idea*, Marietti, Genova 1987.

P. Lenhardt, *La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani. Il punto di vista di un cattolico*, Morcelliana, Brescia 1994.

J. Maritain, *Il mistero d'Israele*, Massimo, Milano 1992.

12. GESÙ/YESHUA EBREO

SCHEDA

12

Gesù (in ebraico, Yeshua ben Yosef) nacque a Betlemme intorno al 6 a.C., svolse la sua attività pubblica prevalentemente in Galilea e morì a Gerusalemme, su una croce romana, intorno alla data della Pasqua ebraica dell'anno 30. La sua breve vita ha diviso la storia del mondo in un prima e in un dopo.

Con i suoi amici e i suoi avversari parlava aramaico ed ebraico, lingue nelle quali pregava e svolgeva il suo insegnamento; in ebraico leggeva la *Torah*. Nel giro di pochi decenni però la forma linguisticamente originaria della sua predicazione andò perduta, ad eccezione di poche espressioni ebraiche ed aramaiche conservate nei Vangeli. Con la diffusione del suo movimento tra le genti, la trasmissione delle sue parole avvenne in lingua greca, e in greco sono i testi neotestamentari che noi possediamo. Come scrive la prof.ssa Emanuela Prinzivalli dell'Università "La Sapienza" di Roma: «Il messaggio evangelico, dunque, è subito presentato nella lingua dominante, il greco, di fatto diventata la prima lingua per i giudei della diaspora. L'incipiente formazione di un corpus di scritture cristiane non fa che riprodurre quella che era stata la vicenda delle scritture ebraiche nella diaspora, con la traduzione in greco, detta dei Settanta, fatta ad uso degli stessi giudei ormai grecofoni, ma accompagnata da tutta una serie di adattamenti alla mentalità greca e dalla composizione della *Lettera di Aristeo*, che programmaticamente considera la sapienza giudaica come massima espressione di sapienza ellenica. Anzi la vicenda cristiana è più intensa e radicale in quanto non abbiamo traccia, stando a quello che a noi è giunto, di scritti cristiani delle origini in aramaico, e solo in alcuni casi abbiamo testimonianze indirette di una possibile composizione di vangeli in ebraico⁸⁸.

Il termine *euangélion* traduce l'ebraico biblico *besorah tovah*, buona notizia, ed è poi giunto ad indicare il titolo di alcuni testi ben definiti che inaugurano un nuovo genere letterario. *Euangélion* compare per la prima volta in quello che viene considerato il più antico degli scritti neotestamentari, risalente alla metà del I sec.: la Prima lettera ai Tessalonicesi di Paolo. All'inizio della lettera l'apostolo, parlando della diffusione del vangelo, ne spiega il significato: la buona notizia consiste nella conversione a *Eloqim* allontanandovi «dagli idoli a Dio, per servire il Dio vivo e vero e attendere dai cieli il suo Figlio, che Egli ha risuscitato dai morti, Gesù, il quale ci libera dall'ira che viene» (1 Tes 1, 9-10). È evidente che, in piena linea con la fede ebraica, si tratta di un annuncio di salvezza esteso anche alle genti, le quali, data l'imminenza della fine, attraverso Gesù il messia (*Yeshua ha-Mashiah*) sono invitati a partecipare anch'essi a quella salvezza che *Eloqim* ha già offerto a Israele, con cui ha stabilito un patto indissolubile.

88 E. Prinzivalli, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex.-II in.)*, *Revista de Ciencias de las Religiones* 2013, XXIV, 21-34: 24.

La riscoperta dell'ebraicità di Gesù è una delle grandi novità del dialogo ebraico-cristiano negli ultimi decenni. «Gesù è ebreo e lo è per sempre» si legge nei *Sussidi per una corretta presentazione dell'ebraismo* pubblicati nel 1985 dalla Pontificia Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo. Per secoli Gesù è stato degiudaizzato, estraniato, grecizzato, latinizzato, europeizzato, destoricizzato e quindi si è sentito il bisogno di farlo ritornare alle sue origini. Per conoscerlo in modo più autentico si deve conoscere meglio l'ebraismo.

Anche da parte ebraica nell'ultimo secolo ci sono una serie di autori che hanno deciso di confrontarsi con l'ebreo Gesù. I nomi sono ormai molti: Joseph Klausner (1874-1958), Jules Isaac (1877-1963), Martin Buber (1878-1965), Schalom Ben Chorin (1913-1999), David Flusser (1917-2000), per citarne alcuni⁸⁹.

Martin Buber si spingeva a dire che la Comunità d'Israele riconoscerà Gesù non solamente come una grande figura della sua storia religiosa, ma anche nel contesto di uno sviluppo che si estende attraverso i millenni, il cui scopo finale è la redenzione d'Israele e del mondo.

C'è chi ha detto che Gesù è come una parentesi che collega ebrei e cristiani, e li fa tendere in un rispetto reciproco verso lo scopo che è loro comune: la fraternità di tutti gli uomini, in un mondo di pace e sicurezza, nella fede in Dio e nel tempo della sua venuta.

Scriva Padre Etienne Emmanuel Vetö, Direttore del Centro "Cardinal Bea" per gli Studi Giudaici dell'Università Gregoriana, a Roma: «In effetti, prima di porre la domanda su chi abbia rifiutato e ucciso Gesù, è necessario chiedersi chi lo abbia accolto. [...] Sono degli ebrei che hanno accolto Gesù. Sono Maria e Giuseppe, Giovanni Battista, Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni, gli altri apostoli, tutti i primi discepoli, Anania e Paolo e le migliaia di membri della prima comunità giudeo-cristiana. Non seguono Gesù con l'intenzione di abbandonare la fede dei loro padri ma, al contrario, con la convinzione di essere in piena fedeltà all'Alleanza e alle promesse fatte a Israele»⁹⁰. Poiché la Chiesa non intende sostituire Israele ma è piuttosto il popolo escatologico nato dall'innesto dei gentili sul popolo eletto, il ramo selvatico innestato sulla radice santa, e poiché le radici di un albero non sono il suo passato ma il suo presente, «si tratta di riconoscere l'immenso debito della Chiesa e del cristianesimo nei confronti del popolo ebraico e della sua fede»⁹¹.

Afferma il Concilio Vaticano II: «Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani ed ebrei questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo»⁹².

Non ci sarà una «conversione finale d'Israele», ma il riconoscimento del Messia avverrà quando avrà termine la testimonianza antimessianica delle nazioni. Tale rico-

89 J. Sievers, *Gesù di Nazareth visto da scrittori ebrei del XX secolo*, consultabile alla pagina https://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-48_it.html (visitata l'11.07.2021).

90 Prefazione a J.M. Sweeney (ed.), *Gesù non fu ucciso dagli ebrei. Le radici cristiane dell'antisemitismo*, tr. di A. Montanari, Edizioni Terra Santa, Milano 2020, 20-21.

91 *Ivi*, 22.

92 *Nostra Aetate*, 4.

noscimento sarà di tale importanza, che secondo Shaul condurrà all'*éschaton* e alla resurrezione dei morti: «Se, infatti, la loro messa da parte è stata la riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro reintegrazione, se non vita dai morti?» (Rm 11,15).

Bibliografia

AA.VV., *Ebrei e cristiani. Alle origini delle divisioni*, Amicizia Ebraico Cristiana di Torino, 2001.

J. Neusner, *Un rabbino parla con Gesù*, Cinisello Balsamo, 2013.

13. PAOLO/SHAUL EBREO

SCHEDA

13

Mentre i primi capitoli degli Atti degli Apostoli sono concentrati sulla figura di Pietro, già a partire dal cap. 9 il personaggio centrale diventa Shaul/Paolo. Tale centralità si trasferirà poi nella storia: attraverso le lettere da lui scritte o a lui attribuite, egli lascerà una notevole impronta nel Cristianesimo.

Benché per quasi due millenni Paolo sia stato visto come un oppositore del Giudaismo e un denigratore della *Torah*, le acquisizioni più recenti hanno profondamente modificato l'interpretazione della sua figura e del suo ruolo, mostrando come egli fosse profondamente legato alle sue radici. Sono molti, infatti, gli studi biblici anche di area cristiana che evidenziano la «giudaicità» della vita e del pensiero paolino. Si tratta di una tendenza che appartiene al movimento più generale – sia in ambito cristiano che ebraico – della riscoperta delle radici giudaiche del Cristianesimo.

Alcune sue asserzioni autobiografiche costituiscono un punto di partenza importante per affermare la giudaicità di Paolo. Si segnala in particolare quanto egli afferma in Fil 3,4-6, dove manifesta con orgoglio le proprie credenziali giudaiche unitamente allo zelo per la fede israelitica (cf anche 2Cor 11,22 e Gal 1,14).

Secondo At 22,3 egli si era «formato alla scuola di Gamaliele», figlio o nipote del rinomato Hillel, colui che aveva dato sistematicità ad alcuni metodi esegetici (*mid-dot*) che ritroviamo nell'attività esegetica di Paolo (ad esempio, in Rm 9,6-26) e che diverranno tradizionali nei cosiddetti *midrashim*, i commenti rabbinici alla Scrittura.

Occorre dunque reinserire l'apostolo delle genti nel variegato contesto storico e religioso del Giudaismo del I secolo. Così facendo, emergono con evidenza profonde discontinuità tra Paolo e le tradizioni teologiche costruite intorno a lui nel passato.

Dopo la «New Perspective on Paul» è sorta negli ultimi anni una nuova corrente di studi che viene chiamata «Paul within Judaism». Ecco come la presenta Mark D. Nanos: «La mia ipotesi di lavoro consiste nel leggere le lettere di Paolo come scritte da un ebreo rimasto osservante della *Torah* dopo essersi convinto che Gesù è il Messia, e di una chiamata a portare quel messaggio alle nazioni»⁹³.

Paolo condivideva con altri gruppi giudaici a lui contemporanei una visione apocalittica della storia, secondo la quale questo mondo stava per finire, e stava facendo irruzione una realtà completamente nuova, in cui la Potenza divina si sarebbe pienamente rivelata. L'inclinazione al male, come annunciato dai profeti, sarebbe scom-

93 www.marknanos.com. Si vedano soprattutto M.D. Nanos – M. Zetterholm (eds), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2015 e G. Boccaccini, *Paul's Three Paths to Salvation*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2020.

parsa e ciascuno avrebbe spontaneamente seguito la via del bene: la Torah incisa sulle tavole di pietra sarebbe stata scritta nei cuori di carne.

La stessa risurrezione dei morti era parte integrante della speranza apocalittica e della sua concezione del mondo. Era stata l'apocalittica, infatti, ad elaborare categorie e linguaggio adatti ad esprimere la fede nella risurrezione. E la morte salvifica e la risurrezione di Gesù Cristo sono state, effettivamente, il centro della predicazione dell'apostolo delle genti (cf 1Cor 15), insieme alla conseguente sorte futura dei morti in Cristo alla fine della storia: «Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgiranno i morti in Cristo» (1Ts 4,16; cf 1Cor 15,23, dove Cristo è chiamato «primizia» (*aparché*), perché anticipa la risurrezione di tutti).

L'incontro con il Messia Gesù sulla via di Damasco – che lui non definisce mai una “conversione” – sconvolge dunque l'esistenza di Shaul e da quel momento egli sente, come un antico profeta, l'urgenza della missione verso le genti, affinché la salvezza elargita da Dio attraverso il suo Messia crocifisso raggiunga gli estremi confini della terra. Paolo, da vero figlio di Abramo, riteneva che in Abramo dovessero essere benedette tutte le famiglie della terra. Eppure non è l'apertura alle genti a differenziare la visione di Paolo da quella delle “colonne” della Comunità di Gerusalemme: anche Giacomo, Pietro e Giovanni dividevano questa prospettiva.

Paolo non è un convertito, è un convertitore. Egli viene chiamato ad essere profeta per le nazioni: vuole raggiungere i popoli fino ai confini del mondo e raccogliarli prima dell'arrivo della parusia, che ritiene così imminente da includersi fra coloro che saranno «ancora in vita alla venuta del Signore» (1Ts 4,15).

Indossate le vesti di un nuovo Geremia, Paolo svolge la sua missione per inserire i pagani nella storia della salvezza. Il suo compito è la conversione messianica delle genti nel breve tempo che resta. Egli vuole creare un nuovo popolo che si *aggiunga*, non che si *sostituisca* a Israele. Pensava inoltre che i non ebrei non fossero tenuti ad osservare tutti i precetti della Torah.

Il messianismo apocalittico e mistico di Shaul ha avuto nella storia del cristianesimo una straordinaria importanza. Egli ha compreso che la vita religiosa dei seguaci del Messia Gesù provenienti dalle genti non poteva limitarsi all'osservanza di alcuni precetti. Vivere secondo lo spirito comporta l'abbandonare le opere della carne, ossia i peccati, “rivestirsi” nel Messia-Gesù di un uomo nuovo, far penetrare profondamente nella propria coscienza (*synéidesis*), fede, speranza e carità, da comunicare concretamente nel servizio agli altri. La pietà (*eusébeia*) diventa una delle parole centrali per caratterizzare questa nuova vita (cf. 1Tim 4,8; 6,3; ecc.).

È significativo che, dopo la Shoah, quando ci si è resi conto che l'antigiudaismo è un grave peccato che ha contribuito a causare tragici eventi nella storia, nella Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* è proprio a testi paolini (Rm 9-11) che si è fatto ricorso per impostare in modo diverso le relazioni tra ebrei e cristiani.

È questa riconciliazione che riempie di speranza l'incontro tra ebrei e cristiani: «Se infatti il loro essere rifiutati è stata una riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro riammissione se non una vita dai morti?» (Rm 11,15).

Bibliografia

M.D. Nanos – M. Zetterholm (edd.), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

J. D.G. Dunn, *La nuova prospettiva su Paolo*, Ed. Paideia, Brescia 2014.

A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2009.

14. CENNI DI STORIA DEGLI EBREI ITALIANI

SCHEDA

14

Le comunità ebraiche in Italia oggi

In Italia gli ebrei attualmente iscritti alle 21 Comunità ebraiche sono circa 25.000. Sulla base della Legge 101/89 (“Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l’Unione delle Comunità Ebraiche Italiane”) e successive modificazioni sull’”Intesa tra la Repubblica Italiana e l’Unione delle Comunità Israelitiche Italiane” del 27 febbraio 1987, le Comunità Ebraiche sparse sul territorio nazionale sono rappresentate, a livello nazionale ed internazionale, dall’Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI). Le Comunità sono il riferimento a livello locale e assicurano ai propri iscritti i servizi di culto, di educazione ebraica ed assistenza; per la realizzazione di questi fini le Comunità possono comprendere specifiche istituzioni, come scuole parificate, centri di educazione religiosa per l’infanzia, case di riposo, enti culturali e sociali. Ciascuna Comunità è governata da un Consiglio eletto, che nomina un Presidente, che dura in carica per un mandato di quattro anni, e da un Rabbino Capo che è responsabile per tutte le attività educativo - religiose.

L’età romana-pagana (II secolo a.C.- 313 d.C.)

La diaspora ebraica raggiunse Roma dopo aver toccato altre zone del Mediterraneo (Egitto, Siria, Cirenaica e Grecia). I primi contatti ufficiali tra la Giudea e Roma avvennero per iniziativa di Giuda Maccabeo della famiglia degli Asmonei che nel 168 a.C. si ribellò ai Seleucidi. In seguito, tra il 168 e il 139 a.C. da Gerusalemme partirono molte ambascerie verso Roma, e con queste giunsero al loro seguito mercanti, artigiani, studiosi, viaggiatori. A questi si aggiungeranno, dopo il 63 a.C., i prigionieri di guerra catturati da Pompeo nella campagna militare romana conclusa con l’occupazione di Gerusalemme. Sempre di riflesso a quanto accade nella terra d’origine, la Giudea, lo status degli ebrei presenti nella penisola cambia quando nel 70 Gerusalemme è rasa al suolo dalle legioni di Tito e il Tempio è distrutto. Gli ebrei vengono condotti prigionieri a Roma a migliaia.

Con Diocleziano la “carta dei privilegi” di Cesare viene progressivamente svuotata dei principali diritti, tuttavia, gli ebrei presenti nella penisola italica erano riconosciuti come cittadini dell’Impero costituendo uno dei numerosi gruppi che componevano la realtà italica del tempo. Vivevano in un territorio attraversato da un processo di acculturazione al cristianesimo che muoveva allora i suoi primi passi. Infine, se Roma politeista e pagana poteva tollerare tutte le credenze, dopo l’editto di Costantino nel 313, Roma monoteista e cristiana non può accettare alcuna concorrenza: l’imperatore vieta le conversioni all’ebraismo e i matrimoni misti. Nel 313 gli ebrei erano così dislocati

perlopiù a Roma e nel sud della penisola. Al momento della promulgazione dell'editto di Tessalonica (380) con cui l'Impero Romano assumeva la religione cristiana come religione ufficiale, la presenza ebraica in Italia era una realtà già da diversi secoli.

Le invasioni barbariche

Le invasioni barbariche, a opera di Visigoti, Vandali, Unni, costituiscono, motivo di sofferenza per ebrei e non ebrei. A riportare un minimo d'ordine nel paese sono gli Ostrogoti, il cui re Teodorico (489-526) mantenne un certo equilibrio tra la sua minoranza vittoriosa e la minoranza italica sconfitta; anche per gli ebrei questi furono decenni di relativa tranquillità, perché Teodorico concesse loro nuovamente i privilegi che avevano nel diritto romano. Alla sua morte il territorio italico diventa di nuovo campo di battaglia. Nel 600 gli ebrei lasciano il regno Franco-Longobardo del nord, dove le rigide strutture unitarie non favorivano l'inserimento di elementi diversi e si diressero verso i centri di potere del sud, dove il pullulare di principati, ducati, città libere, rende più sicure le Comunità ebraiche che vi si formano. Il Mezzogiorno d'Italia è affacciato sul Mediterraneo, i suoi contatti con i paesi rivieraschi sono più fitti, gli scambi mercantili sono anche scambi culturali. Per quattro secoli vi si sviluppa una florida presenza ebraica. Il dominio arabo in Sicilia è, per l'epoca, assai liberale e l'unica misura restrittiva disposta nei confronti degli ebrei è un segno giallo sulle vesti. Quello normanno consentirà agli ebrei di condurre una vita relativamente normale e di espandersi socialmente e culturalmente, inserendosi nel tessuto circostante. Ovunque si estende la potenza dei Normanni gli ebrei hanno scuole, sinagoghe, botteghe artigiane. La loro arte di fabbricare e dipingere stoffe e sete si estende all'estero. L'uso della lingua ebraica facilita i contatti con i correligionari di altri paesi, e quindi i traffici marittimi. L'elemento imprenditoriale ebraico costituisce il necessario propellente allo sviluppo economico dei domini normanni. A tal proposito scrive lo storico G. Todeschini: «Fare la storia degli ebrei presenti nell'Italia del Medioevo significa scrivere un pezzo di storia italiana. D'altra parte, proprio perché la storia medievale dei territori che formavano la penisola italica è il punto di partenza della futura complessità italiana, parlare degli ebrei in Italia come di una componente strutturale della storia italiana significa rimettere in discussione l'idea molto diffusa dell'omogeneità culturale e religiosa di questa storia, rimettere in gioco, dunque, l'immagine di un'Italia come realtà compattamente latina e cristiana da sempre»⁹⁴.

Dalle invasioni barbariche all'Impero

In pochi anni Papa Gregorio Magno (590-604) riuscì a restaurare l'autorità della Chiesa in tutto l'Occidente romano-barbarico. La sua autorità abbracciò anche gli ebrei: li difese dalla violenza perpetrata nei loro confronti dal clero e sostenne la loro libertà di culto⁹⁵.

94 G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Carocci, 2018, p. 11.

95 E. SAVINO, *Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno* in «*Sefer Yuhasin*» 7, pp. 15-33.

Agli inizi del VII secolo, la penisola italiana era divisa in due: a Nord i Longobardi, al Centro e al Sud i bizantini - che controllavano Puglia, Calabria, Sicilia e Sardegna ma estendevano la loro influenza anche all'esarcato di Ravenna, a Venezia, a Roma e a Napoli. Fra le due potenze c'era il papato. Questa frattura della penisola si riflette sulla storia degli ebrei che da questo momento diventa più territoriale e locale. L'ebraismo romano, che aveva svolto da polo attrattore, rimarrà sempre centro maggiore, ma in questi anni iniziano le prime migrazioni ebraiche verso Sud. Sono gli anni in cui comincia a svilupparsi l'ebraismo pugliese che in questo periodo produrrà tanti letterati e studiosi. Il detto "Da Bari esce la Legge e la parola di Dio da Otranto" che pare circolasse in Francia nel XII secolo bene evidenzia l'importanza di questa zona, e più in generale, del sud Italia nell'alto medioevo. Qui vi fu una vera e propria rinascita della lingua ebraica: vi si compose poesia ebraica eccellente dal secolo IX al secolo XII. Dalla Puglia, la letteratura ebraica si diffuse poi in Germania e in Francia, grazie anche ai citati movimenti migratori⁹⁶. Inoltre, moltissime furono le accademie talmudiche a Venosa, Oria, Bari e Otranto.

L'Età dell'espansione: 1100-1300

Il passaggio dal 1100 al 1200 vide gli sforzi della Chiesa concentrarsi su due fronti: l'affermazione della propria supremazia sulle maggiori potenze europee e la lotta contro le eresie che avevano cominciato a diffondersi. Alla luce di questo secondo proposito vanno letti alcuni provvedimenti successivi: la "bolla" di Callisto II (1119-1124), *Constitutio pro Judaeis* (1120) che vieta agli ebrei di erigere nuove sinagoghe, o abbellire quelle esistenti; di avere servi o balie cristiane; le decisioni del terzo Concilio lateranense (1179), che ribadivano la bolla del 1120, fino alle disposizioni del quarto Concilio lateranense (1215) che sotto l'egida di Innocenzo III inasprirono quanto già affermato e imponevano agli ebrei di distinguersi dai cristiani. I segni più frequenti furono un tondo di stoffa da porre sul vestito e un cappello di foggia particolare.

Al Sud invece, Federico II, lo Svevo, che finirà poi scomunicato, promulga nel 1231 a Melfi una serie di leggi, raccolte nel *Liber Augustalis*, che garantiscono agli ebrei la parità con gli altri cittadini. È una sfida al Papato. Nel 1267 Papa Clemente IV, nella sua bolla *Turbato corde*, incita domenicani e francescani a una maggiore severità nei confronti degli ebrei. Ucciso Manfredi, la saga dei Normanni si chiude. Nel 1268 nel Sud venne introdotta l'Inquisizione: è l'inizio di una lunga serie di tentativi di conversione degli ebrei.

Verso l'età del ghetto: dal 1300 al 1500

Un discorso più ampio va riservato al tema dell'usura, perché il binomio "ebreo-usuraio" diventerà per l'ebraismo uno degli stereotipi negativi più difficili da combattere. La questione del prestito a interesse rappresenta uno degli argomenti cruciali legati alla presenza ebraica all'interno del mondo cristiano. La prima definizione canonica

⁹⁶ A. Milano, *Storia degli ebrei di Italia*, Einaudi, 1963, pp. 60-66. G. TAMANI, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, 2004, pp. 155-185.

dell'usura (risalente all'806) comprendeva qualunque transazione monetaria in cui si richiedesse indietro «più di quel che si era dato». Bisogna tuttavia precisare che gli ebrei non furono certo gli unici a praticare il prestito a interesse; furono i soli a farlo in modo pubblico e tutelato dalle autorità civili. Va tenuto presente che il significato della parola cambia con il passare del tempo: attualmente si distingue tra l'usura e altre legittime forme di attività finanziaria e bancaria, allora non era così. Qualunque attività in tale settore era considerata usuraia. In effetti l'eccesso di rigore delle leggi canoniche fece sì che, a differenza di quella ebraica, l'usura praticata dai cristiani si trasformasse in un traffico sordido e segreto. Gli ebrei, secondo la loro Legge, non possono prestare denaro ai correligionari, mentre il prestito a interesse fatto a non ebrei è concesso. La Chiesa, da parte sua, considerava anch'essa immonda l'attività del prestito, ma con il IV Concilio lateranense, proibendo agli ebrei di prestare denaro a tassi irragionevoli, di fatto concesse loro di prestare a interessi normali.

Altri due fenomeni iniziano in questo periodo, caratterizzando a lungo i rapporti tra minoranza ebraica e maggioranza cristiana: le prediche coatte e le espulsioni. Le prediche coatte, a cui gli ebrei venivano periodicamente sottoposti al fine di essere convertiti alla verità del cristianesimo iniziarono in più luoghi a partire dal XII secolo, per diventare poi un'istituzione permanente nell'età della Controriforma (nello Stato pontificio tale usanza sarebbe rimasta in vigore fino al 1846). Gli ebrei furono periodicamente posti di fronte all'opzione: conversione o espulsione, così nel 1290 furono espulsi dall'Inghilterra, fra il 1182 e il 1322 per quattro volte furono espulsi e richiamati dai territori francesi e definitivamente espulsi nel 1394 (dalla Provenza solo nel 1508). Particolarmente drammatiche si rivelarono le più tarde espulsioni dalla Spagna e dalla Sicilia (1492), dal Portogallo (1496-97) e da tutta l'Italia meridionale (1510-1541).

Caratteristica di quegli anni fu la ripresa su vasta scala dell'accusa infondata, già formulata in precedenza in relazione agli ebrei (e ai lebbrosi), di avvelenare pozzi e sorgenti. Per quanto nel 1348 papa Clemente VI la dichiarasse destituita di fondamento con due apposite bolle, la falsa convinzione nell'esistenza di una congiura ebraica nei confronti della cristianità continuò ugualmente a diffondersi. È un periodo di movimenti migratori. Questo susseguirsi di violenze e vessazioni rende ragione del perché, a partire dal tardo Medioevo, un numero crescente di ebrei si spostò verso l'Europa orientale: molti lasciano l'Italia per cercare rifugio provvisorio al di là delle Alpi, da dove per le stesse ragioni altri ebrei compiono il cammino inverso.

Si calcolano in 100.000 gli ebrei uccisi al passaggio dei Crociati nelle città tedesche del Reno. All'alba del XIV secolo su una popolazione, nella penisola, di 8 milioni di abitanti gli ebrei sono circa 40.000. L'Italia del nord è relativamente al riparo da questa ondata di follia, divenendo sempre più rifugio per migliaia e migliaia di ebrei, che si concentrarono nelle attuali zone della Lombardia, del Trentino, del Piemonte, del Veneto, dell'Emilia, dove dovettero pagare un "diritto di residenza", portare un segno distintivo, subire altre restrizioni, ma poterono anche prosperare e distinguersi per la loro cultura.

Prima di arrivare a parlare del periodo dei ghetti, una breve menzione va riservata alle relazioni tra ebrei e cristiani durante il Rinascimento e in particolare nella Firenze di

Cosimo (1389-1464) e Lorenzo de' Medici (1449-1492)⁹⁷. Basti menzionare l'importanza data alla cultura ebraica da un intellettuale del calibro di Marsilio Ficino (1433-1499) che contribuì a diffondere un'idea di teologia universale (*prisca theologia*), come appare evidente nella sua opera *De Christiana religione*. Il rapporto di Ficino con la tradizione ebraica non giunge, come farà poi col più noto Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), a sfociare in uno studio appassionato della *Qabbalah* ebraica, ma si colloca piuttosto in un interesse conoscitivo volto a confermare l'importanza del platonismo sulla tradizione ebraica. Tuttavia, questa sua ricerca di nuove fonti della sapienza umana, portò Ficino a incontrare intellettuali ebrei come Flavio Mitridate (1445 circa – 1489 circa) e Yochanan Alemanno (1435 circa – 1504 circa), che lo introdussero alle fonti della tradizione mistica ebraica. Benché non sia possibile considerarlo un esponente della *Qabbalah* cristiana, Ficino fu il primo ad usare in italiano la parola cabbalà (*sic*) a Firenze tra il 1479 e il 1480 e indubbiamente la sua riflessione teologica e filosofica contribuì alla diffusione della tradizione ebraica nella cultura europea dei secoli successivi. Come già accennato, se Ficino rimase coinvolto soprattutto nella riscoperta di Platone e di Plotino, altri compirono un passo ulteriore nei confronti della cultura ebraica, ossia si avvicinarono alla *Qabbalah*: Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), Johannes Reuchlin (1455–1522) e Francesco Zorzi (1466 - 1540). Tutti e tre son considerati tra i fondatori della *Qabbalah* cristiana, ma certamente per la Firenze umanistica è Giovanni Pico della Mirandola a rappresentare il più illustre incontro tra la cultura cristiana e quella ebraica. Tre furono i maestri di Pico nell'ebraismo: Elia del Medigo (1458 – 1493), e i già menzionati Flavio Mitridate e Yochanan Alemanno. Fu probabilmente a Firenze che Pico incontrò colui che lo introdusse alla *Qabbalah* ebraica: l'ebreo convertito Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate alias Shemu'el Nissim Abulfarag. Quando Pico scoprì la *Qabbalah* ebraica si fece tradurre da Flavio Mitridate (1444 ca – 1489 ca) molte opere cabbalistiche dall'ebraico in latino⁹⁸.

L'età del ghetto

Alla metà del XV secolo, l'Italia è divisa in una serie di piccoli Stati idealmente separati tra loro da una linea che passa tra il Papa e l'Imperatore. Vi è il Ducato di Savoia, con capitale Torino, entro la cui orbita si muovono altri tre feudi: Saluzzo, Asti e il Monferrato. Tutti e tre vedono un progressivo afflusso di ebrei che costituiscono altrettante Comunità. A Venezia s'insediano ebrei ashkenaziti, sefarditi e levantini che danno vita ad una Comunità ebraica cosmopolita che avrà un ruolo rilevante nello sviluppo della Repubblica. Altri centri ricchi di storia e di cultura ebraiche sono Mantova, Modena e Ferrara. A Firenze, sotto le sue Signorie, si sviluppa una intensa attività ebraica,

⁹⁷ *Il Rinascimento parla ebraico*, a cura di G. Busi e S. Greco, Silvana Editoriale, Milano 2019, 218.

⁹⁸ Su queste figure si vedano i seguenti studi che contengono anche una ricca bibliografia: Francesco Zorzi, *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, testo latino a fronte, coll. "Il Pensiero Occidentale", Bompiani, Milano 2010. G. BUSI, R. EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, Qabbalah*, Einaudi, Torino 2014. G. BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, Torino 2017.

specie nel settore bancario. Tuttavia, pure in Italia questo clima positivo era destinato a durare ancora per poco tempo: come abbiamo già detto, con l'espulsione dalla Spagna nel 1492 gli ebrei furono di conseguenza espulsi dai territori spagnoli della Sardegna e della Sicilia e in seguito, con il passaggio sotto il dominio spagnolo del regno di Napoli, gli ebrei vennero gradualmente cacciati anche da quella regione tra il 1510 e il 1541. A tutto il 1492 sono almeno 200.000 gli ebrei espulsi dalla Spagna e 40.000 dalla Sicilia, dove finisce così una presenza durata quindici secoli. Nel frattempo, la Repubblica di Venezia, nel 1516, istituì, prima al mondo, il ghetto: zona urbana delimitata da mura e cancelli (chiusi di notte) in cui gli ebrei erano obbligati a risiedere. La situazione si aggravò, agli inizi della Controriforma, con la promulgazione da parte papale di una serie di bolle anti giudaiche. La prima, emanata da Paolo IV nel 1555 e intitolata *Cum nimis absurdum*, istituiva il ghetto all'interno dello Stato pontificio e raccomandava alle autorità cattoliche di adottare simili misure segregazionistiche. Da allora l'unico commercio consentito agli ebrei, oltre all'apertura di banchi di pegno, fu quello di abiti usati e robe vecchie (*strazzaria*). Seguirono altre misure vessatorie culminate, in un'altra bolla, di Pio IV del 1569 che consentiva agli ebrei di abitare solo nei ghetti di Roma e di Ancona. Progressivamente il ghetto fu esteso anche in altre zone, fino a quando prima la Rivoluzione francese, poi, in modo pressoché definitivo, gli avvenimenti del 1848 non ne decretarono l'abolizione (l'ultimo ghetto in assoluto a essere aperto fu quello di Roma, abolito solo nel 1870 dopo la breccia di Porta Pia). Sarà con l'arrivo dei principi di *Liberté, Egalité, Fraternité* della Rivoluzione francese che gli ebrei italiani, che all'epoca erano circa 30.000 su una popolazione di 17 milioni, fecero il loro ingresso nella vita pubblica del paese. Occupati gli Stati pontifici, imposta a Roma una Repubblica retta da patrioti italiani liberali, i francesi favoriscono una Costituzione (20 marzo 1798) che garantisce a tutti i cittadini e a tutti i culti eguaglianza di trattamento da parte dello Stato. Gli ebrei accolgono con entusiasmo l'ingresso dei francesi in Italia, ma restano prudenti, quasi presaghi che alla Rivoluzione e a Napoleone sarebbe succeduta la Restaurazione, e con essa molti degli antichi problemi.

Dall'illuminismo all'emancipazione

Tra il 1650 e il 1815, gli ebrei sono stati autorizzati a stabilirsi nel Regno di Savoia (ad eccezione di Sardegna), nella Repubblica di Venezia, nel Ducato di Mantova, nel Ducato di Parma (fuori dalla capitale), nel Ducato di Modena, nel Granducato di Toscana, e in alcune zone dello Stato Pontificio. Non vi erano insediamenti ebraici nel Regno di Napoli, a parte un esperimento infruttuoso tra il 1740 e il 1747, e solo pochi benestanti mercanti ebrei furono tollerati a Genova. Ogni stato ha applicato politiche diverse alle Comunità ebraiche a livello locale. Le condizioni di vita, lo *status* giuridico e le opportunità degli ebrei che vivevano in Toscana, quindi, si rivelarono molto diverse da quelle degli ebrei che vivevano in Piemonte o a Roma durante lo stesso periodo. Allo stesso modo, come in passato, gli ebrei d'Italia non hanno mai condiviso una sola cultura monolitica nel primo periodo moderno. A causa di una lunga storia di migrazioni facilitata dalla posizione strategica del paese nel Mar Mediterraneo, gli ebrei italiani mantennero stretti legami con un mondo ebraico molto più ampio di quanto il relativamen-

te piccolo contesto italiano possa portare a pensare.

Durante il XVI secolo, gli ebrei dell'Impero ottomano e dell'Europa orientale, così come i *conversos* della penisola iberica, iniziarono a stabilirsi in Italia a fianco di Comunità locali risalenti al periodo altomedievale. Nel 1650, l'Italia ospitò una serie di tradizioni ebraiche, tra cui, oltre a quelle degli ebrei italiani, si annoverano quelle degli ashkenaziti e dei sefarditi. Ebrei che hanno parlato, letto e scritto una varietà di lingue, come italiano, spagnolo, portoghese, tedesco, francese, yiddish e, ovviamente, l'ebraico. Ebrei che vissero in stretta prossimità l'uno con l'altro, praticando costumi e rituali diversi e perseguendo diversi sistemi educativi e aspirazioni sociali. Nel 1650, tutte le Comunità ebraiche italiane avevano sviluppato sistemi oligarchici di auto-amministrazione, saldamente nelle mani di famiglie di mercanti e banchieri. La maggior parte delle Comunità, con le eccezioni di Roma, Ancona e Venezia, mantennero pure la giurisdizione autonoma sulle cause civili ebraiche.

Anche nel XVIII secolo l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli ebrei fu repressivo: furono fatti vari tentativi di conversione sia da parte di Papa Benedetto XIV (1740-58) sia da parte di Pio VI (1775-99). In vari territori sono presenti fino al 1797 le *Case dei catecumeni*. Pur continuando la politica conversionistica stabilita dai suoi predecessori, papa Pio VI, impegnato in un confronto diretto con la minaccia secondo lui rappresentata dalle crescenti forze della laicità e della cultura illuminista, emanò nel 1775 l'"Editto sugli ebrei" che ancora una volta vietava lo studio del *Talmud* e qualsiasi contatto sociale tra ebrei e cristiani, inoltre obbligava gli ebrei ad indossare un segno distintivo anche all'interno del ghetto.

Dalla Restaurazione alla Seconda Guerra Mondiale

Nell'età della Restaurazione la condizione ebraica tornò a essere perlopiù quella dell'«antico regime» e in vari luoghi si ricostituirono i ghetti. Furono soprattutto le rivoluzioni del 1848, a cui gli ebrei diedero un contributo percentualmente assai significativo, a riportare alla ribalta la questione dell'emancipazione. L'unica parziale eccezione è rappresentata dalla città di Livorno dove il Granduca di Toscana incoraggia l'afflusso degli ebrei, garantendone la sicurezza con un decreto noto come la "Livornina". Anche in Piemonte tornano i ghetti, ma l'espansione economica ebraica negli anni di libertà ha creato situazioni di fatto difficilmente reversibili. Nel Lombardo-Veneto vivono 7000 ebrei, che qui possono studiare e laurearsi. Condizioni simili si hanno in Toscana, a Parma, a Modena, a Mantova. In quest'ultima città agli ebrei è consentito uscire di giorno dal ghetto e persino tenervi "granari e magazzini, purché si osservi la debita distanza dalle Chiese".

A partire dalla metà dell'Ottocento la storia degli ebrei italiani si confonde sempre di più con la storia d'Italia e non può meravigliare il fatto che gli ebrei partecipino ai moti risorgimentali. I patrioti italiani, come Mazzini e Cattaneo, tendono all'abbattimento di un mondo chiuso, reazionario, antisemita. Alle campagne che Garibaldi conduce nel 1848 e nel 1849 partecipano duecento ebrei, e quando a Torino le responsabilità di governo sono affidate a Camillo Benso conte di Cavour, questi si avvale dell'opera di consiglieri e amici ebrei. Basti ricordare che suo segretario parti-

colare fu Isacco Artom (1829-1900). Nel 1870 con la presa di Roma finì anche l'ultimo ghetto d'Europa.

Nel 1871 la Camera dei deputati conta undici ebrei; ebreo è anche, tra il 1907 e il 1913, il sindaco di Roma Ernesto Nathan (1845-1921). Gli ebrei di Trieste assumono un ruolo di rilievo nel movimento irredentista e nella cultura italiana, il cui simbolo triestino è Italo Svevo. La guerra mondiale del 1914-1918 (l'Italia vi entra nel 1915) vede molti ebrei italiani al fronte. Nel 1922 nel paese si impone il fascismo, nei confronti del quale la posizione degli ebrei non è diversa da quella degli altri italiani: c'è chi è a favore, chi è contro, chi si rassegna. Nel 1938, però, ha inizio una forte campagna antisemita. Le prime leggi antisemite, emanate tra il 2 e il 3 settembre 1938, vietavano la dimora in Italia degli ebrei stranieri e revocavano la cittadinanza per chi era arrivato dopo il 1918. Gli ebrei vennero esclusi dagli insegnamenti di ogni ordine e grado e fu loro vietato di frequentare le scuole pubbliche. Il 17 novembre 1938 venne emanato il secondo e duro decreto-legge con cui gli ebrei venivano esclusi dal servizio militare, dalle cariche pubbliche, erano limitate le loro attività nel campo della proprietà immobiliare, nella gestione delle aziende private e nell'esercizio delle professioni. Successivamente saranno ritirate le licenze commerciali e artigiane, e le libere professioni, dall'avvocato all'ingegnere, dall'architetto al medico, saranno precluse. Una parte della Comunità ebraica italiana (forse 4/5000 persone) emigra, ma molti scelgono di restare. La Chiesa protesta per il disconoscimento delle conversioni, e per la proibizione di contrarre matrimonio misto, anche quando il coniuge ebreo abbraccia il cattolicesimo.

Il 10 giugno 1940 l'Italia entra nella Seconda Guerra Mondiale a fianco della Germania, ma anno dopo anno matura il disastro, tanto che nel settembre del 1943 deve arrendersi. La rappresaglia tedesca alla resa italiana sfocia nell'invasione italiana. All'alba del 16 ottobre, i tedeschi circondano il Ghetto di Roma e di colpo irrompono nelle case: uomini, donne, bambini vengono prelevati dalle loro abitazioni, caricati su camion e, dopo pochi giorni, portati con treni piombati a Fossoli e da qui ad Auschwitz, dove in gran parte saranno uccisi subito. Nelle settimane e nei mesi seguenti, la razzia continua per tutta Roma. In totale sono deportati dalla capitale 2091 ebrei. In tutta Italia (comprese le isole dell'Egeo) vengono deportati tra il 1943 ed il 1945 oltre 8500 ebrei. Ne torneranno poche centinaia. Su 200.000 italiani che scelgono la via della resistenza all'invasore, ci sono 2000 ebrei. Sui 70.000 partigiani caduti in combattimento, 700 sono ebrei. Roma è liberata il 4 giugno del 1944 e l'Italia il 25 aprile del 1945.

La ricostruzione

Da questo momento, così come avviene per il resto del paese, anche per l'ebraismo italiano comincia la ricostruzione. Gli ebrei italiani si contano. Dieci anni dopo la fine della Guerra gli ebrei in Italia sono circa 30.000, i centri maggiori sono Roma con circa 11.000 presenze e Milano con 6.000. All'esiguo numero di ebrei rimasti spettava il compito di ricostruire l'ebraismo italiano dopo la catastrofe.

Con alcuni decreti approvati dal governo italiano il 20 gennaio del 1944 gli ebrei vennero reintegrati nella pienezza dei diritti civili e politici, il 10 agosto vennero ri-

ammessi agli uffici pubblici e il 5 ottobre vennero riconosciuti i loro diritti patrimoniali.

Nel novembre 1947, una Risoluzione delle Nazioni Unite delibera la creazione di uno stato ebraico in Palestina e il 14 maggio del 1948 nasce lo stato d'Israele. Appena nato, è subito attaccato da cinque eserciti arabi ma nonostante questo molti rifugiati ebrei, passando proprio per l'Italia, che riconobbe subito l'esistenza di Israele, giunsero in Palestina. Anche con alcuni aiuti giunti dall'estero l'ebraismo italiano ricostruì le sue strutture: sinagoghe e scuole ripresero le loro attività anche grazie al contributo di alcune figure di spicco come Dante Lattes (1876-1965) ed Elio Toaff (1915-2015).

Gli ebrei e la Chiesa cattolica

Un ruolo fondamentale nella rottura con la lunga tradizione di antiebraismo della Chiesa cattolica è stato ricoperto da papa Giovanni XXIII, che a partire dall'incontro con lo storico francese Jules Isaac (1960) ha avuto l'idea di stilare un documento *De Judaëis*, che poi sarebbe divenuto la dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II (1965). Da allora la Chiesa Cattolica ha cambiato il suo atteggiamento nei confronti dell'ebraismo e degli ebrei attraverso la promulgazione di una lunga serie di ulteriori documenti, che sono stati accompagnati anche da molti significativi incontri e visite storiche che hanno a loro volta contribuito allo sviluppo di un rapporto nuovo e fraterno. Emblematica è la prima visita di un papa ad una sinagoga: Giovanni Paolo II il 13 aprile 1986 si reca in visita al Tempio Maggiore di Roma, accolto da Rav Elio Toaff. Seguiranno poi le visite al "Muro del pianto" (*Kotel*) e al museo dell'Olocausto (*Yad Wa-Shem*) a Gerusalemme (2000). Le visite al Tempio di Roma e i pellegrinaggi a Gerusalemme sono stati proseguiti da Benedetto XVI (2009 e 2010) e da Francesco (2014 e 2016)⁹⁹.

Bibliografia

M. Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma 2014.

F. Capretti, *La chiesa italiana e gli ebrei. La recezione di Nostra Aetate 4 dal Vaticano II ad oggi*, EMI, Verona 2010.

D. Garrone, *Ebraismo. Guida per non ebrei*, Claudiana, Torino 2019.

Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte, a cura di N.G. Hoffman, J. Sievers, M. Mottolese, PUG, Roma 2005.

Ebraismo, a cura di G. Filoramo, Laterza, Bari-Roma 1999.

A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963 (o edizioni successive).

M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2007.

P. Stefani, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.

G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Carocci, Roma 2018.

Pierre Savy (a cura di), *Storia mondiale degli Ebrei*, Laterza, Bari-Roma, 2021

⁹⁹ Sul dialogo ebraico-cristiano si veda il kit formativo <https://www.pars-edu.it/percorsi-formativi/dialogo-ebraico-cristiano> (sito visitato il 23.06.2020).

15. IL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO DAL CONCILIO VATICANO II AD OGGI

SCHEDA

15

Il 13 giugno 1960 avvenne l'incontro tra Jules Isaac e Giovanni XXIII. Questa si può considerare la pietra miliare da cui tutto ebbe inizio: in quell'occasione Isaac affidò al Papa un *dossier* che questi consegnò al Cardinale Bea, il quale a sua volta se ne prese cura fino all'approvazione della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* (1965). Il Concilio Vaticano II ha indicato la via da seguire per promuovere una profonda fraternità tra ebrei e cristiani. Ma un lungo cammino resta ancora da percorrere. A conclusione del primo documento del 1974 la Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo scrive: «Il problema dei rapporti tra ebrei e cristiani riguarda la chiesa come tale, poiché è “scrutando il suo proprio mistero” che essa è posta di fronte al mistero di Israele. Questo problema conserva dunque tutta la sua importanza anche in quelle aree dove non esistono comunità ebraiche. Esso ha inoltre una implicazione ecumenica: il ritorno dei cristiani alle sorgenti e alle origini della loro fede, innestata sull'antica alleanza, contribuisce alla ricerca dell'unità in Cristo, pietra angolare. In questo campo, nel quadro della disciplina generale della Chiesa e dell'insegnamento comunemente professato per mezzo del suo magistero, i vescovi sapranno prendere le opportune iniziative pastorali. Essi istituiranno, ad esempio, a livello nazionale o regionale delle commissioni o segretariati appositi, o nomineranno persone competenti con l'incarico di promuovere l'attuazione delle direttive conciliari e dei suggerimenti qui esposti. A livello della Chiesa universale il Santo Padre ha istituito, in data 22 ottobre 1974, questa Commissione per le relazioni religiose con l'ebraismo, collegata al Segretariato per l'Unità dei cristiani. Creata allo scopo di promuovere e stimolare i rapporti religiosi tra ebrei e cattolici, con l'eventuale collaborazione di altri cristiani, questa commissione speciale, nei limiti delle sue competenze, è a disposizione di tutti gli organismi interessati per informarli ed aiutarli a realizzare i loro compiti, in conformità alle direttive della Santa Sede. La commissione auspica di sviluppare tale collaborazione per una realizzazione efficace e giusta degli orientamenti del Concilio».

Nel 1964 Papa Paolo VI si recò in pellegrinaggio in Terra Santa; fu il primo viaggio nella storia in cui un pontefice visitava i luoghi biblici. A partire da quegli anni, quindi, il mondo cattolico cambia atteggiamento e visione.

Molti sono i documenti prodotti e pubblicati per il dialogo ebraico-cristiano. Da parte cattolica i più importanti sono i seguenti:

- Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Conciliare Nostra Aetate* (n. 4) (1974);
- Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo, *Sussidi per*

una corretta presentazione degli ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica (1985);

- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993);
- Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo, *Noi ricordiamo. Una riflessione sulla Shoah* (1998);
- Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato* (2000);
- Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001);
- Gruppo di studio cristiano sulle relazioni ebraico-cristiane, *Un obbligo sacro. Ripensare la fede cristiana in relazione al Giudaismo e al popolo ebraico* (2002);
- Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo, *Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili* (2015).

Da parte ebraica vanno ricordati:

- *Dabrù emet (Zc 8,16). Una presa di posizione ebraica su cristiani e cristianesimo* (2000), documento firmato da Rabbini di diverse denominazioni;
- *Fare la volontà del Padre nostro nei cieli* (2015), documento firmato da 28 importanti Rabbini ortodossi;
- *Tra Gerusalemme e Roma. Riflessioni a 50 anni da Nostra Aetate*, sottoscritto dalla Conferenza dei Rabbini d'Europa (CER), dal Consiglio Rabbinico d'America (RCA) e dal Rabbinato d'Israele (2017).

Anche da parte delle Chiese della Riforma abbiamo numerosi documenti, tra i quali:

- *Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People* (1989), fermata dalla World Evangelical Fellowship;
- *The Gospel and the Jewish People, An Evangelical Statement* (2008), scritta dalla World Evangelical Alliance;
- *Martin Luther and the Jews. A necessary reminder on the occasion of the Reformation anniversary* (2015), scritta dall'Evangelical Church in Germany;
- *God's Unfailing Word. Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations* (2019), scritta dalla Faith and Order Commission of the Church of England.

Vi sono state anche alcune Dichiarazioni delle Chiese ortodosse, tra le quali è bene segnalare quelle scritte da sua Santità Bartolomeo I, patriarca metropolita ecumenico di Costantinopoli: *Greetings of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism* (1993), *Religion and Peace in Light of Abraham* (2004), *The Necessity and Goals of Interreligious Dialogue* (2007), *Address to the Jewish Community of Park East Synagogue, New York* (2009).

Al di là dei documenti ufficiali – a proposito dei quali c'è da interrogarsi sulla loro effettiva diffusione e conoscenza oltre le ristrette cerchie degli specialisti – di grande efficacia sono stati la visita di papa Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma nel 1986, dove venne accolto da Rav Elio Toaff, e il suo viaggio in Israele e nei territori dell'Autorità Palestinese nel 2000. Grande emozione suscitò la sua preghiera al *Kotel*, dove depose un foglietto con queste parole: «Dio dei nostri padri, Tu hai scelto

Abramo e la sua discendenza perché il tuo Nome fosse portato alle genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire questi tuoi figli, e chiedendoTi perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità con il popolo dell'alleanza. Per Cristo nostro Signore. Amen». Anche papa Benedetto XVI e papa Francesco hanno proseguito su questa strada e le visite al Tempio di Roma, così come i pellegrinaggi in Israele e nei territori dell'Autonomia Palestinese sono diventati una tradizione.

Annualmente si tengono i Convegni dell'International Council of Christians and Jews (ICCJ), nato nel 1947 in seguito all'Incontro di Seelisberg. Nel 1970 fu creato l'International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC), che si incontra periodicamente: i delegati ebrei vengono designati dai cinque organismi fondatori dell'*International Jewish Committee on Interreligious Consultations* (IJCIC), nato anch'esso nel 1970, mentre i membri di parte cattolica vengono nominati dalla Santa Sede.

Dal 2002, in seguito allo stabilimento delle relazioni diplomatiche tra lo Stato d'Israele e la Santa Sede, hanno avuto inizio i contatti tra la Pontificia Commissione per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo e il Gran Rabinato d'Israele: le due delegazioni si incontrarono a Gerusalemme e da allora si sono tenuti regolari incontri annuali.

In Italia continuano le loro attività le Amicizie Ebraico-Cristiane (presenti a Firenze, Ancona, Roma, Napoli, Torino, Livorno, Romagna, Alto Garda, Liguria, Friuli-Venezia Giulia, Palermo), che sono riunite in una Federazione, che a sua volta aderisce all'ICCJ. Il più importante evento nazionale si tiene, da oltre 40 anni, nel Monastero di Camaldoli all'inizio del mese di dicembre. Oltre agli incontri organizzati dalle AEC, vi sono altre iniziative di dialogo, come quelle promosse dal SAE, dalle Suore di Sion di Milano, dal gruppo di *Sefer*, dal gruppo di *Qol*, dal Centro Cardinal Bea della Pontificia Università Gregoriana, e altre ancora.

Nonostante questo fiorire di iniziative, si ha però a volte l'impressione che lo slancio di quei primi decenni di dialogo ebraico-cristiano sia andato perduto e si rimane dolorosamente colpiti dalla perdurante diffusione delle varie forme di antisemitismo/antigiudaismo e dalla constatazione che per la maggior parte dei cristiani e degli ebrei il dialogo svolge solo un ruolo marginale.

Tutti i documenti della Chiesa cattolica dopo il Vaticano, da *Nostra Aetate* fino alle parole dei pontefici alla Sinagoga di Roma, da Giovanni Paolo II a Francesco, mettono in luce l'unicità del rapporto ebraico cristiano. Per questi lunghi anni, si è cercato di evidenziare la comune radice. Ben lo sottolinea il documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* che esplicita in modo inequivocabile il valore permanente delle Scritture ebraiche sia per la catechesi sia per la riflessione teologica. Infatti, quanto è stato affermato finora dal magistero della Chiesa non è sempre stato recepito nella catechesi e nella pastorale cattolica. La prima Alleanza non è mai stata revocata, disse papa Giovanni Paolo II a Magonza nel 1980: Ha-Shem è fedele alle sue Alleanze, cerchiamo anche noi di esserlo, contribuendo a preparare quel giorno in cui Egli convertirà i popoli a una lingua chiara «in modo che essi potranno invocare il Nome del Signore servendolo spalla a spalla» (Sof 3,9), diversi ma uniti.

Da parte ebraica si veda il documento *Dabrù emet* o il più recente *Between Jerusalem and Rome*. Si potrebbe dire che la riflessione ebraica sul cristianesimo si inserisce nella ricerca fatta da precursori del dialogo come Elia Benamozegh e Franz Rosenzweig, o più recentemente da Eugene Korn. Come da parte cristiana si sono superate distanze che sembravano incolmabili, così anche da parte ebraica l'antico giudizio del cristianesimo come *avodah zarah*, cioè "un culto straniero" con connotazioni idolatriche", sembra essere superato almeno da una parte dell'ebraismo. Recentemente la pubblicazione dei tre volumi della *Bibbia dell'Amicizia*, che presenta pericopi commentate da ebrei e da cristiani, ha promosso la rilettura delle fonti comuni in diverse chiavi di lettura.

Bibliografia

I documenti possono essere letti e scaricati da alcuni siti istituzionali: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo.html>, www.ccejr.us.

F. Capretti, *La chiesa italiana e gli ebrei. La recezione di Nostra Aetate 4 dal Vaticano II a oggi*, Emi, Bologna 2010.

16. DESCRIZIONE DEL SIGNIFICATO CORRETTO DI ALCUNI TERMINI

SCHEDA

16

La ricchezza della lingua italiana si rivela ampiamente nei suoi tentativi di definire la complessità ebraica. L'uso di parole e definizioni - come ebreo-ebraico, giudeo-giudaico, israelita- israeliano, ebraismo-giudaismo - per non dar adito a equivoci, deve quindi essere accompagnato da una chiarezza concettuale in grado di porre in evidenza tanto le opportune distinzioni, quanto gli altrettanto necessari punti di prossimità di significato tra le varie espressioni.

La prima fondamentale distinzione in italiano non riguarda principalmente il significato ma la grammatica: l'aggettivo *ebraico* o *giudaico* si riferisce a cose, mentre *ebreo* e *giudeo*, essendo sia aggettivi sia sostantivi, si riferiscono a persone. Purtroppo, nei principali mezzi di comunicazione queste distinzioni non sono recepite in alcun modo.

Ebreo/Ebraismo.

La parola "ebreo" di origine biblica, è fatta derivare dal nome Eber, discendente di Sem e leggendario antenato del popolo ebraico (cfr. Gn 10,21-25). Biblicamente la parola ebraica da cui deriva l'italiano «ebreo» significava «regione posta al di là» perché gli ebrei giunsero da un territorio posto oltre l'Eufrate. In tal senso già il patriarca Abramo è chiamato dalla Bibbia «ebreo» (Gn 14,13). È il primo ebreo, *ivri*, nel senso letterale del termine - cioè colui che va, è "dall'altra parte"- e non solo in senso geografico. La letteratura rabbinica spiega infatti, che il mondo era da una parte e lui dall'altra. Con Abramo, dunque, l'ebraismo diventa cultura della diversità e dell'alterità.

Quindi, da Abramo a oggi, i termini "ebreo" ed "ebraismo" possono riferirsi a tutti gli appartenenti al popolo d'Israele a partire dall'epoca patriarcale per giungere fino ai nostri giorni.

Giudeo/Giudaismo

È una denominazione che indica propriamente «appartenente alla tribù di Giuda», vale a dire la definizione con cui sono stati indicati gli Ebrei rimasti in Palestina dopo la distruzione del regno d'Israele (722 a.C.), quando l'intero popolo ebraico fu ridotto alla sola tribù di Giuda. Con il termine giudaismo si indicano la religione del popolo ebraico e l'insieme della sua cultura, quali vennero definendosi da quel tempo in poi o, secondo altri, a partire dalla distruzione del secondo Tempio nel 70 d.C. In modo particolare questa espressione si riferisce al giudaismo rabbinico, forma di ebraismo elaborata, per la massima parte, in epoca postbiblica a cominciare dal I secolo d.C. In questo senso tutti gli ebrei vissuti dopo l'epoca biblica sono, religiosamente parlando, giudei. Da questo significato, culturalmente preciso, vanno distinti

gli usi linguistici locali, ad esempio quello del romanesco, in cui la parola «giudeo» è impiegata come equivalente di «ebreo» senza alcuna sfumatura differenziante. Ciò vale anche per varie lingue straniere e in particolare per l'inglese *jew*.

In quest'ambito è bene chiarire anche l'uso distorto della parola “*giudeo*” ancora oggi rivolto come epiteto ingiurioso per stigmatizzare qualità che la tradizione anti-giudaica e successivamente antisemita attribuisce agli ebrei quali l'attaccamento al denaro e la propensione all'usura, nonché quella di traditori in accostamento all'apostolo di Gesù, Giuda, simbolo dell'inganno e della slealtà.

Israelita

Il termine “israelita” necessita di una definizione plurima. Innanzitutto, questa parola rende, sia pure in maniera non felicissima, l'espressione biblica «figli di Israele», ovvero il nome dei discendenti di Giacobbe o Israele (chiamati perciò anche nel linguaggio biblico figli d'Israele).

In secondo luogo “israelita” è riferito ad un abitante del regno d'Israele, costituitosi con la frattura del regno unitario avvenuta dopo la morte di Salomone (ca. 922 a.C.), dove risiedevano dieci delle dodici tribù, escluse Giuda e Beniamino. Con la conquista del Regno d'Israele ad opera degli assiri nel 722 a.C., i suoi abitanti furono deportati o assimilati.

Dal periodo dell'emancipazione (XIX sec.), il termine “israelita” fu impiegato come sostituto di “ebreo”. Oggi, il termine è in disuso. Nel testo dell'Intesa tra la Repubblica Italiana e l'Unione delle Comunità israelitiche (1987) all'articolo 19 si legge: «L'Unione delle Comunità israelitiche italiane conserva la personalità giuridica di cui è attualmente dotata e *assume la denominazione di Unione delle Comunità ebraiche italiane*. L'Unione è l'ente rappresentativo della confessione ebraica nei rapporti con lo Stato e per le materie di interesse generale dell'ebraismo».

Israeliano

Il termine indica esclusivamente un cittadino dello Stato d'Israele, la cui fondazione risale al 1948. Non tutti gli ebrei sono perciò israeliani, né tutti gli israeliani sono ebrei. Esistono infatti israeliani (cittadini dello Stato d'Israele, appunto) di religione musulmana e, in misura molto minore, israeliani appartenenti a varie denominazioni cristiane e ad altre religioni.

Secondo i dati raccolti dall'Ufficio centrale di statistica in Israele (dati del 12 aprile 2021) i cittadini che risiedono nello Stato ebraico sono 9.327.000. Il documento stima infatti che i cittadini ebrei siano 6.9 milioni, pari al 73,9% della popolazione, mentre quelli arabi 1.96 milioni, che rappresentano un quinto degli abitanti. Infine, 467mila persone appartengono ad altri gruppi, costituendo il 5% della popolazione di Israele.

Antigiudaismo, antisemitismo, antisionismo

L'antigiudaismo prospera quando l'ebraismo è visto dall'esterno essenzialmente come un insieme di principi e comportamenti religiosi ormai superati da un'ulteriore e definitiva rivelazione non accolta però dagli ebrei, definiti popolo dalla “dura cer-

vice". L'antigiudaismo è perciò un fenomeno prevalentemente di matrice cristiana, che ha trovato il proprio apogeo durante il Medioevo e nella prima parte dell'epoca moderna.

Scrivono Anna Foa: «L'ostilità verso gli ebrei, presente già nell'età antica, si è consolidata in forma diversa nel Medioevo, quando gli ebrei vivevano sparpagliati sul suolo europeo, come piccole comunità di minoranza in un contesto maggioritario tutto cristiano. Ma è significativo che l'uso di un termine specifico per designare l'ostilità antiebraica nasca soltanto quando tale ostilità ha cessato di essere un elemento naturale della società e quando gli ebrei sono stati integrati nella società esterna, indistinguibili dagli altri, cittadini a tutti gli effetti. In realtà, anche nell'età precedente, quella in cui barriere più o meno visibili separano la minoranza ebraica dall'esterno, è difficile distinguere nettamente l'antigiudaismo, cioè l'ostilità di tipo puramente religioso, che vede nell'ebreo il deicida e l'ostinato negatore del Messia, dall'ostilità antropologica, che vede in lui un essere naturalmente perverso a cui attribuire colpe reali o immaginarie di ogni tipo, dall'uccisione a Pasqua di bambini cristiani, all'avvelenamento dei pozzi alla diffusione della peste».

L'antisemitismo entra invece in campo quando la scena è dominata da pseudodefinitive dell'essere ebreo di stampo sociale o, peggio, razzista. La definizione che ne dà l'Osservatorio sull'antisemitismo è la seguente: «È un sentimento, una teorizzazione o un comportamento di avversione, disprezzo, discriminazione o persecuzione contro gli ebrei. In alcuni casi è violento, come nella Shoah. L'antisemitismo è sempre basato su stereotipi e pregiudizi, ossia sull'assegnazione a tutti gli ebrei di caratteristiche uguali».

In senso proprio si può perciò parlare di antisemitismo unicamente a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. L'antisemitismo otto-novecentesco dal canto suo si focalizzò sul «popolo»; in un primo momento contestando che gli ebrei potessero definirsi collettivamente tali senza costituire un pericolo per la compattezza degli Stati nazionali in cui abitavano; in un secondo momento considerandoli razza privata, nel momento più cupo, persino del diritto di esistere.

Riprendiamo ancora le parole di Anna Foa: «A partire dall'Ottocento, l'antico stereotipo antigiudaico a carattere religioso si accresce di elementi nuovi, tutti volti a definire come diverso l'ebreo in quanto persona fisica e non in quanto appartenente ad una diversa fede religiosa: l'idea dell'esistenza di una "razza" ebraica, inferiore a quella cosiddetta "ariana"; l'idea di un complotto ebraico volto al predominio mondiale o, in modo complementare, quella di una propensione naturale degli ebrei alla rivoluzione e alla sovversione; l'idea di una diversità fisica dell'ebreo, distinto o per il suo naso, o per la sua sfrenata sessualità, o per la sua natura femminile, o perfino per la sua furbizia e intelligenza. Perché anche il mito dell'ebreo intelligente è parte dell'armamentario antisemita, così come lo è l'idea del fascino particolare delle donne ebreo, mirabilmente dipinto nella sua ambiguità nel romanzo di Gregor Von Rezzori, *Le memorie di un antisemita*.

L'agitazione antisemita conquista tra gli ultimi decenni del secolo XIX e l'inizio del XX una parte non indifferente dell'opinione pubblica dell'Europa occidentale e di-

vampa in violenze e pogrom nell'Europa orientale, dove gli ebrei continuano ad essere privi di ogni emancipazione politica e civile. Negli anni che precedono la prima guerra mondiale, la spinta antisemita sembra però esaurirsi, fino ad apparire come un fenomeno residuale destinato a scomparire con il progresso della civiltà e della scienza. Sono le devastazioni materiali e morali della prima guerra mondiale e dei totalitarismi che riportano d'attualità l'antisemitismo, fino alla seconda guerra mondiale e alla Shoah: un tentativo di distruzione fisica di tutti gli ebrei mai neppure immaginato prima di Hitler, nei pur lunghi secoli di ostilità antiebraica.

Dopo la Shoah, l'antisemitismo sembra un fenomeno destinato a non potersi più ripresentare, tanto forte si afferma la consapevolezza delle sue disastrose conseguenze. Al tempo stesso, però, esso assume un valore sempre più paradigmatico, fino ad allargarsi a comprendere tutte le forme di rifiuto del diverso. Combattere l'antisemitismo diventa un modo per combattere anche il razzismo, l'ostilità allo straniero, al nero, all'immigrato. Dopo essere stato simbolo dell'errore, l'ebreo diventa simbolo della persecuzione. In questa trasformazione, tuttavia, se da una parte l'antisemitismo allarga ed universalizza il suo significato, come griglia interpretativa dell'odio verso il diverso, dall'altra perde concretezza e realtà.

Si rischia così di non vedere i fenomeni nuovi di antisemitismo, il suo nuovo uso politico nella propaganda del fondamentalismo islamico, le nuove forme che finisce per assumere inevitabilmente in quella che uno storico francese, Jean-Michel Chaumont, ha definito "la concorrenza delle vittime", cioè la tendenza di ogni vittima ad esaltare il primato della sua sofferenza. Ma come rinunciare, nonostante i rischi, a trarre significati universali dalla memoria della Shoah e a confrontare i suoi meccanismi con le modalità e le forme di ogni genocidio, del passato come del presente? Diventare un simbolo ha sempre comportato gravi rischi, e lo sanno bene gli ebrei che nella storia hanno suscitato ben più ostilità quando erano assenti o immaginari che quando erano persone reali, in carne ed ossa».

L'antisionismo appunta invece i propri strali sulla questione della terra, sostenendo che non esiste alcuna componente che legittimi la trascrizione politica del legame tra il popolo ebraico e la terra d'Israele.

Scrivono il Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC) di Milano: «L'antisionismo non richiama necessariamente l'antisemitismo. Però il sionismo va al di là della politica dei governi israeliani, è la matrice dello Stato d'Israele. Se per anti (sionismo) si intende la libera e corretta critica all'operato politico dei governi di quello Stato non si può accusare chi la fa di antisemitismo. Se invece il prefisso vuol significare negazione di ogni tipo di legittimità al sionismo, vuol dire che c'è la volontà di non riconoscere al popolo ebraico il diritto all'autodeterminazione. L'antisionismo, quando agisce per cancellare lo Stato d'Israele (creato dalle Nazioni Unite nel 1947) o quando disconosce il percorso storico del sionismo e ritiene che Israele sia lo Stato costruito dal mitizzato e demonizzato capitalismo ebraico, oppure lo Stato creato per risarcire gli ebrei dopo lo sterminio, o ancora il nemico di classe alleato e protetto dell'imperialismo americano, infine quando afferma che il sionismo è al centro di un complotto mondiale teso a destabilizzare e sottomettere il mondo intero

agli ebrei, non appartiene più a una normale forma di lotta politica, entra nella sfera della politica antisemita ».

Per un approfondimento puntuale si rinvia al sito dell'Osservatorio sull'antisemitismo della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea CDEC di Milano (www.cdec.it).

Correnti dell'ebraismo

Molteplicità e diversità di vedute sono sempre state una caratteristica della tradizione ebraica che riconosce l'importanza del pluralismo e invita alla discussione. La dialettica è insita nel pensiero e nello studio ebraico, dove anzi il confronto è incoraggiato per stimolare approfondimenti e scambi.

Questo ha portato con il passare del tempo, a contatto con altre culture, anche alla nascita di correnti religiose diverse da quella definita ortodossa.

Il fenomeno è piuttosto complesso, ma in linea generale il modello ortodosso è incentrato sull'osservanza dei precetti. All'interno dello stesso mondo ortodosso si distinguono ulteriori correnti, come per esempio quelle chassidiche e quella dei *Modern Orthodox*, che puntano in modo positivo a conciliare la *Halakhah* – l'insieme di norme della tradizione ebraica – con il mondo circostante e specialmente con la cultura non ebraica e la scienza. Nel mondo ebraico esistono anche le correnti *Reform* and *Conservative*. In Italia, l'ebraismo ortodosso è quello maggiormente diffuso.

Bibliografia

U. Fortis. (a cura di), *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo: l'antigiudaismo antico e moderno*, Zamorani, Torino 2004.

P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

P. De Benedetti, *Sull'uso di alcuni termini* in *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana 2017, pp. 233-239.

<http://www.ebraismoinpillole.it/>

<https://www.resetdoc.org/intercultural-lexicon/anti-semitism/it>

<https://www.osservatorioantisemitismo.it/antisemitismo/>

TRASLITTERAZIONE DALL'EBRAICO

א		<i>alef</i>
ב	b/v	<i>bet</i>
ג	g (come in <i>gatto</i> , dura)	<i>gimel</i>
ד	d	<i>dalet</i>
ה	h	<i>he</i>
ו	w (come in <i>vaso</i>)	<i>waw</i>
ז	z (s sonora, come in <i>rosa</i>)	<i>zayin</i>
ח	ḥ (come <i>j</i> spagnola)	<i>ḥet</i>
ט	ṭ	<i>tet</i>
י	y	<i>yod</i>
כ/ך	k/kh	<i>kaf</i>
ל	l	<i>lamed</i>
מ/ם	m	<i>mem</i>
נ/ן	n	<i>nun</i>
ס	s	<i>samekh</i>
ע		<i>ayin</i>
פ/ף	p/f	<i>peh</i>
צ/ץ	ṣ (z sorda, come in <i>stanza</i>)	<i>ṣade</i>
ק	q	<i>qof</i>
ר	r	<i>resh</i>
שׁ/שׂ	s/sh (come in <i>sci</i>)	<i>sin/shin</i>
ת	t	<i>taw</i>

A CURA DI
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE
2023

GRAFICA: OTTAVIOSOSIO.IT
STAMPA: MASTERGRAFICA SRL

