

Raphael Barki

CILIEGINA
SULLA
TOR^TÀ



—
succulenta e
irresistibile

secondo gli insegnamenti
dei nostri Maestri

Prima edizione: Shev'at 5785 (febbraio 2025)
Shabbat Parashat Terumah

In occasione del Bat Mitzvah di Eliana
bat Naomi Mikhaela

Copyright © Raphael Barki
raphaelbarki@gmail.com

Tutti i diritti riservati. La traduzione, riproduzione e diffusione,
totale o parziale, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo
sono vietate senza il consenso dell'autore

Foto in copertina

<https://www.freepnglogos.com/images/cherry-24532.html>

Ciliegina sulla Tor^tà

Succulenta e irresistibile

A cura di Raphael Barki

Basata sugli insegnamenti dei
nostri Maestri

Dedicato ad Elianà ed Ashèr

in onore dei loro nonni Mirna e Bebo

In memoria dei miei genitori:

Vittoria (Silvana) Genah bat Margherita
Enrico Chayim (Mimmo) Barki ben Chrissi

e della zia:

Rachèl (Relly) Meshulàm bat Leà

che il Loro ricordo sia di benedizione

Indice

Maggiorità religiosa	7
Preghiera - rito della Comunità ebraica di Roma	8
Alle fanciulle israelite	9
Messaggi augurali	13
Mamma	14
Nonni	15
Parenti	16
Introduzione dell'autore	18
Istinto benigno e responsabilità collettiva	19
Mikrà	23
BeReshìt - Primadonna	24
VaYèshev - Alla ricerca dei fratelli	27
VaYiggàsh - La chiave di Yokhèved	30
Shemòt	33
Le levatrici: materia e forma	33
Il timore che spinge all'azione	49
Da figlia del faraone a figlia di D-o	52
Bo - Il valore del matrimonio	56
Terumà	58
La casa è un piccolo santuario	58
Tabernacolo simbolo di unità	61
Ki Tissà	64
Tesi, antitesi e bipolarismo	64
Il lavabo	68
Tazriya' - Esodo e parto, nascita e rinascita	69
BeHàr - Un pezzo di Mondo Futuro	72
Devarim - L'arte di ammonire (ed ascoltare)	76
Halakhà	81

La conta delle donne e degli uomini	82
Lumi di Shabbàt e visione giusta	90
Machshavà	91
Nonna Silvana - Èshet Chàyl	92
Ebraismo = scrivere il prossimo capitolo	94
Amore	96
Il ruolo della donna nell'ebraismo	98
Talmùd - La bellezza	107
Autostima senza orgoglio	116
Pace e verità	118
Violenza di genere, violenza degenerare	122
Intelligenza dei Maestri e intelligenza artificiale	124
Natura selvaggia - L'orsa Ji4 e la Halakhà	130
Mo'adim	134
Chanukkà	135
Le donne e il 25 Aprile	135
Ladies first	139
Fratellanza	143
Tu BiShvàt - Ecologia ebraica	147
Purim - AA priorità assoluta	151
Pessach	155
La Haggadà e le donne	155
Il seder-processo	161
Yom Ha'atzmaùt - Un senso al lunario ebraico	165
Shavu'òt - La novità di Rut	172

Maggiorità religiosa

Preghiera - rito della Comunità ebraica di Roma

D-o mio e D-o dei miei padri. Nel momento solenne nel quale sono accolta, nella sacra radunanza del popolo che Tu scegliești come depositario della Torà, la Legge Eterna, l'animo mio è commosso.

Solennemente affermo la mia fede nella Tua unità, nella Tua eternità e nella Tua onnipotenza, ed esprimo il proposito di ricordare sempre le parole della Tua legge. Possano esse guidare sempre la mia vita, per la proclamazione della Tua grandezza e per la felicità mia e di tutto il popolo d'Israele. Nessun sacrificio mi sia grave per l'osservanza dei Tuoi precetti e mai alcuna tentazione possa indurmi a dimenticare la Tua parola e l'insegnamento dei Profeti e dei Maestri d'Israele.

Aiutami, o Signore, ad attuare questi miei proponimenti, rafforza la mia volontà di fare il bene, benedicimi insieme ai miei familiari e a tutto il popolo d'Israele e diffondi la Tua grazia su tutti gli uomini che a Te guardano come alla sorgente della loro salvezza. Amen.

Autori, fonti ed approfondimenti

Torah.it



Alle fanciulle israelite

Da pochi giorni voi ascendeste all'altare di D-o. Nella Casa a Lui dedicata Gli avete promesso solennemente di eseguire i Suoi santi precetti e di osservare scrupolosamente i Suoi comandamenti, la Sua immutabile legge. Iddio non vi obbligava a questo solenne importantissimo atto. Voi l'avete fatto spontaneamente, comprese del suo sommo valore. Il Signore l'ha accettato; v'ha accolto nel Suo grembo, siete entrate nel novero delle Sue elette; il Suo Ministro v'ha benedette nel Santo Nome di Lui. Ora voi siete responsabili delle vostre azioni. Guai a quella fra voi che non mantenesse fedelmente la parola data! Voi ben sapete come il buon D-o sia longanime a premiare chi lo ama, ma pronto nel punire chi l'offende.....

Voi fortunate, che siete chiamate a far rifiorire la religione, che languiva! Benedette voi, a cui è dato il nobile ufficio di far germogliare quei pochi semi che ancor rimangono nel vasto campo della fede e che imparate a pregare! A voi, gentili donzelle, a voi parlerò il linguaggio dei tempi primitivi, quello della parabola che meglio si addice alla vostra età, tutta poesia ed immaginazione. Ascoltate:

Iddio, dopo aversi scelto un popolo a Lui caro, lo fece padrone d'un'immensa distesa di terreno, ricca d'ogni bene. Da questo spaziosissimo campo il popolo d'Israele poteva trarre abbondanti frutti d'ogni specie e, riconoscendo a D-o che lo aveva favorito d'una inesauribile fonte di benefizi, Lo adorava con tutte le forze dell'anima, coltivando diligentemente il campo che aveva avuto in dono; così viveva felice, temuto ed invitto. A poco a poco però ebbe a noia questa facile abbondanza, questo continuo benessere e trascurò ora l'aratura, ora la concimazione, ora la seminazione ed infine

abbandonò affatto il tesoro che da D-o aveva ricevuto a patto d'averne continua cura. Che avvenne?

Ohimè! quel campo un dì sì fecondo, sì fiorente, ammirato ed invidiato da tutti, non fu più che una sterminata landa incolta. Però in quel triste abbandono, fra un guazzabuglio di rovi, di pruni e di cardi selvatici, cresceva ancora qualche rara pianticella, quasi a provare che ciò che viene da D-o è eterno, che non può perire mai, benchè disprezzato dagli uomini, i quali attratti da fallaci splendori, trascurano il Signore. Ma dopo un periodo di tempo più o meno lungo ei sentono prepotente il bisogno di ritornare alla negletta plaga, convinti che altrove non troveranno mai la messe che abbondava nel campo loro affidato da D-o. Ma il campo oramai è quasi un deserto, non havvi più che un sol fiorellino. Gli uomini sentono il bisogno del frutto di questo fiorellino, ma perduta col tempo l'abitudine di prodigargli cure, non hanno più la forza di coltivarlo. Pur sanno oh se lo sanno! che senza quel frutto, non solo essi, ma anche i loro figli, non gusteranno più dolcezza, nè pace. nè felicità, nè salute e vogliono a tutti i costi preparare il suolo e gettare nuovo seme, da cui, almeno voi, o giovanette, raccoglierete copiosi e belli e dolci frutti.

Adunque a voi, angiolette care, gioia, sorriso e speranza delle famiglie, spetta di sgombrare il campo dai sassi, dai rovi e dai pruni che lo ingombrano tanto da impedire e per sempre il pronto sviluppo della pianticella. La bisogna non è delle più semplici, nè delle più facili, chè il terreno è durissimo da dissodare, perchè messo in non cale da molti anni. Benedette voi se coltiverete non solo il buon seme che i vostri genitori sparsero per voi, ma se colla vostra costanza, fede e perseveranza preparerete più ampio e più acconcio terreno per altri fiori e frutti che nasceranno abbondanti e rigogliosi

per voi, ma in ispecial modo pei figli che un dì avrete. Il solo mezzo per ottenere questo immenso bene è quello di dedicare, e qui usciamo di metafora alcune ore al giorno alla lettura e alla traduzione dei libri sacri. O giovinette, se imparerete a ben leggerli, a ben capirli, troverete inesauribili tesori di bellezze morali, di filosofia pratica e di letteratura amena ed istruttiva. Vi convincerete quanto andarono errati i nostri padri, i nostri nonni d'aver abbandonato il campo (cioè la Bibbia, la legge) che D-o aveva dato loro, donde potevano con larga mano trarre tutto ciò di cui abbisognavano nelle svariate fasi della loro esistenza.

Voi fortunate se farete dei libri sacri i vostri compagni prediletti, negli scampoli di tempo che vi lasceranno gli studi obbligatori ed i doveri di figlie e se ad esempio della fu regina Vittoria, terrete la Bibbia consigliera in ogni vostra azione, e imparerete dalle sacre scritture che la vera felicità consiste nell'esercizio della virtù!

O giovanette, colla lettura della Bibbia sgombreranno dalla vostra mente l'indifferenza, il dubbio, vermi dell'anima, che tolgono ogni dolcezza, ogni attrattiva all'esistenza umana; sentirete il bisogno della preghiera, rugiada della nostra vita. Essa è la sola capace di molcere il dolore e santificarlo; essa modera la gioia e solleva, innalza il nostro spirito, il nostro pensiero a D-o Datore d'ogni bene e d'ogni male; della felicità e della sventura. Benedette voi, o giovanette israelite, che imparate a pregare, poichè, ve lo ripeto, la preghiera sarà il balsamo dei vostri dolori, sarà freno alle vostre passioni, sarà quella che vi darà la forza nei momenti [importanti] della vostra esistenza, che per quanto felice [comprenderà sfide tanto impegnative quanto superabili con successo].

Abbiate fede in D-o, che quando manca ogni altro conforto, è la fede, la stella, il faro che rischiara la via nelle più nere burrasche. È la fede la ragione delle sostanze spirituali. Abbiate fede e sarete la consolazione dei vostri parenti, l'orgoglio della vostra nazione, poichè con essa e per essa crescerete virtuose e buone.

Autori, fonti ed approfondimenti

Giuseppina Artom Levi, Nata a Carmagnola nel 1849
Torino, 29 Maggio 1901, dal Vessillo Israelitico del 1901
pag. 236 e seg. Disponibile su Torah.it



Messaggi augurali

Mamma

Cara Elianà,

Figlia tanto amata, Sei per me un dono prezioso, mi illumini la vita con la sua presenza.

Hai sensibilità e intelligenza, e hai il dono di saper toccare il cuore delle persone che ti circondano.

Questo è il momento della tua maggioranza religiosa: un passaggio importante nella tua vita, un momento di crescita e di fioritura. Non sei più bambina e tu stai affacciando all'età adulta, stai iniziando a fare le tue scelte di vita (per esempio in quale scuola studiare) e a prendere le tue responsabilità.

Ti auguro di poter vivere la tua vita mantenendo sempre la tua gioia di vivere e la tua felicità, sviluppando al meglio i doni meravigliosi che hai ricevuto da D-o e realizzando il tuo potenziale, e essendo sempre una persona retta, giusta, generosa, e in armonia con le persone intorno a te.

Mazal tov amore mio, sii sana e felice, e vivi sempre la tua vita al massimo!

Con tanto amore,
Mamma Miky

Nonni

Cara Elianà,

La tua nascita, come quella di Ashèr, sono state il dono più desiderato e insperato che potessimo ricevere per la nostra vecchiaia.

Ci avete scaldato il cuore e allietato le nostre giornate. Cara Elianina sei una ragazza intelligente, sensibile, socievole, affettuosa e sai essere una buona amica.

Cerca di continuare così anche da adulta.

Come ci auguravano i miei genitori, auguro anche a te di trovare nella tua tasca ciò che ti serve in quel momento.

Che tu possa realizzare i tuoi progetti e i tuoi sogni più belli.
Con amore,

Nonna Mirna

Ciao Elianà,

Buon compleanno! Questo è speciale. Con esso si dichiara ufficialmente in pubblico (al tempio) che tu sei diventata una ragazza responsabile cioè una ragazza maggiorenne secondo la tradizione ebraica.

Congratulazioni! Sono molto orgoglioso di avere una nipote brava e intelligente come te. Ti auguro di avere una vita piena di felicità, salute e prosperità. Ti auguro anche di avere sempre successo in tutte le tue imprese.

Nonno Bebo

Parenti

Alla cara Elianà

Grazie per l'opportunità che mi dai in onore del tuo Bat Mitzvâ di esprimere i miei auguri in una occasione così decisiva nel percorso della vita.

L'ebraismo ci insegna che ogni epoca ha un inizio e un termine.

Bat Mitzvâ è l'inizio di una nuova fase "Bat Mitzâ" ossia la consegna di un documento che certifica l'essere responsabile con la fiducia che le "mizvot" fatte vanno a favore del proprio "conto bancario" aperto nella "Banca Paradiso."

All'inizio del giorno, appena svegli, le nostre labbra esprimono la prima preghiera: "Modè ani lefanecha..." rivolgendoci al Re in forma di ringraziamento all'amore che ci serba restituendoci l'anima per un nuovo inizio, una nuova opportunità di compiere il bene racchiuso in noi e cogliere ogni occasione dataci per esprimerlo. La preghiera ci mette in cuore una pillolina che racchiude in sè l'essenza dell'esistenza, la sapienza e l'uso buono e corretto dell'intelligenza: "Yiràt Shamàyim."

Ti auguro ogni bene e grazie all'amore e al rispetto nel quale sei cresciuta nella tua dolce famiglia ti sarà più facile di arrivare alle mete.

Con affetto,
Perla Barki in Schneider

Cara Elianà,

Tu praticamente non mi conosci. Sono Paty, cugina di tuo papà e nipote della tua Nonna Sil z"l.

In primo luogo ti faccio un grande Mazal Tov in occasione della tua Bat Mitzvà che è un momento così trascendente per ogni giovane femmina che si assume la responsabilità del proprio destino dentro 'Am Israel.

E dato che questa pubblicazione tratta del ruolo della donna nel popolo ebraico volevo fare riferimento a tua Nonna Silvana, la sua mamma (Ghita per Margherita) e alle sue sorelle, tutte z"l.

Oggi non sono più con noi ma erano tutte donne eccezionali, tutte delle Èshet Chàyil. Le loro vite erano impostate sui valori morali dell'ebraismo; sempre dedicate alla famiglia, sempre disposte a fare qualche Mitzvà di più per aiutare il prossimo, sempre con una volontà di ferro e resilienza che sono doti così particolari del popolo ebraico. Le sorelle sono state dei veri esempi che noi cugine della generazione seguente cerchiamo di seguire, e anche tu potrai scegliere questa strada se lo desideri.

La Donna nell'ebraismo moderno prende il meglio dalla Èshet Chàyil classica e porterà avanti i valori eterni del nostro popolo con coraggio e determinazione.

Ti abbraccio e ti auguro (insieme alle mie cugine donne) un vita piena di realizzazioni.

Paty

Introduzione dell'autore

Istinto benigno e responsabilità collettiva

Le femmine accedono all'obbligo di osservare le mitzvòt a 12 anni mentre i maschi a 13 (TB Nidà 45b; Shulchàn 'Arùkh, Oràch Chayim 716).

Secondo Rabbì Yehudà HaNassi le damigelle ci arrivano un anno prima perchè D-o ha dato una "intelligenza (binà) superiore alla donna rispetto all'uomo" (TB Nidà 45b). Tra le capacità dell'intelletto umano (chokhmà = saggezza, binà = comprendonio, dà'at = conoscenza) la binà compare al momento della creazione della donna, quando D-o "va-yiven" (Gen. 2:22), letteralmente [la] "costrui" dalla costola del primo uomo. La radice b.n.h. allude alla capacità di discernimento tra (= "bein") due o più cose, tra il giorno e la notte (= bein yom u-vein layla). Quindi la donna è in grado di assumersi le sue responsabilità e impegnarsi nelle mitzvòt in anticipo rispetto ai maschi. Binà è anche capacità di costruire (livnòt) nuove vite.

Rabbì Shim'òn Ben Eli'èzer ritiene invece che il maschio matura in anticipo rispetto alla femmina [perchè frequenta un maestro] e - secondo il commento in Tosafòt - è comunque più esposto al mondo esterno.

L'Halakhà è secondo Rabbì Yehudà HaNassi.

I Chakhamim (Avòt DeRabbì Natàn 16) insegnano che gli anni verdi, dalla nascita fino alla maggioranza religiosa, sono dominati dallo Yètzet HaRà' e che lo Yètzet HaTòv compare solo con l'obbligo delle mitzvòt. Strano! I bambini sono così dolci e teneri! Mentre proprio gli adolescenti sanno essere parecchio sfrontati, particolarmente quando assumono atteggiamenti ribelli.

Prima di tutto cerchiamo di spiegare in cosa consiste l'istinto benigno: lo Yètzter HaTòv permette di comprendere il mondo e spinge ad intervenire con buone azioni per migliorarlo. Durante l'infanzia siamo occupati principalmente a raggiungere il nostro benessere. In generale le buone azioni di un bambino sono motivate da una ricompensa, da una pacca affettuosa sulla spalla e dal timore di essere punito. Si tratta quindi di un atteggiamento meramente egoistico.

Nel momento in cui si matura e si acquisisce l'istinto benigno, non solo si diventa responsabili del proprio comportamento, ma si prende parte attiva nella responsabilità collettiva di Israele per l'osservanza della Torà e delle mitzvòt. Per esempio: si può recitare una benedizione ad alta voce svincolando dall'obbligo chi la ascolta.

Mentre abbiamo molta familiarità con i festeggiamenti di un Bar Mitzv'à, risulta meno nota la modalità di marcare il raggiungimento della maggioranza per una femmina. Eppure l'importanza è la stessa ed è motivo di gioia (TB Bavà Kàma 87a)! Pertanto è mitzv'à di festeggiare la grandezza di questo giorno con un banchetto accompagnato da parole di Torà ed è buon uso di concludere un ciclo di studio dedicato.

Cara Elianà, con grande saggezza hai scelto di studiare il Chafètz Chayim, le Regole sulla Maldicenza, uno degli argomenti più impegnativi da mettere in pratica soprattutto nel mondo digitalizzato delle reti sociali in cui la parola viaggia veloce sfuggendo troppo spesso alla nostra capacità di controllo. Hai dimostrato di aver colto precocemente l'importanza di far prevalere l'istinto benigno per vigilare non solo su quello che comunichiamo agli altri ma anche su quello che siamo disposti ad ascoltare e da quali fonti. Continua così, concentra tutte le tue energie sui buoni propositi e segui

le vie giuste dell'Eterno per il bene tuo, di chi ti è vicino e di tutto il popolo di Israele.

Questa raccolta di articoli, basata principalmente su contributi allo studio di autorevoli rabbini, include sia scritti riportati fedelmente all'originale che traduzioni, adattamenti e trascrizioni di interventi frontali, filtrate dalla mia limitata capacità di intendere. Quindi eventuali imprecisioni vanno attribuite al sottoscritto e non a fonti ed autori riportati in fondo a ciascun capitolo. Ho cercato di soffermarmi sulle virtù della donna secondo l'ebraismo. L'intento è divulgativo, in linea con lo Spuntino sulla Parashà, pubblicato nel 5783 (2023) in occasione del Bat Mitzvà di Ashèr. La t ridotta (in ebraico diremmo ze'irà) che appare nel titolo - Ciliegina sulla Torà - da un lato crea un gioco di parole, dall'altro vuole essere un invito a essere umili e a riconoscere la nostra piccolezza di fronte all'Eterno, condizione necessaria per meritarcì la Torà. Concludo con un'esortazione all'umiltà, uno degli insegnamenti più importanti della nostra Santa Torà. Metaforicamente, la "torta" (o il contentino, come diremmo in italiano) che crediamo di meritarcì ad ogni buona occasione, può diventare qualcosa di molto Superiore - c'è forse un patrimonio superiore alla Torà? - se impariamo a rinunciare a una parte di essa, magari per dividerla o condividerla con gli altri. Così come una torta si gusta meglio in compagnia, anche lo studio della Torà rende al massimo quando si è in buona compagnia o chevruta.

Cara Elianà, continua ad essere come sei, altruista ed empatica, curiosa ed inventiva, amante della pace che persegui avvicinando te stessa e gli altri alla Torà. Prendi ispirazione dalle nostre quattro matriarche, Sara, Rebecca, Rachele e Lea e valga per te la benedizione dei Cohanim

(Num. 6:24-27) [secondo gli intendimenti che ho sentito attribuire ad essa da Rav Bentziyòn Mutzàfi]: “che D-o ti benedica [donandoti saggezza] e ti conservi [attraverso i tuoi discendenti]; che D-o illumini il Suo volto verso di te [per una lunga vita in buona salute] e ti renda [piena di] grazia; che D-o Si volga a te [concedendoti ricchezza] e disponga [accordandoti capacità gestionali] pace per te.” Così i sacerdoti porranno il Suo Nome sui figli di Israele e D-o li benedirà.

Con infinito affetto,
Papà



Autori, fonti ed approfondimenti

הרב אליעזר מלמד: בר ובת מצווה – האם וכיצד לחגוג?

Mikrà

BeReshit - Primadonna

Il Creatore osservando la Sua opera dice: "non è bene che l'uomo se ne stia da solo ('levadò'), gli farò un aiuto al suo fianco" (Gen. 2:18, 'èzer ke-negdò). E così lo anestetizzò e gli estrasse una costola (tzèla') da cui costruì la donna.

La Torà torna sinteticamente sull'argomento in Gen. 5:2: "maschio e femmina li creò e li benedisse e li chiamò Adam nel giorno in cui li creò."

Nel primo brano la creazione di Eva avviene in un momento successivo rispetto ad Adamo mentre nel secondo è contestuale.

Il midràsh risolve l'apparente contraddizione affermando che l'uomo è stato creato androgino, di fronte (da davanti) o bifronte (da dietro) "maschio e femmina" e poi "sezionato" in due. In effetti "tzèla'" vuol dire costola ma anche lato (Es. 26:27 nel contesto del tabernacolo) perfino in ebraico moderno, in geometria.

Dopo la separazione dei due corpi, secondo lo Zòhar originariamente uniti da dietro, c'è il ricongiungimento in cui l'uomo "si attacca alla sua donna e diventano una sola carne" (Gen. 2:24) faccia a faccia, con l'atto del matrimonio celebrato da D-o stesso.

La parola levadò deriva da leved cioè ramo, attaccato ma comunque per conto suo. Non è bene che l'uomo sia attaccato alla donna come un ramo e cioè per conto suo, e viceversa, senza neanche guardarsi in faccia. Così si spiega il passaggio da levadò a ke-negdò, cioè faccia a faccia.

Vediamo un'altra spiegazione di "aiuto contrapposto" che ho sentito da rav Lavi Ènghelmann. Quando un partner aiuta in

un'occasione in cui le conseguenze potrebbero essere negative, in realtà il risultato è negativo, quindi contro e non a favore. Se invece l'aiuto è contrapposto in ultima analisi vengono limitati i danni e la contrapposizione diventa un aiuto. Quindi un aiuto può diventare dannoso e una contrapposizione può diventare un aiuto.

Rav Kook spiega che panìm riflette il pnim, cioè il volto riflette l'interiorità. Il desiderio di - o la disponibilità a - guardarsi in faccia esprime la qualità del rapporto tra due persone, per scelta e volontà. Guardando in faccia una persona ne cogliamo l'interiorità che rivela la sua volontà. Al contrario, un legame di spalle prescinde dalla volontà ed è basato sulla costrizione, non è quindi sostenibile.

Per questo D-o scinde uomo e donna e li ricongiunge frontalmente.

La nesirà (resezione) crea la condizione per costruire (va-yiven, binà) un tzèla', la costola o il lato. L'operazione di separazione si svolge con l'uomo sotto anestesia.

Il Talelè Chayim descrive il percorso evolutivo della psiche umana, dall'infanzia alla maturità. All'inizio c'è dipendenza dai genitori (costrizione) che è parallela alla fase in cui uomo e donna sono uniti da dietro. L'adolescenza rappresenta la resezione, in cui pur di conquistare la propria indipendenza c'è il rischio di fare scelte irresponsabili o sbagliate, voltando la schiena ai genitori. Una volta presa consapevolezza, il comportamento diventa frontale, responsabile e cosciente delle proprie scelte.

Questo processo evolutivo può avvenire anche a livello collettivo, per esempio nel passaggio dalla schiavitù

(costrizione) alla conquista della libertà, che riviviamo ogni anno a Pèsach.

Un analogo parallelo riguarda il rapporto tra D-o e il popolo che si trasforma da esilio a redenzione.

Il procedimento è applicabile allo studio della Torà. Si passa da un approccio subordinato, dipendente e senza comprensione, basato sul “come,” all'indipendenza intellettuale che rappresenta la resezione, in cui si pongono delle domande attorno al “perchè.”

Lo stesso si riscontra nel servizio divino che eseguiamo con due atteggiamenti, come servi e come figli (im ke-vanim im ka-'avadim). I servi sono concentrati sul come applicare la halakhà la cui osservanza si basa sul timore, e verte sull'evidenza del niglè (= scoperto, rivelato). I figli (banìm), mossi dalla binà (che ha la stessa radice di banìm), si concentrano sul perché, sul significato profondo. Da questa prospettiva l'osservanza si basa sull'amore e sulla comprensione, alla ricerca degli aspetti nascosti (nistàr).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh: Purim nelle fonti della Kabbalà



VaYèshev - Alla ricerca dei fratelli

"E lo trovò un uomo, ed ecco che si era perso nella radura, e l'uomo gli chiese: 'cosa cerchi?'" (Gen. 37:17). La radura é grande, ingannevole e inquietante. Non vi sono alberi che riparino dal sole, non c'è una sorgente che possa placare la sete. Non c'è una direzione, non c'è un segnale, non c'è chi indichi la strada. Molte strade, molti dei, molte velleità e molti oggetti, molte emozioni e molti pensieri. La persona si perde nella radura, disorientata e tormentata.

"E lo trovò un uomo." Essere umano, non sei perduto. Se non trovi tu l'uomo, ti troverà lui. Dovunque sarai verrà l'inviato, verrà l'angelo, verrà l'uomo che sa porre domande. "E l'uomo gli chiese dicendo," e gli chiese il saggio, la cui domanda é anche risposta, "che cosa cerchi?" La radura é così vasta, questo mondo é così pieno di varietà e colori, cosa cerchi? Cerchi la ricchezza o la felicità? Cerchi la Torà e le Mitzvòt o forse svaghi e diletto? O forse pace e forse guerra. Cosa voti, destra o sinistra? Sei ashkenazita o sefardita? Cosa desideri di più, la libertà di essere single o il vincolo matrimoniale? Ami i figli o i genitori? Cosa ti appassiona, poesia o scienza, natura o tecnologia?

Dimmi, essere umano, cosa cerchi, dillo subito, in che partito ti apparti, in che divisione ti dividi, in che isolato ti isoli? Cosa cerchi, dillo, non nascondere. E se la tua anima anela al Signore - ci sono molte correnti, ci sono molte yeshivòt, una contro l'altra, e perfino chi é contro tutte. Presto, dì quello che vorresti, con o senza kippà, e se con la kippà, quale? Non defilarti, decidi da che parte stai, con noi o con chi ci detesta? "Cosa cerchi?" (ivi 16).

"Cerco i miei fratelli" (ibid.). Sono alla ricerca di fratellanza, cerco amore e fratellanza, cerco il mio popolo, tutto il mio popolo. Se trovassi solo una sua parte non avrei pace (Giobbe 33:30). Sono tutti miei fratelli. Voglio bene a tutti loro. Tutti insieme costituiscono la mia nazione, e non darò retta a chi dice: tagliate [in due] il bambino vivo, tagliatelo [il riferimento é al giudizio di re Salomone nel contenzioso tra le due madri (Re1 3:16-25)].

"Dimmi per piacere, dove pascolano?" (Ibid.). Ti supplico, per cortesia dimmelo. Ci sono così tanti pastori e ognuno si vanta dicendo: sono io il pastore. E il gregge si smarrisce. Hai chiesto del mio partito, io sono del partito del gregge. Ma i pastori l'hanno trascinato di qua e di là, e così si é sparpagliato e disgregato tra i pastori. Per piacere, dimmi, ti supplico dal profondo del mio cuore, "dove sono i pastori." Li bacerò, li abbraccerò. Ciò che chiedo é fratellanza. Null'altro.

"E l'uomo disse: si sono allontanati da questo" (ivi 17). Questo ormai non lo troverai. "Si sono allontanati da questo - se ne sono andati dalla fratellanza" (Rashì). É anche colpa tua, perché hai parlato male di loro. Non hai visto la luce, solo il buio, hai visto i difetti e non i pregi. Tu hai anticipato il tuo distacco dalla fratellanza. "Come l'acqua [riflette] viso per viso, così il cuore di un uomo [influisce] sul cuore [di un altro uomo]" (Proverbi 27:19). "Come quell'acqua in cui l'uomo guarda e vede una copia del proprio viso, se é desideroso (il volto riflesso) sarà desideroso, se fa una smorfia vedrà una smorfia, così é il cuore dell'uomo verso il prossimo, se amiamo qualcuno anche lui ci amerà, se lo odiamo anche lui ci odierà." (Rashì TB Yevamòt 117a). Sono già lontani dalla fratellanza.

"E Giuseppe seguì i suoi fratelli." (Gen. 37:17). Ciò nonostante io seguo i miei fratelli. È nella mia natura, senza questo non posso vivere. No, non andare. Hai perso l'occasione. Tra di voi c'è un'alta montagna. Ti uccideranno. Ti getteranno in un fosso pieno di serpenti e scorpioni. Ti venderanno agli ismaeliti.

Ci andrò comunque. È nella mia natura e in quella di mio padre: "Su, vai a vedere come stanno i tuoi fratelli e come sta il gregge" (ivi 14). È una richiesta di mio padre, è una richiesta del Padreterno che io veda come stanno i miei fratelli e come sta il gregge. "Cerco i miei fratelli."

"E lo videro da lontano" (ivi 18). Come se non ti avessi detto che sono lontani. Ti percepiscono come distante. Ti dirò la verità. Pure tu sei ancora lontano. Cerchi i tuoi fratelli ma nel tuo cuore sei distaccato dai tuoi fratelli. Prima di tutto devi trovare i tuoi fratelli nel tuo cuore. Può darsi che in quel momento li troverai in carne ed ossa, anima e spirito, personalità e corporatura, intelletto e sentimento, volontà ed immaginazione. Se anche dopo che ti avranno venduto continuerai ad essere fratello, allora potrai affermare con tutta sincerità: "cerco i miei fratelli." Ma sappi che la strada è lunga e difficile.

"E Giuseppe disse ai suoi fratelli: 'avvicinatevi' e si avvicinarono" (ivi 45:4). Quanto è terribile e lontano questo straniero, viceré del sovrano crudele. "E disse: 'sono Giuseppe, il vostro fratello, che avete venduto, me in persona, verso l'Egitto" (ibid.). Vedete, siete miei fratelli per sempre. Questa mia aspirazione mi ha dato forza: "cerco i miei fratelli." Adesso, vi ho incontrati, questo è per me il giorno più grande della mia vita, quest'oggi il mio cuore è in festa. "Ed ora non

rattristatevi e non rammaricatevi" (ivi 5) perché sono proprio io, vostro fratello.

"Ed ora non temete" (ivi 50:21), non abbiate paura di me. Vi voglio bene. "E li consolò e parlò al loro cuore" (ibid.). Vi voglio bene!



Autori, fonti ed approfondimenti

רב שלמה אבינר: את אחי אנכי מבקש

Raphael Barki: traduzione



VaYiggàsh - La chiave di Yokhèved

La parashà di VaYiggàsh descrive la discesa di Ya'akòv e dei suoi figli in esilio in Egitto. La Torà afferma che il numero di coloro che scesero in Egitto era settanta, anche se nel dettaglio ne vengono elencati solo sessantanove. Questo è evidente nel versetto riepilogativo, che dice che arrivarono in Egitto sessantasei persone, e aggiungendo altre tre – Yosèf e i suoi due figli – si arriva a settanta. Questa discrepanza viene sottolineata nel Midràsh con un esempio: un uomo dà al suo amico sessantasei coppe, poi ne aggiunge altre tre e conta settanta. Ma sessantasei più tre fa sessantanove, non settanta.

Il Midràsh risponde: "Questa è Yokhèved, che completò il numero di Israele in Egitto. Fu concepita in terra di Canaan e nacque in Egitto, proprio ai confini dell'Egitto". Secondo i Maestri, la gravidanza di Yokhèved avvenne in Israele, mentre la sua nascita avvenne esattamente al momento in cui gli

israeliti entrarono in Egitto. Ma perché proprio Yokhèved, che completò il numero settanta, nacque tra le mura d'Egitto?

Il Maharàl spiega che il numero settanta segna l'inizio del popolo di Israele. I tre patriarchi erano individui, e i dodici figli di Yaakov costituivano una famiglia in espansione. Quando questa famiglia raggiunge il numero di settanta, equivalente alle nazioni del mondo, passa a un livello superiore diventando una nazione. In questa fase iniziale, Israele è paragonabile a un feto, la forma primordiale della vita umana.

La creazione di una persona inizia con un feto che cresce nel grembo materno fino a raggiungere la maturità e nascere. Lo stesso processo avviene nella formazione del popolo di Israele. Lo stato embrionale della nazione deve crescere e svilupparsi nel grembo materno fino a essere pronto per nascere come popolo tra le altre nazioni. Il grembo che ospita il popolo ebraico è la società egiziana, come affermano i Maestri: "La situazione di Israele in Egitto era come quella di un feto nel grembo di un animale." All'interno di questo grembo, il corpo del popolo ebraico deve svilupparsi e maturare, e quando sarà pronto, la mano di Dio lo farà nascere con una nascita divina, dando forma a Israele come nazione santa.

Se Yokhèved fosse nata in Israele, il popolo di Israele sarebbe diventato una nazione prima del processo di gestazione, come un feto che nasce prematuramente e non può sopravvivere. Se fosse nata dopo, Israele sarebbe stato in Egitto come un piccolo seme e non come una nazione embrionale, rischiando di assimilarsi e perdere la propria identità. Il Maharàl spiega che per questo motivo Israele doveva raggiungere esattamente settanta anime nel momento dell'ingresso in Egitto, né prima né dopo.

Ma perché proprio Yokhèved completò il numero e non un'altra persona? Il Midràsh sottolinea che non solo nacque all'ingresso in Egitto, ma il suo concepimento avvenne in Israele. Yokhèved fu la madre dei tre redentori di Israele: Mosè, Aronne e Miriàm. Dio volle indicare al popolo ebraico che la loro vera patria non era l'Egitto, ma Israele, il luogo dove era stata concepita la madre dei loro salvatori.

Il Mabit (Mosè ben Yosèf di Trani) scrive: "Furono redenti dai figli di Yokhèved, che fu concepita in Canaan e non nel luogo della loro schiavitù, a significare il ritorno di Israele alla propria terra attraverso Mosè, Aronne e Miriàm".

Il Ramchàl sottolinea che la nascita di Yokhèved proprio all'ingresso in Egitto porta con sé un messaggio divino: D-o prepara la guarigione prima ancora che arrivi la ferita. Prima ancora che inizi l'esilio, la madre del redentore di Israele era già presente, affinché la salvezza fosse pronta prima della sofferenza. Questo è il modo in cui D-o guida il Suo popolo: prima che si manifesti il colpo, la sua cura è già predisposta.

I Maestri forniscono un'altra spiegazione per il numero settanta: D-o stesso discese con Israele nell'esilio, completando così il numero. Tuttavia, la Sua presenza in esilio è solo un riflesso attenuato della Shekhinà (Presenza Divina), che raggiunge la sua massima espressione solo quando Israele è nella propria terra.

Secondo Rabbì Yonatàn Eybeschütz, finché i figli di Yaakov erano ancora in Israele, la Shekhinà completava il loro numero fino a settanta. Questo dimostra il legame indissolubile tra D-o e Israele. Ma quando scesero in Egitto, la Shekhinà dovette ritirarsi, e al suo posto nacque Yokhèved,

che completò il numero mancante. "Uno se ne va e un altro nasce, affinché il numero non sia mai incompleto."

Yokhèved non sostituì semplicemente la Shekhinà per completare il numero, ma rappresentò anche la presenza divina in Egitto in forma nascosta. Il suo nome contiene la parola Kavòd (= onore, gloria), come se D-o dicesse: "La Mia gloria scende con Israele in Egitto". Ma in modo nascosto e velato, perché quando Israele è nell'esilio e nella sofferenza, anche la rivelazione divina si riduce e appare solo in modo debole e nascosto.

Il fatto che Yokhèved sia stata concepita in Israele insegna che l'esilio non è un fine in sé, ma un processo per costruire e rafforzare il popolo di Israele, affinché possa tornare alla propria terra, dove la gloria di D-o risplende apertamente.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Oren Trabelsi

Pubblicato su "BeAhavà UVeEmunà" #1439 VaYiggàsh

Shemòt

Le levatrici: materia e forma

Per merito di due donne giuste il popolo ebraico non è stato sterminato ed è stato liberato dall'Egitto. Si tratta delle due levatrici ebrae Shifrà e Pu'à che, timorate di D-o, contravvennero al decreto faraonico di ammazzare i neonati maschi ebrei (Es. 1:15-17).

Viene da porsi qualche domanda. Prima di tutto, come poteva pensare il faraone che due donne ebreo avrebbero accettato di collaborare nell'attuazione del suo progetto genocida? E perché il merito delle levatrici è tanto grande? Chi potrebbe macchiarsi di un tale crimine, contrario al nostro istinto? L'obbligo di farsi ammazzare pur di non uccidere è talmente intuitivo che non è neanche scritto nella Torà. Se dunque le levatrici hanno agito spontaneamente, seguendo un chiaro principio morale, perché sono considerate così degne da meritarsi addirittura un premio (specificamente "case," Es. 1:21) per tutte le generazioni a venire (secondo Rashì ibid.: casati di sacerdoti, leviti e regalità)? Inoltre non si capisce l'ordine del faraone di uccidere i maschi e di far vivere le femmine! Scientificamente, per limitare la proliferazione di un gruppo, sarebbe più efficace ridurre il numero delle donne invece che degli uomini. Infine se, come è scritto, le levatrici non arrivavano in tempo al momento del parto (Es. 1:19), perché coinvolgerle?

Andiamo con ordine. Chi sono le nostre due eroine? Rav e Shmuèl hanno pareri diversi sulla loro identità (TB Sotà 11b). Rashì (Es. 1:15) appoggia l'ipotesi di Shmuèl e cioè che si tratti di "una donna e sua figlia" cioè, come spiega la Ghemarà, Yokhèved e Miriyàm. Rav ritiene invece che siano "una sposa e sua suocera" ovvero, sempre secondo la Ghemarà, Elishèva', moglie di Aronne, e Yokhèved. I loro stessi nomi, probabili soprannomi, usati nella Torà, ne descrivono le qualità. Shifrà (dalla radice sh-p-r) "migliora," coccola il pupo, lo accudisce per farlo star bene. Oppure (dalla radice p-r-h) Israele si moltiplica (nei giorni di Shifrà). Pu'à ha la stessa radice p-'-h di "belato," sussurra ai bebè parole dolci per tranquillizzarli. O mormora ispirata dall'Alto

annunciando che "mia madre partorerà un figlio salvatore di Israele" (TB Sotà 12b).

Questo midràsh (Shemòt Rabbà 1:22) solleva alcune domande. 1) Come possono gli Amorayim conoscere l'identità delle levatrici? 2) Su cosa si basa l'interpretazione dei nomi, in particolare quella profetica del salvatore di Israele? 3) Perché Rav e Shmuèl non svelano i nomi ma solo la parentela delle nostre due eroine? 4) Perché l'ordine generazionale rispettato in "donna - sua figlia" viene invertito in "sposa - sua suocera?" Prima di approfondire l'argomento, è interessante riportare l'osservazione del Maharshà (Shmuèl Eli'èzer HaLevi Eidels): Yokhèved, Miriyàm ed Elishèva' sono le uniche tre donne di cui la Torà parla di quella generazione. Un segno del legame familiare tra le due donne è che nel Testo le due parole "la-meyalledòt ha-'ivriyòt" compaiono senza la lettera "vav" e quindi possono essere lette anche al singolare "la-meyallèdet ha-'ivrit" ('Etz Yosèf a nome del Yefè Tòar).

Facciamo un passo indietro. La parashà di Shemòt esordisce riportando la straordinaria prolificità dei figli di Israele in Egitto (Es. 1:7). Il faraone si adopera per limitare quella che vede come una vera minaccia alla stabilità del suo regno (Es. 1:10). Ma se secondo il sovrano questa impennata demografica (da 70 a 600,000 maschi adulti in soli 210 anni) senza paragoni nella storia dell'umanità rischiava di destabilizzare l'Egitto, è strano che per arginarlo egli abbia preso di mira i neonati invece che gli adulti, potenziali combattenti in rivolta. L'Ibn 'Ezra riteneva che Shifrà e Pu'à erano solo la punta dell'iceberg e, secondo i suoi calcoli, dirigevano una mutua di almeno 500 levatrici. Questo battaglione di eroiche madrine ha giocato un ruolo chiave nella crescita numerica degli ebrei in Egitto ed è per questo che il faraone le prende di mira nel tentativo di arginare il

fenomeno. Rimane comunque difficile comprendere perchè il faraone ordina di uccidere i maschi e non le femmine, che sono quelle che mettono al mondo nuove vite. I Maestri dicono che "grazie alla ricompensa meritata da donne giuste in quella stessa generazione, [i figli di] Israele sono stati redenti dall'Egitto." (TB Sotà 11b). La forza dimostrata dalle donne giuste nel realizzare il proprio potenziale riproduttivo dando alla luce dei figli malgrado il divieto del faraone é la loro virtù e per merito loro Israele é stato redento. L'abbondante proliferazione é l'iniziativa principale che D-o desidera da questa generazione. Per questo le levatrici sono considerate le super virtuose protagoniste di questa fase storica della nazione di Israele.

La Torà riporta che erano timorate di D-o e i Maestri fanno un paragone con la virtù dimostrata da Abramo in occasione della legatura di Isacco dove é scritto: "Ora so che sei timorato di D-o." (Gen. 22:12). Dunque di che timore si tratta? In fondo le levatrici hanno solo obbedito ad un comandamento del Signore. Chiunque agirebbe nello stesso modo di fronte a una rivelazione divina al pari di quella di Abramo. Le levatrici affrontano il rischio di violare gli ordini del faraone e questo prova il loro profondo timore del Cielo. Eppure secondo il Nachmanide ed altri Rishonim l'imposizione del faraone alle levatrici era segreta ed esse sapevano che non le avrebbe punite. Se il decreto fosse stato pubblico non si spiegherebbe come mai non siano state impiccate in piazza con l'accusa di eversione. Il faraone sapeva che se le avesse punite pubblicamente, il suo progetto di genocidio si sarebbe rivelato provocando molta resistenza. E allora in cosa consiste il merito delle levatrici?

Il Maharal, vissuto nel XVI secolo, distingue tra la figura femminile e quella maschile: la donna é materia mentre

l'uomo é forma. Inerente all'uomo é la struttura delle cose; egli ha carattere e profilo spirituali, con orientamento e propositi intellettivi, e si occupa di creatività ed astrazione. La donna invece corrisponde alla base materiale e fondamentale della realtà, senza gli aspetti di qualità, sostanza, identità e carattere associati all'uomo. La procreazione non ha niente a che fare con lo spirito del popolo nascente, ma soltanto con i numeri. Il faraone intuisce che la quantità, che in sé non rappresenta una minaccia, può essere rivolta a suo sfavore solo se la materia prende coscienza di sé come popolo con una missione da compiere, distinguendosi dall'oppressore egiziano fino ad affrontarlo e combatterlo. Inizialmente il faraone cerca di contenere la materia umana schiavizzandola. Uno schiavo é un bene materiale che può essere manovrato e indirizzato a piacimento dal suo padrone. Il faraone fa di tutto per soffocare ogni volontà e presa di coscienza, trasformando il popolo ebraico in manodopera spersonalizzata. "E disse: fiacchi, siete infiacchiti, per questo dite 'andiamo a offrire dei sacrifici a D-o'" (Es. 5:17) cioè la fiacca al lavoro permette agli ebrei di porsi degli obiettivi alla ricerca di una collocazione spirituale. Per questo il faraone rincarò la dose: "si indurisca il lavoro degli uomini in maniera che siano indaffarati e non cerchino scampo con certi espedienti." (Es. 5:9).

Inoltre il faraone ha interesse ad arrestare il potenziale riproduttivo dei figli di Israele. Quando la forma (intesa in senso filosofico come denominazione di un principio astratto) diventa materia anche la moltiplicazione si blocca. Il ruolo dell'uomo nella riproduzione é di dare forma alla sostanza perduta perché i figli di Israele sono diventati un popolo di schiavi, un popolo di materia. Per questo i Maestri insegnano che gli uomini in Egitto non volevano fare figli. Miriyàm fa notare al padre 'Amrà̀m che la sua sentenza (di non voler fare

figli) era più dura di quella del faraone (Shemòt Rabbà 1:13), proprio perché la loro forma era diventata materia. All'inizio il decreto del faraone si era rivelato inefficace. Anche se la forma di Israele, essendo ridotti in schiavitù, non si era manifestata, la materialità seguiva a svilupparsi come è scritto: "e allorquando lo affliggevano, continuava a moltiplicarsi e a dilagare" (Es. 1:12), come se la forma si materializzasse e gli uomini diventassero come donne - capaci di procreare materialmente senza orientamento e identità. Ciò che dà la forza riproduttiva all'uomo sono il significato e il senso intrinseci perciò se lui stesso si trasforma in materia, si deteriora e decade. Tuttavia in Egitto perfino la forza virile era diventata femminile - "e allorquando lo affliggevano, continuava a moltiplicarsi e a dilagare."

Nei primi due decreti il faraone prese di mira i maschi aumentando le tasse e aggravando il lavoro. Anche se i Maestri osservano che alle donne venivano assegnati incarichi maschili (TB Sotà 11b), sembrerebbe che il grosso del lavoro ricadesse comunque sugli uomini come si capisce dall'episodio dell'egizio che percosse un "uomo" ebreo (Es. 2:11). Non si parla di donne al lavoro o picchiate. I due decreti si dimostrano inefficaci e il faraone capisce che deve ridirigere i suoi provvedimenti contro il fronte femminile. Questo spiega perché si rivolge alle levatrici, che rappresentano la quintessenza della forza femminile che vorrebbe soffocare. Secondo il Midràsh Rabbà (Shemòt 1) il faraone aveva cercato di sfruttare la straordinaria fertilità delle levatrici ebraiche a favore degli egizi ma esse rifiutarono di assoggettarvisi. L'obiettivo era quello di colpire dapprima la sfera maschile annullando la forma di Israele, per poi impadronirsi della sfera femminile, cioè della materia, per imporre il proprio calco e convogliare la potenzialità riproduttiva sull'Egitto. Il faraone

non voleva ammazzare le donne perché intendeva sfruttarne la prolificità a suo favore, affinché si moltiplicassero e costruissero per lui un impero nel giro di poche generazioni. Secondo questa interpretazione il faraone non pretendeva di bloccare la riproduzione, anzi, la voleva rafforzare per plasmarla a suo piacimento. La figura dell'anonimo bestemmiatore (Lev. 24:10) figlio di madre ebrea e padre egizio è sintomatica di un progetto di stravolgimento demografico secondo cui gli egiziani abusarono della fertilità delle donne ebree. Fallito l'intento di colpire Israele nella sua forma, il faraone cercò di lederne la sostanza ovvero la forza riproduttiva.

Se riflettiamo su questa dinamica, ci rendiamo conto che siamo di fronte a qualcosa di rivoluzionario. In quella generazione, allorché la forma va verso la materia per abbatterla, accade che la forma acquisisce la potenza della materia. Perfino riducendo gli ebrei in schiavitù, cioè trasformando la forma in sostanza, la proliferazione aumenta. Come se non bastasse, al terzo provvedimento del faraone, le donne diventano coloro che danno la direzione e la forma. Le levatrici fanno di tutto a favore del mondo maschile - "e fecero vivere i bambini" (Es. 1:17). Secondo i Rishonim (XI-XV sec. E.V.) non si limitavano a lasciarli in vita ma si prendevano cura di loro nutrendoli e se necessario addirittura adottandoli. Con le loro gesta le levatrici diedero forma alla materia. Sostanzialmente presero posizione formalmente dichiarando la loro appartenenza al popolo ebraico e non a quello egizio. Malgrado il faraone intendesse degradarle a pura materia a cui lui avrebbe assegnato la forma, loro stesse e non gli uomini provvidero a forgiare i neonati ebrei. La cosa appare evidente secondo l'opinione dei Maestri che ritengono che Shifrà e Pu'à sono Yokhèved e Miriyàm. Secondo questa

linea, Miriyàm contrastò la decisione di suo padre 'Amrà di allontanare le donne e lo convinse a risposare Yokhèved per garantire la continuità attraverso nuovi discendenti. I Maestri spiegano che il nome Pu'à deriva dal fatto che aveva affrontato faccia a faccia ("hofiya' panim") suo padre che era il capo del sinedrio (Shemòt Rabbà 1:13). Il che indica che Pu'à (e cioè Miriyàm secondo questa interpretazione) ha una sua propria forma. Di fatto 'Amrà segue il consiglio di Miriyàm e torna con Yokhèved. Così si ripristina la forza riproduttiva del popolo di Israele. Le donne riattribuiscono agli uomini quella forma che si era quasi estinta a causa dei decreti del faraone.

I Maestri apprendono che l'Egitto è come una madre surrogata all'interno della quale cresce e si sviluppa la nazione di Israele. "Come un embrione collocato nelle interiora di una bestia che il pastore manipola per svincolare, così 'il Signore si è cimentato per prendersi una nazione di mezzo a un'altra'" (Yalkùt Shim'onì 826, Deut. 4:34). Il patriarca Giacobbe è il nostro codice genetico. Scende in Egitto e da lui si sviluppa l'intera nazione, come il seme nell'utero. Il tasso di crescita della nazione in Egitto è enorme, come il DNA che si moltiplica durante la prima fase dello sviluppo embrionale. Se avessimo continuato a crescere con lo stesso fattore moltiplicativo del DNA nel primo giorno dell'embrione, l'intero cosmo sarebbe potuto entrare nell'estremità del nostro calcagno e non sarebbe stato visibile neanche con un potente microscopio. Se avessimo continuato a crescere con la stessa velocità di un embrione, avremmo potuto appuntarci il sole sul petto come un gioiello. Tanto cresce un embrione.

Come si spiega una crescita così vertiginosa? L'embrione ha bisogno di svilupparsi rapidamente per raggiungere l'unità primordiale che si deve rivelare in tutti gli organi ed ogni

dettaglio della nuova creatura. Questo è il vero segreto dell'embrione: il fatto che una moltitudine così vasta e diversificata di membra possa convivere in armonia come parte della medesima entità unificata. Affinché tutto si possa esprimere nell'unità è indispensabile uno sviluppo repentino. Per questo Giacobbe scende in Egitto e inizia un processo di crescita esponenziale, finché diventa un popolo unito. Nelle altre nazioni materia e forma sono due cose separate, da una parte sta il corpo e dall'altra lo spirito, e ogni popolo altro non è che un insieme di persone messe insieme. Ma nel caso di Israele forma e sostanza coesistono compatti nell'unità: "E chi è come il Tuo popolo, come Israele, una nazione unica sulla Terra?" (Shmuèl II 7:23). Cotanta è la prolificità portentosa degli ebrei che si manifesta in Egitto.

Secondo l'ordine di formazione dell'uomo, all'inizio, nell'embrione e nel bambino, la forma è inghiottita nella sostanza. Soltanto con la maturità, dalla materia nasce la forma. Questa è la profondità della natura divina della realtà "che strabilia con la sua opera" (Giudici 13:19). Questa citazione compare nella benedizione di "ashèr yatzàr" (= che ha prodotto) che celebra il funzionamento miracoloso del corpo umano nell'espletamento delle sue funzioni più elementari. Il Ramà (Rabbi Moshè Isserles) a questo proposito spiega, commentando lo Shulchàn 'Arùkh (Òrach Chayim 6:1), in cosa consiste "l'opera strabiliante" attribuita al Creatore: nel fatto "che lega un'entità spirituale con un'entità materiale." Fino a che la forma non emerge sulla materia, essa esiste in potenza e si eleva e realizza dall'interno della materia stessa.

Secondo quanto abbiamo riportato, la ragion d'essere di Israele nel suo stato embrionale in Egitto era funzione della sua crescita numerica. Perciò durante tutta la permanenza

degli ebrei in Egitto la forma rimane inglobata nella materia ovvero tutta la potenzialità maschile si trova all'interno dell'entità femminile. Il faraone ci mette un po' di tempo a prendere consapevolezza di questa situazione. Inizialmente sottovaluta l'importanza della forza femminile e pretende di stroncare la forma uccidendo solo i maschi. Dopo aver capito di non poter vincere la battaglia contro gli uomini, il faraone si scaglia in prima persona contro la forza femminile per sottrarle la capacità di generare maschi cioè la forma di Israele. Il faraone vorrebbe strumentalizzare la forza della materia cioè la forza proliferativa delle donne per coniarvi la forma di sé medesimo. Tuttavia la ragion d'essere di Israele in Egitto consiste nel fatto che la forma si trova in grembo alla materia e si sviluppa dal suo interno. Perciò il faraone non riesce a combattere il popolo di Israele nemmeno accanendosi contro le levatrici che fanno nascere la forma dalla materia.

Cerchiamo ora di rispondere alle domande sollevate dalle posizioni contrapposte di Rav e Shmuèl. Se le levatrici sono una donna e sua figlia si può osservare che tra queste due funzioni si manifesta la forza femminile in tutta la sua essenza, senza maschi. La capacità generativa si trasmette da una generazione all'altra, da una madre a sua figlia, da femmina a femmina. Questa è la posizione espressa nella bràyta e così anche spiega Rashì (Es. 1:15). Se invece le levatrici sono una nuora e sua suocera, il rapporto tra le due funzioni dipende dalla figura maschile rappresentata dal figlio nonché marito. Questa figura rappresenta la forma di sua moglie. E malgrado l'uomo sia ancora latente e celato nel mondo femminile, egli è comunque il legame tra una sposa e la di lei suocera, ed è lui che trasmette la successione nel mondo femminile. Anche se fisicamente non mette al mondo nuove vite, l'uomo prosegue la catena. E quando il figlio

avanza, malgrado sia mosso dalla forza femminile, la linea di collegamento è la forma e tutto ruota intorno alla sposa poiché ella è portatrice della forma del marito, cosa che non vale per la suocera. Perciò in questo contesto la sposa compare prima della suocera.

Si può dire che la disputa tra Rav e Shmuèl sul rapporto di parentela tra le due levatrici - madre e figlia oppure suocera e nuora - è mossa dalla volontà di individuare chi è la vera protagonista nell'ambito della schiavitù in Egitto. È la figura femminile dotata di potenza proliferativa? Oppure, sia pur nascosto da una copertura femminile, è il carattere maschile, che rappresenta la forma che si manifesterà successivamente e che racchiude lo scopo di tutto? Nella letteratura mistica ebraica ("pnimiyùt") è scritto che nel Midràsh non esistono le dispute e questo principio può essere applicato anche alla questione che stiamo trattando. Non c'è disputa ma solo ambivalenza di due posizioni che si possono sintetizzare nelle interpretazioni date ai nomi delle levatrici. Nella seconda interpretazione portata dalla Ghemarà, il nome di Shifrà (sh-p-r-h) allude alla riproduzione (p-r-h) e crescita di Israele nel corso della sua costituzione come popolo. In quest'ottica Shifrà è la madre di tutte le levatrici ed il motore primo della riproduzione e proliferazione. La Ghemarà continua spiegando che il nome Pu'à (p-'-h) deriva da belato (pe'iyà) nel senso che gemeva sussurrando "mia madre partorirà il salvatore di Israele." Pu'à rivela che la forza ostetrica di Shifrà determinerà l'impronta del popolo attraverso la guida spirituale di Mosè. Moshè Rabbènu, colui che ci trasmette la Torà e ne spiega il percorso, è la forma della Nazione, le attribuisce una direzione, un carattere ed un obiettivo. "Mosè uomo di D-o, da metà in giù uomo, da metà in su D-o." (Devarim Rabbà 11:1). Pertanto la spiegazione dei nomi di Shifrà e Pu'à esprime le

due sfaccettature che emergono nella disputa tra Rav e Shmuèl riguardo alle levatrici: donna e figlia o nuora e suocera. La chiave di lettura è: conta di più la costruzione materiale o la forma che ne deriverà? Rashì spiega il nome Pu'à riportando il versetto "come una partoriente gemerò" (Is. 42:14). La partoriente geme e grida perché ciò che è custodito all'interno chiede di uscire. La partoriente stessa è forza generatrice e il ruolo della levatrice è quello di portare alla luce ciò che si trova all'interno. Quindi Shifrà è l'essenza della forza generativa materiale mentre Pu'à esprime la forma che dirompe verso l'esterno. Questi due ruoli si ritrovano nella prima interpretazione dei nomi delle levatrici riportata nella Ghemarà, che è conforme a quella di Rashì: Shifrà migliora (= meshaperet) il neonato, gli sistema le membra e gli assembla la parte materiale. Pu'à gli sussurra, ci chiacchiera e gli sviluppa la forma, la parte spirituale. Shifrà fa crescere il lato materiale, Pu'à coltiva la spiritualità. Quando nasce Mosè è Miriyàm a prendersene cura. Shifrà alimenta Mosè solo grazie alla forza di Pu'à. Con la nascita di Mosè la forma si infonde nella materia. Questo è il compito di Miriyàm, non di Yohkèved. Yohkèved dà alla luce Mosè e lo adagia nella cesta, mentre Miriyàm ne indirizza la forma. Di sua iniziativa decide di proteggere Mosè - "e sua sorella si appostò a distanza" (Es. 2:4). Nessuno la investe di questa missione. Questa è la forza di Pu'à. Questo è ciò che esprime con il gemito e questa è la sua profezia, come aveva manifestato di fronte a suo padre. Secondo alcuni commentatori, quando ancora il feto era nel grembo materno, Pu'à gli faceva il verso (secondo il significato della radice pe-'àyin-he del nome) facendolo venire alla luce. Quindi Pu'à è l'espressione della capacità di partorire che permette alla donna di generare la forma in lei racchiusa.

Il rav Itzchàk Ginzburg riporta in nome del Magghìd di Mèzeritz che dal fatto che nove grandi saggi non possono dire il Kaddish e la Kedushà, mentre dieci fannulloni possono, si capisce quale sia la forza della quantità per Israele. È notevole che tra nove grandi saggi riuniti insieme la Provvidenza divina non si aggrega mentre in mezzo a dieci ebrei qualunque, anche se tutti perditempo, ve N'è riscontro (TB Sanhedrin 39a). Come si spiega in questo caso la dipendenza dalla quantità invece della qualità? Presso i gentili, spirito e materia sono separati. Per gli ebrei tuttavia lo spirito non è semplicemente calato nella materia, la materia stessa è rivelazione divina e racchiude in sé tutta la sfera spirituale. Così va spiegata la permanenza di Israele in Egitto: l'Egitto è la quintessenza della materia, è il luogo dove tutto è materia. "Il mio Nilo è per me e io l'ho fatto" (Ezechiele 29:3). I figli di Israele sviluppano la loro concretezza nel contesto materialistico d'Egitto costruendo la propria infrastruttura fisica come nazione. Tale era l'impegno degli ebrei in questa fase della loro storia e a questo scopo sono stati soggiogati in Egitto. Proprio in Egitto, quando la materialità cresce e si moltiplica, si rivela la virtù di Israele, "una nazione sulla terra," e dalla sostanza si plasma la forma. Dall'immersione totale nel mondo materiale e dalla subordinazione fisica diventa evidente che l'interiorità, l'anima, l'elevazione spirituale di Israele sono intrinseche alla sua corporeità.

Il rapporto tra una donna e sua figlia ha una portata enorme rispetto a quello tra nuora e suocera, come si evince dall'episodio delle levatrici. Nuora e suocera, cioè Yokhèved ed Elisabetta, ricevono in premio dei "casati" cioè la casta sacerdotale dei Cohanìm che discende da Aronne ed Elisabetta, mentre da Yokhèved derivano anche i leviti. Inoltre, la discendenza della combinazione Yokhèved-donna e

Miriyàm-figlia include sacerdoti, leviti e re. Miriyàm coniugata con Kalèv è madre di re. Qual è la distinzione profonda tra re, sacerdoti e leviti? Sacerdoti e leviti sono la forma di Israele mentre i re sono la materia. Se si considerano le levatrici come madre e sua figlia, la materia di Israele, i re, deriva da loro. Nell'interpretazione delle levatrici come nuora e sua suocera, da esse deriva solo la forma, cioè sacerdoti e leviti, ma la materia non è inclusa.

L'uomo è colui che determina l'appartenenza ad un gruppo specifico perché è lui che attribuisce la forma all'individuo. La forma è sempre personale e parziale, e segna il confine ristretto della materia. Se la materia fosse senza forma, proseguirebbe autonomamente all'infinito. Si può dire che tzurà, la forma, deriva da Mitzràyim, dall'Egitto. Perciò l'Egitto combatte proprio contro la forma di Israele, mentre la materia non lo disturba. Mentre l'uomo determina la forma dell'individuo - sacerdote, levita o re - la donna madre è colei che stabilisce chi è ebreo. In altre parole dalla materialità dell'ebraismo nascono le forme: sacerdoti, leviti e re.

Quale grande timore di D-o la Torà attribuisce alle levatrici? Si direbbe che il Testo voglia insegnarci qualcosa di profondo su come dovremmo servire il Signore. Cosa conta di più nel servizio divino, la materia o la forma? Ad esempio, quando uno mette i tefillin è più importante l'azione o l'intenzione? Mettere i tefillin è un atto materiale mentre l'intenzione rappresenta la forma della mitzvà. Ovviamente una mitzvà senza intenzione è come un corpo senz'anima (Tàniya 1:38). Comunque si ritrovano qui corpo e anima, e di solito si dice che l'importante è l'anima. Ciononostante di fronte a mitzvà e intenzione ovviamente è importante la mitzvà piuttosto che l'intenzione. L'intenzione è un derivato della mitzvà, come il frutto che deriva dalla radice. La forza della vitalità e della

procreazione è la radice. La forma che si genera da questa forza è il frutto.

In cosa consiste la grande virtù di Shifrà e Pu'à? Da quanto esposto sopra si potrebbe dire che migliorano il bebè e gli sussurrano materialmente, fino a che dalle loro azioni prendono forma Mosé nostra guida e, a seguire, il sacerdozio, i leviti e la regalità. Ogni levatrice sa che il neonato è la base materiale da cui si sviluppa la forma. Da sempre la levatrice abbraccia il bambino prima ancora che gli sia dato un nome con cui chiamarlo, successivamente lo si chiamerà con il suo nome "Israël," e infine si capisce che si tratta del Ba'al Shem Tov; una levatrice stringe affettuosamente un bimbo "Avrahàm Yitzhàk" che in seguito risulterà essere rav Kook. E così via. Il valore delle levatrici in Egitto risiede proprio nella loro fiducia nei confronti della materialità più profonda e nascosta. Le levatrici sapevano che la forma segue la materia, di cui è ramificazione, ma nella materia stessa è già latente in potenza tutto ciò che ne deriverà. Le levatrici sentivano in maniera totale la forma nascosta nella materia. Shifrà - da un lato ha migliorato ("shiprà"), accudito il bebè, dall'altro ha il merito di tutta la forza prolificativa di quella generazione. Miriyàm accudisce ogni bambino, forte della convinzione che in quel momento la parte materiale di Israele sta crescendo e che da essa si costituisce la forma. Pu'à fa altrettanto, da un lato coccola i bebè, dall'altro, attraverso queste stesse coccole il Rùach HaKòdesh (= l'Ispirazione Divina) preannuncia la salvezza di Israele. Pu'à si prende cura di ogni bambino in virtù della visione divina della salvezza di Israele.

Non solo le levatrici non uccidono i bambini, come vorrebbe il faraone, ma addirittura li fanno vivere, donando loro una vita piena di fede e timore di D-o, confezionata nella materialità

ebraica, calando la Presenza Divina tra la gente semplice, la stessa che diventa carismatica a livello generazionale.

Il timore di D-o delle levatrici è paragonabile a quello di Abramo nella prova della legatura di Isacco. Si esprime con un attaccamento totale all'osservanza dei precetti, nella consapevolezza che essa racchiude tutti i livelli superiori. Dobbiamo la nostra sottomissione alla volontà divina esclusivamente ad Abramo.

Il divieto di ammazzare per non essere ammazzati, com'è detto "come puoi ritenere che il tuo sangue sia più rosso del suo?" (TB Sanhedrin 74a), si apprende dal coraggio dimostrato da Shifrà e Pu'à. Esse hanno scoperto il timore di D-o che si è così rivelato a noi.

Essere timorati del Cielo significa non far dipendere dalla nostra volontà il tipo di forma con cui si forgia la materia che ci ha dato il Santo Benedetto Egli sia, bensì credere che nella materia dataci da D-o è già innestata anche la forma. Ogni forma che si sviluppa dalla materia è solo per emanazione della Rivelazione Divina ed espressione della Presenza Divina. Questo vale anche per le mitzvòt: il vero proposito, la kavvanà, è che la materia stessa incapsula la forma e include gli sviluppi futuri. Le idee attribuite ad una mitzvà sono già presenti nella materialità che le compete. Quando qualcuno esercita un precetto e le intenzioni lo conducono ad una forma separata dal corpo della mitzvà, così facendo afferma che l'essenza sta nella forma, nell'idea umana e non nella materia divina. Invece la base del timore divino risiede nella messa in pratica del precetto così come è espresso, perché D-o lo ha disposto, perchè è in questo contesto che la persona a cui viene comandato si rivela, non certo per la spiegazione del precetto o per intenzioni superiori. Piuttosto è dalla pratica che salgono e scaturiscono le intenzioni superiori divine.

Ciliegina sulla Tor'à

Shifrà e Pu'à erano concentrate sul nocciolo della questione, sui bambini e la loro crescita, senza altri pensieri ed intenti, e in questo consiste il loro timore divino.

Lo Sfat Emèt commenta il versetto (Salmi 147:19) "[D-o] pronuncia le Sue parole a Giacobbe, i Suoi statuti e le Sue sentenze ad Israele" spiegando che Israele osserva i precetti non per la loro possibile spiegazione razionale ma in quanto comandati dal Santo Benedetto Egli sia. Questo vale anche per i precetti comprensibili dalla mente umana. La comprensione nasce dal precetto nel momento in cui viene pronunciato, nello stesso modo in cui Mosè nostro Maestro è nato dalle coccole di Miriyàm e da Yokhèved in persona. Questo è il vero timore di D-o, ed è quello che si è manifestato proprio quando gli ebrei erano sotto il giogo degli egiziani, prima della liberazione. Il giogo consiste nell'osservanza del precetto da schiavo, materia senza contenuto né scopo, in quanto infinito autosufficiente, una materia senza barriere. L'ispirazione dell'infinito stesso rappresenta il senso di ogni precetto e genera forme belle e gradevoli. È l'enorme incremento demografico degli ebrei in Egitto che ha prodotto la libertà. Sono Yokhèved e Miriyàm che hanno partorito Mosè nostro Maestro. Perciò le levatrici sono "timorate di D-o" e per loro tramite si costituisce la casa di Israele.



Autori, fonti ed approfondimenti

הרב יהושע שפירא: ותחיין את הילדים – פרשת שמות

Il timore che spinge all'azione

"E avvenne che le levatrici temettero il Signore, e [il Signore] fece loro delle case" (Es. 1:21). L'atto eroico delle levatrici che

deliberatamente fecero vivere i bambini appena nati viene premiato con la costruzione di case o, secondo un'altra interpretazione, con la proliferazione. La seconda ipotesi sembra essere più plausibile se è vero che skhar mitzvà mitzvà (Mishnà Avòt 4:2), la ricompensa per una mitzvà (salvare la vita) è una mitzvà (generare nuove vite). Effettivamente il Testo "va-techayènna" parla chiaro. Significa "e fecero vivere" (Es. 1:17) indicando che si sono prese cura dei bambini. I neonati da soli non possono sopravvivere quindi è chiaro che le nostre protagoniste si adoperarono ben al di là del salvataggio della vita.

Dunque le levatrici rifiutano di obbedire agli ordini del faraone che voleva sopprimere i nuovi nati appena venivano alla luce. Che cosa le spinge a osare tanto contro la volontà del faraone? È il fatto che sono timorate di D-o. Se facciamo un salto rapido in avanti di qualche millennio comprendiamo che non ci possono essere scuse per i carnefici che dichiarano di "avere eseguito gli ordini". Essere timorati di D-o non è prerogativa esclusiva degli ebrei.

Lo si capisce ad esempio quando Abramo dice a Sara di fingersi sua sorella con Avimèlekh perché "non c'è timore di D-o in questo luogo" (Gen. 20:11).

Cosa significa avere timore di D-o? Vuol dire fare la scelta giusta senza scuse, senza attribuire le proprie scelte sbagliate allo stress o ad uno stato confusionale per quanto momentaneo. Anzi, il timore di D-o si manifesta proprio quando dobbiamo affrontare delle prove difficili e riusciamo a distinguere ciò che è lecito fare o non fare. Le levatrici potevano ammazzare o lasciar morire di morte naturale i neonati per salvare la propria pelle, sarebbe stata una scusa comprensibile, ma non l'hanno fatto.

Secondo Rav Shlomo Wolpe la Torà ci insegna che il premio non può essere scollegato dall'azione che lo ha provocato. La classica caramella offerta ad un bambino che si è comportato bene è un esempio di scollegamento.

Nell'ebraismo il premio è strettamente correlato all'atto meritorio, midà ke-neged midà, come è scritto "a ognuno si applica il metro che usa per misurare" (TB Sotà 8b). Costruire case significa costruire il (futuro del) popolo ebraico. La costruzione è qualcosa di strettamente legato al timore di D-o. Bisogna avere le idee chiare per fare le scelte giuste anche in situazioni di grande tensione altrimenti la reazione impulsiva porterebbe al blocco totale, alla paralisi, all'inerzia.

Una singola azione può avere un impatto enorme e costruire qualcosa di gigantesco. È quello che succede con le levatrici. Senza il loro intervento non saremmo qui oggi a raccontarlo. L'uomo deve risvegliare la tendenza al bene contro la tendenza al male (TB Berakhòt 5a). Combattere la tendenza al male non basta per sconfiggerlo, è necessario applicare il bene. Le levatrici non solo non hanno lasciato morire i bambini ma li hanno fatti vivere. Hanno rischiato la propria vita - invece di temere per la propria vita si sono concentrate sul salvataggio di quella dei bambini, su quello che stavano facendo, e questo le ha aiutate ad affrontare il rischio. Cosa può fare a questo punto il faraone? Dice al popolo di ammazzare i bambini senza fare intervenire direttamente lo stato, senza imporre una legge. È il meccanismo del pogrom. Nella realtà gli ebrei sono in pericolo non soltanto circolando per strada ma anche restando nelle proprie case perché gli egiziani mettono in atto una vera e propria caccia all'uomo. Lo comprendiamo dal fatto che Mosè viene nascosto per essere protetto. Insomma tutto il progetto di sterminio viene tenuto

sottotono con ingegno (Es. 1:10), senza esporre la macchina dello stato, addirittura dietro una coltre di legalità. Tanto è vero che quando Mosè va dal faraone per chiedergli di liberare il popolo, le condizioni peggiorano e gli ebrei protestano: "hai autorizzato il faraone ad ammazzarci!" dandogli un pretesto. Ramban spiega che in realtà li stavano già ammazzando da prima ma lo facevano in maniera discreta, sotto tono, di nascosto. Ora la situazione si aggrava perchè lo fanno con motivazione, in maniera palese e allo scoperto, come fanno notare gli ebrei a Mosè ed Aronne dicendo che dettero "una spada nella loro mano per ucciderci" (Es. 5:21).

Secondo Rav Wolfe "e andò un levita, e prese una levita" (Es. 2:1) rappresenta l'inizio della redenzione. Non c'è bisogno di fare nomi. La redenzione è un processo difficile da cogliere e notare, per questo comincia con un fatto anonimo. Si tratta del matrimonio di 'Amram e Yokhèved di cui nessuno si accorge. Non è certo un caso che la salvezza scaturisca da un evento sotto tono, perchè ogni azione a fin di bene va fatta anonimamente.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alfonso Pedatzur Arbib: Shemòt, progetti di sterminio

Da figlia del faraone a figlia di D-o

Una delle figure eroiche che appare brevemente nella Torà è Batiyà, la figlia del faraone. L'unica menzione che se ne fa nella Torà riguarda il momento cruciale nella storia ebraica quando estrasse il piccolo Moshè dal fiume Nilo. La Torà descrive quindi come mandò Moshè a farsi allattare nientemeno che dalla sua vera madre, Yokhèved, e poi lo

Ciliegina sulla Torà

riportò a palazzo per crescerlo come un principe. I Chakhamìm ci forniscono una serie di dettagli su Batiyà che possono aiutarci a sviluppare una comprensione più profonda della sua grandezza.

La Torà ci dice che il motivo per cui Batiyà era al fiume era per lavarsi. La Ghemarà (TB Sotà 12b) ci dice che in realtà andò a immergersi nel Nilo per purificarsi dagli idoli di suo padre. Rashì elabora ulteriormente (ibid.) e spiega che questa immersione implica che Batiyà si stava convertendo. Dato il contesto in quei tempi sembra un sorprendente atto di ribellione contro i valori e gli atteggiamenti degli egiziani e del Faraone, suo stesso padre. Il popolo ebraico si trovava nella situazione meno invidiabile che si potesse immaginare a questo punto della sua storia, prigionieri in una schiavitù senza fine inflitta dagli egiziani. Difficile immaginare che molti egiziani volessero compiere questo passo, tanto più qualcuno nella posizione di Batiyà che era la figlia dell'uomo e della nazione più potente del mondo.

La Ghemarà continua il suo racconto di ciò che accadde quando Moshe apparve nel fiume. Ci dice che quando Batiyà l'ha visto voleva salvarlo. Rendendosi conto che non poteva che essere un ragazzo ebreo, le ancelle di Batiyà cercarono di impedirglielo sostenendo che, "la via del mondo è che se un re emana decreti, anche se il mondo intero non li segue, almeno i suoi stessi figli dovrebbero seguirli; Eppure stai trasgredendo il decreto di tuo padre!" (ibid.). Batiyà non ascoltò le loro suppliche, anzi si sforzò per salvare il bambino ebreo. Ciò indica che Batiyà possedeva un forte senso della linea di condotta morale anche quando contraddiceva l'imperativo morale di obbedire al proprio padre. Il Midràsh sviluppa ulteriormente la nostra comprensione delle qualità di questa donna unica. Nel Libro delle Cronache ci viene detto

che Batiyà sposò un uomo di nome Mèred (Cr. I 4:18). Il Midrash (Vayikrà Rabbà 1:3) ci dice che Mered altri non era che Kalèv Ben Yefunè, l'uomo famoso per essere stato uno dei due esploratori che resistettero alle pressioni degli altri dieci esploratori che parlavano male della terra d'Israele. Perché, allora, il Profeta lo chiama Mèred, la cui radice significa ribelle? Il Midrash risponde; "Si ribellò contro le spie e lei si ribellò contro il consiglio di suo padre. Lascia che il ribelle venga e sposi la ribelle." Ancora una volta, vediamo quindi i Chakhamìm enfatizzare la natura positiva della ribellione, come questa natura è stata applicata in modo positivo, al punto da essere paragonata all'ammirevole "ribelle," Kalèv, che nonostante la grande pressione si sforzò di agire nel modo corretto.

Questi insegnamenti dei Chakhamìm ci indicano come Batiyà incarnasse la qualità di andare contro le credenze e le azioni errate della società in cui è cresciuta, arrivando ad emulare così il primo ebreo, Avrahàm, che rifiutò i valori della società in cui era cresciuto per seguire la via giusta. Batiyà emulò Avrahàm anche in un altro senso; Nel corso della sua ribellione, Avrahàm agì in modo fortemente contrario nei confronti di suo padre, Tèrach, che possedeva un negozio di idoli. Un noto Midràsh ci racconta come Avrahàm distrusse tutti gli idoli di suo padre tranne uno e poi affermò che l'idolo più grande aveva distrutto gli altri, esponendo così la caducità del sistema di credenze di suo padre. Sappiamo che onorare i propri genitori è un concetto fondamentale della Torà: Come si potrebbe conciliare il comportamento di Avraham con questo comandamento? La risposta è che onorare i propri genitori non significa essere obbligati a seguire il loro stile di vita se è fortemente e moralmente scorretto. Di conseguenza, Avrahàm aveva ragione nel rifiutare i valori di suo padre e nell'espone

gli errori, perché quella era la cosa giusta da fare. Allo stesso modo, Batiyà ha riconosciuto che nella situazione in cui si trovava – vedere un bambino ebreo abbandonato nel fiume – la linea d’azione moralmente corretta era andare contro il decreto di suo padre e salvare il bambino. Il suo rifiuto nell’aderire al sistema di credenze di suo padre non si limitava a questa singola azione. Il fatto che in seguito abbia sposato Kalèv significa che si è certamente convertita all’ebraismo. In effetti il Midràsh (ibid.) ci rivela come D-o stesso vedeva Batiyà: “Disse il Santo, Benedetto Egli sia, a Batiyà, figlia del Faraone, ‘Moshè non era tuo figlio, eppure tu lo chiamasti tuo figlio. Anche tu, non sei mia figlia, ma ti chiamerò figlia Mia’, come è scritto: ‘Questi sono i figli di Batya’ [che significa] figlia di D-o.”

Questo fornisce una lezione fondamentale per tutti noi. La Torà pone grande enfasi sull’importanza di onorare e ascoltare i propri genitori, tuttavia onorare i propri genitori non include prendere le decisioni di vita che vogliono che il proprio figlio prenda, piuttosto si deve cercare la verità indipendentemente dalla propria educazione. Inoltre, l’ambiente in cui cresciamo, ha un’influenza rilevante. In noi sono insite capacità uniche che ci rendono dei potenziali grandi Uomini, capaci di prendere le decisioni giuste e di fare la cosa giusta quando questo si rende necessario, lasciando la nostra impronta unica ed indelebile e dando l’esempio ad altri per creare, infine, una catena di atti di chèsed e di mitzvòt che potrà portare solo del bene al prossimo e alla società in cui viviamo.

Autori, fonti ed approfondimenti

Ishai Richetti: da figlia del faraone a figlia di D-o



Bo - Il valore del matrimonio

Due animali non kashèr sono nominati nella Parashà di Bo a proposito dell'uscita dall'Egitto: questa caratteristica ci vuole porre un problema. L'asino è menzionato nel contesto della mitzvà del riscatto del figlio primogenito (Pidyòn ha-Bèn). E' l'unico animale tamè (impuro) il cui primogenito veniva a sua volta riscattato, al pari dell'essere umano (Shemòt 13:13). Rashì spiega questo fatto con il merito di questi animali che hanno aiutato gli Ebrei a trasportare le loro masserizie. Il cane è nominato altresì a proposito della piaga finale della morte dei primogeniti egiziani. Il versetto attesta infatti che invece "per i figli d'Israele nessun cane abbaiò" (11:7).

C'è un altro testo in cui asini e cani sono presentati uno dopo l'altro. È un famoso Midràsh all'inizio del trattato Berakhòt (3a). Il Talmùd discute a proposito dei tempi della lettura serale dello Shemà' in quante veglie sia divisa la notte e presenta l'opinione di R. Eli'èzer, il quale sostiene che le veglie notturne sono tre. Non solo: ai tre turni di guardia sulla terra corrispondono altrettanti intervalli in cielo. Delle tre veglie celesti il Midràsh dà i segni: nella prima un asino raglia (chamòr no'èr), nella seconda i cani latrano (kelavim tzo'akim) e nella terza "il neonato succhia dal seno di sua madre e la moglie conversa con il marito". E' un testo molto profondo di cui sono state date molte interpretazioni.

Il Nò'am Elimèlekh, commento chassidico opera di R. Elimèlekh di Lizensk discepolo del Bà'al Shem Tov, lo mette in relazione con un altro passo talmudico: precisamente con l'affermazione di Ravà alla fine del trattato Mo'èd Katàn (28a). Ravà dice che "vi sono tre cose che non dipendono (soltanto) dai meriti di una persona, ma anche dalla sua fortuna (mazalà nell'originale aramaico): quanti figli avrà (banè), quanti anni

vivrà (chayyè) e quale sarà il suo status economico (mezonè). Spiega il Nò'am Elimèlekh che la prima veglia, quella dell'asino che raglia (chamòr no'èr), corrisponde alla fase della generazione e dell'educazione dei figli (nà'ar). Non a caso la Torah parla dell'asino a proposito del figlio primogenito. Inoltre l'asino è ancora nominato nella Torà nel capitolo della 'Akedàt Itzchàk, dove il termine nà'ar appare più volte (Gen. 22). Il sacrificio di Itzchàk simboleggia a sua volta lo tzà'ar ghidùl banìm, la sofferenza di "tirare su" i figli. La seconda veglia, quella dei cani che latrano, rammenta un ulteriore passo del Talmùd in cui si dice che quando i cani abbaiano senza motivo apparente significa che l'Angelo della Morte è in circolazione (TB Bavà Kammà 60b). Il fatto che la Torà affermi che i cani non avrebbero abbaiato per gli Ebrei durante la piaga della morte dei primogeniti egiziani significa che i primogeniti ebrei ne furono immuni e godettero di lunga vita. Infine il neonato che succhia dal seno materno corrisponde alla fase dei mezonòt, del benessere economico.

Nel pensiero dei nostri Maestri la notte simboleggia l'esilio e le sue diverse fasi nel difficile processo che porterà alla Gheullà. Anche la nostra vita è il processo di Gheullà della nostra anima che a questo scopo è stata mandata sulla terra. La prima preoccupazione in ordine cronologico nel processo vitale di un uomo adulto, ci viene insegnato, devono essere i figli, ovvero il matrimonio. Nella seconda fase ci preoccupiamo di quanto a lungo potremo ancora vivere, cioè della nostra salute. Nella terza fase soltanto arriviamo a darci pena di quanti mezzi economici avremo per il nostro sostentamento. In questa visione, dunque, la preoccupazione economica è relegata per ultima, forse in connessione con l'età della pensione in cui non potremo più lavorare.

E' pur vero che in una visione d'insieme questi tre "benefits" sono legati a loro volta al mazàl, anzi, mazalà in aramaico. Mazalà ha lo stesso valore numerico di mèlach (= "sale") e la Torà dice: "su ogni tuo sacrificio offrirai sale" (Vaykrà 2:13). Già si è parlato del Sacrificio di Itzchàk. Diremo a questo punto che tutte tre le fasi della vita richiedono sacrifici "salati", ma proprio come il Sacrificio di Itzchàk ebbe un lieto fine, così anche i nostri "sacrifici" avranno un buon esito assicurato. Di più, osserviamo anche che mèlach è l'anagramma di lèchem (= "pane"), a voler significare che la preoccupazione per il pane non è soltanto legata all'età più matura e alla fase finale dell'esistenza, ma informa e condiziona in realtà tutta quanta la nostra vita. Possiamo concludere dunque che mentre sull'importanza del mazòn (= "cibo, benessere economico") è più che mai aperta la discussione, rispetto agli altri due valori, banè (= "figli") e chayyè (= "longevità"), la visione dei Maestri è chiara. Non si deve attendere chayyè per fare banè. Non aspettiamo di essere troppo avanti con gli anni per sposarci!

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh



Terumà

La casa è un piccolo santuario

"Mi faranno un santuario e risiederò in mezzo a loro" (Es. 25:8). Apparentemente si sarebbe dovuto dire "e risiederò in esso." Da qui i Maestri imparano che l'intento è che D-o risieda dentro ogni individuo. Questo concetto si applica in

Ciliegina sulla Torà

particolare a ogni casa ebraica costruita su fondamenta di santità, rendendola così un mikdash me'at (= un piccolo santuario).

Il concetto inizia con la rottura del bicchiere sotto il baldacchino nuziale. Così spiega Rav 'Uzi Kalkheim: la frantumazione del bicchiere sotto la chuppà serve a ricordare agli sposi che il Tempio di Gerusalemme è stato distrutto e che il loro compito è quello di contribuire alla sua ricostruzione. In questo modo, la loro unione diventa parte della missione di edificare il Bet HaMikdash.

Questo principio si riflette nei precetti che ogni donna osserva nel costruire una casa ebraica, una tradizione ereditata dalle matriarche. È noto che tre miracoli speciali avvenivano nella tenda delle matriarche, come insegna Rashì basandosi sul Midrash Rabbà alla fine della parashà Chayè Sarà. Quando Itzhàk condusse Rivkà nella tenda di sua madre Sarà, i segni di santità che erano presenti durante la vita di Sarà ritornarono con l'arrivo di Rivkà: 1) un lume rimaneva acceso da una vigilia di Shabbàt alla successiva; 2) la pasta era benedetta con abbondanza; 3) una nuvola [di protezione] era fissa sulla tenda.

Quando Sarà morì, questi miracoli cessarono, ma con l'arrivo di Rivkà tornarono. Questo fu il segno per Itzhàk che Rivkà era la donna adatta a lui.

Il Shem MiShmuel (anno 5679, pag. 209) cita il Rambàn nella sua introduzione al libro di Shemòt: "I patriarchi erano la dimora della Presenza Divina e il Mishkàn successivamente costruito era simile a loro." La Shekhinà risiedeva nelle tende dei nostri patriarchi e matriarche, rendendoli il carro della Shekhinà. Con la costruzione del Mishkàn, questa rivelazione divina riapparve.

Il Shem MiShmuèl spiega che i tre miracoli della tenda di Sarà si manifestarono anche nel Mishkàn: 1) il lume occidentale nel Mishkàn bruciava miracolosamente più a lungo degli altri lumi. Ogni notte i lumi del Menorà bruciavano, ma quello occidentale, pur avendo la stessa quantità di olio, restava acceso tutto il giorno. Questo era un segno che la Shechinà risiedeva in Israele. 2) Il “lèchem ha-panim” (pane della “presentazione”) veniva cotto di venerdì e rimaneva caldo per otto giorni, come se fosse appena stato sfornato. Inoltre, portava una benedizione ai sacerdoti che lo mangiavano. 3) La nuvola che si posava sul Mishkàn guidava il popolo ebraico durante il viaggio nel deserto.

Questi tre segni si collegano ai miracoli della tenda di Sarah: la nuvola sopra il Mishkàn corrispondeva alla nuvola sopra la tenda di Sarah. La benedizione nel lèchem ha-panim corrispondeva alla benedizione nella pasta di Sarà. Il lume occidentale che bruciava miracolosamente corrispondeva alla lampada che rimaneva accesa da un venerdì all’altro nella tenda di Sarà.

Il Shem MiShmuel aggiunge che il fatto che la lampada nella tenda di Sarà ardesse per tutta la settimana simboleggiava che la luce spirituale acquisita durante lo Shabbat non veniva persa nei giorni feriali, ma si accumulava, creando una crescita continua. Questo è lo stesso principio del Ner Ma’aravì nel Mishkàn, da cui si accendevano gli altri lumi e che ardeva per tutto il giorno.

Questi concetti si ritrovano anche nelle matriarche Rachèl e Leà. È noto che Ya’akòv diede a Rachèl dei segni segreti per identificarla come sposa, ma Rachèl li trasmise a Leà per non farla vergognare. Secondo il commento del Riba (Rabbi Itzhàk ben Ashèr HaLevi), i segni erano legati a tre mitzvòt:

challà, niddà e hadlakàt ha-nèr. Questi tre precetti corrispondono ai miracoli della tenda di Sarà e Rivkà: 1) l'accensione delle candele corrisponde al lume che bruciava tutta la settimana. 2) La mitzvà della challà corrisponde alla pasta benedetta. 3) La purezza familiare (niddà) corrisponde alla nuvola, che rappresentava la Shekhinà.

Rachèl e Leà, che fondarono la Casa di Israele, trasmisero questi principi fondamentali alle generazioni future. I segni che esistevano nel Mishkàn erano presenti anche nel Bet HaMikdash. Dopo la sua distruzione, questi elementi furono trasferiti al focolare domestico ebraico dove la donna deve osservare challà, niddà e hadlakàt ha-nèr.

Così, ogni casa ebraica diventa un mikdash me'at, un piccolo santuario, realizzando le parole della Torà: *"Mi faranno un santuario e risiederò in mezzo a loro."*

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Yoram Eliahu, titolo originale: Mikdash Me'at. Pubblicato su BeAhavà UVeEmunà 1447, 7 Adar I 5784, Shabbat Terumà

Tabernacolo simbolo di unità

Il Mishkàn e i suoi utensili sono descritti con grande dettaglio. Sebbene il Mishkàn avesse una natura temporanea e fosse smontato e trasportato ogni volta che il popolo si spostava, fu comunque costruito con grande impegno e cura. La sua provvisorietà non annullava la necessità di armonizzare i colori, rivestire d'oro le strutture e collegare con precisione i ganci alle asole.

Un esempio particolare di questa attenzione ai dettagli si trova nel versetto: "Farai cinquanta ganci d'oro e unirai i teli l'uno con l'altro tramite i ganci, affinché il Mishkàn sia uno." Il Mishkàn era composto da molti materiali diversi e da centinaia di componenti, ma tutto era unito in perfetta armonia. Il suo scopo era quello di connettere elementi che, per loro natura, sembrano separati e indipendenti. Forse è proprio questo il significato dell'affermazione della Torà: "affinché il Mishkàn sia uno."

Il mondo attorno a noi può sembrare frammentato, con elementi non collegati tra loro, ma uno sguardo di fede e santità rivela che tutto è parte di un'unica armonia, il cui scopo è la rivelazione del Nome di D-o nel mondo.

L'Ibn 'Ezra scrive: "Il Mishkàn è chiamato 'uno' perché tutto è incluso in esso. Nessun corpo è un'entità singola, ma è composto da molte parti. Così anche D-o, il Glorioso, è Uno che include tutto, ed è chiamato Uno, così come il mondo piccolo e grande."

Sebbene il Mishkàn fosse un edificio che unificava i suoi elementi, vi è un aspetto ancora più essenziale: la partecipazione di tutto il popolo di Israele alla sua costruzione. La magnificenza del Mishkan non risiedeva solo nei suoi materiali pregiati, ma anche nella collaborazione di ogni individuo alla sua realizzazione. Questo concetto è enfatizzato nel momento in cui il Mishkàn viene completato: "E fu terminato tutto il lavoro del Mishkàn della Tenda del Convegno, e i figli d'Israele lo realizzarono," anche se il lavoro materiale fu svolto principalmente dagli artigiani.

L'Or HaChayim spiega: "Qui si evince che tutto il popolo di Israele si è unito nella realizzazione della Torà. Ogni individuo faceva ciò che era nelle sue capacità, e ciascuno metteva in

grado gli altri di guadagnarsi altri meriti. Forse è proprio questo il significato del versetto 'Amerai per il tuo prossimo come per te stesso': il tuo prossimo è parte di te stesso, e il suo benessere è il tuo benessere. In realtà, non è un altro, ma una parte di te."

L'essere umano è completo solo grazie agli altri. La Torà è stata data all'intero popolo di Israele e non al singolo, perché la sua osservanza avviene tramite la collettività. L'Or HaChayim spiega che alcune mitzvòt possono essere osservate solo dai Kohanim, altre solo dalle donne, e quindi nessun individuo può adempiere l'intera Torah da solo.

Ecco perché il precetto "Amerai per il tuo prossimo come per te stesso" significa che il prossimo è parte di noi, aiutandoci a raggiungere la nostra completezza. Questo principio si riflette nella costruzione del Mishkàn: ogni individuo contribuì con la propria parte e, senza l'apporto di ciascuno, il Mishkàn non avrebbe potuto esistere. Il versetto afferma che il Mishkàn era uno, perché pur essendo composto da parti diverse, esse si fondevano in un'unica armonia. Inoltre, il Mishkàn fu edificato grazie alla partecipazione di tutti, ognuno contribuendo con il proprio talento.

Da qui impariamo che una comunità sana è quella che dà spazio a ogni persona. Ci sono coloro che assumono un ruolo più dominante e altri meno, ma tutti hanno un posto e un valore.

Anche durante la guerra abbiamo visto questa unità: la collaborazione tra le diverse forze dell'esercito, tra combattenti e supporto logistico, ha creato un legame ispiratore, nonostante le differenze di opinioni e visioni tra le persone.

La nostra forza risiede nell'unità.

"Mi faranno un santuario e risiederò in mezzo a loro."

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Meir Nehorai - Titolo originale:
HaMishkàn - Sèmel Shel Achdùt



Ki Tissà

Tesi, antitesi e bipolarismo

Recentemente mi sono dedicato a rileggere alcuni saggi di Rav Soloveitchik meno noti, almeno in Italia, rispetto alle opere “maggiori”, ma non per questo di importanza inferiore. È nota l’attenzione del Rav per l’umana personalità e la sua attitudine a analizzare la realtà per “tipi”. I “tipi” su cui Rav Soloveitchik elabora il proprio pensiero sono in genere contrapposti sul piano dialettico. Egli chiarisce che “la dialettica ebraica, diversa da quella hegeliana, è inconciliabile e pertanto interminabile. L’ebraismo accetta una dialettica fatta solo di tesi ed antitesi, ma priva di sintesi. Il terzo stadio, quello della riconciliazione, manca” (Majesty and Humility, p. 25).

Il Rav rifiuta l’idea cristiana del peccato originale: l’uomo non è stato creato peccatore. Piuttosto, D. ha voluto collocarlo in una perenne ambivalenza, cosicché nella sua esperienza concreta l’uomo si trova costantemente a oscillare fra due poli. L’“uomo della Halakhah”, per esempio, riflette due sé opposti: l’esperienza dell’uomo religioso da un lato e quella

dello scienziato alla continua ricerca della verità attraverso lo studio con mezzi razionali dall'altro. Sul piano strettamente esistenziale, Rav Soloveitchik parla di un doppio Adamo. Il primo Adamo aspira a diventare il maestro della natura, ricrea il mondo secondo norme scientifiche, etiche ed estetiche, allo scopo di affermare la propria dignità e maestà: "Riempite la terra e conquistatela" (Gen. 1:28). Il secondo Adamo, per contro, è umile, fatto con la polvere della terra, insignificante e solitario. Egli non cerca la l'affermazione di sé, ma l'unione autentica con D. e con il prossimo. La comunicazione non è un movimento di conquista in questo caso, ma di rinuncia e di ascolto. Egli aspira non al controllo sugli altri, ma su se stesso "come legittimato e ancorato in qualcosa di stabile". È disponibile al confronto e persino alla sconfitta di fronte a un altro essere. Entrambi i caratteri, il maestatico e l'umile, sono compresenti in ciascuno di noi.

Anche rispetto alla politica nel senso etimologico del termine Rav Soloveitchik si astiene dal risolvere il dilemma se l'uomo sia una creatura individuale o sociale. Questi è preparato a rispondere a due chiamate. Il noto versetto "L'uomo è come l'albero del campo" (Deut. 20:19) può essere inteso come una affermazione (Ibn 'Ezrà) o come un'interrogazione retorica (Rashi). In quest'ultimo caso vuole sottolineare la differenza: l'uomo è mobile, verso il prossimo e verso il mondo. Nel primo caso, l'espressione rimarcherebbe l'inverso: l'uomo è un individuo radicato in se stesso. La dimensione comunitaria della natura umana – afferma Rav Soloveitchik – si evidenzia nell'ebraismo attraverso la Tefillah. La Parashah di questa settimana tratta l'episodio del Vitello d'Oro. Per questo motivo a Moshe fu negato l'ingresso in Eretz Israel. Il Midrash commenta che se il popolo avesse pregato per Moshe così come egli aveva interceduto affinché essi fossero perdonati,

anche il desiderio della sua vita sarebbe stato esaudito (Sifrà a Devarim 3, 24).

Sul piano militare, infine, Rav Soloveitchik evidenzia in ebraico due termini per designare la forza: koach e ghevurah. Koach denota la forza bruta, che non distingue l'uomo dall'animale. Con ghevurah si intende piuttosto la capacità di resistere: "in contrapposizione a koach, ghevurah è un dono esclusivo di D. all'uomo che dimostra la collocazione unica di quest'ultimo nel creato" (Catharsis, p. 43). "Eroe" in ebraico si dice ghibbor. segno etimologico che koach non è la forma più alta di forza. L'eroe non è necessariamente colui che consegue la vittoria armata: ci sono eroi sconfitti! L'eroe è colui che sa resistere a condizioni di assurdità. "Non è forse la Keneset Israel un'entità coinvolta in una 'assurda' lotta per la sopravvivenza che dura da migliaia d'anni?" (Catharsis", p. 45). "Forse che l'ebreo non dispiega eroica arroganza nell'affrontare il mondo attraverso i millenni? Forse che il minuscolo Stato d'Israele non dispiega eroica arroganza nello sfidare l'Onu? Noi ebrei della Diaspora non proviamo forse un senso di eroica solitudine e alienazione dalla società in generale ogni volta che il 'problema israeliano' fa capolino in una conversazione e siamo costretti a riconoscere la distanza incommensurabile del nostro punto di vista rispetto a quello della comunità politica internazionale? L'uomo solitario è un uomo coraggioso: protesta, senza temere nessuno; l'uomo sociale, viceversa, è incline al compromesso, cerca sempre di rappacificarsi, talvolta è persino codardo" (The Community, p. 10).

L'episodio biblico al centro dell'analisi del Rav è il combattimento di Ya'aqov con l'angelo. "Ya'aqov rimase solo e un uomo lottò con lui sino allo spuntar dell'alba. Vedendo

che non ce la poteva fare, (l'uomo) lo toccò all'estremità del femore e l'estremità del femore di Ya'aqov si slogò mentre lottava con lui. L'uomo gli disse: 'Lasciami andare che è spuntata l'alba'. E Ya'aqov: 'Non ti lascerò finché non mi avrai benedetto'. E l'altro: 'Come ti chiami?' Rispose: 'Ya'aqov'. 'Non Ya'aqov sarai chiamato, ma Israel, poiché hai lottato con un essere Divino e con uomini e ce l'hai potuta'... E là lo benedisse" (Gen. 32:25-30). Commenta Rav Soloveitchik: "Ya'aqov agì in modo 'assurdo', contrario a ogni considerazione pratica. In altre parole, si comportò in modo eroico. Ya'aqov, solitario e privo di sostegno, osò sfidare un potente avversario in combattimento... Ya'aqov non manifestò koach, bensì ghevurah, eroismo, che è sempre impiegato allorché la ragione dispera e la logica si arrende...". Per tutta la notte il Patriarca non cedette alle suppliche del nemico. "Tutto ciò che Ya'aqov avrebbe dovuto fare per condurre l'impresa a successo era distruggere il suo antagonista e così eliminare la minaccia di un ulteriore attacco", ma "quando giunse il momento in cui Ya'aqov avrebbe potuto godere della vittoria, lasciò andare il suo aggressore e lo liberò" (Catharsis, p. 45 segg.).

Le mie considerazioni non sono dettate da ragioni di opportunità politica. Pur esprimendo dispiacere per tutte le vittime innocenti che ogni guerra travolge, dubito fortemente della possibilità concreta di una tavola di trattative che rechi a una soluzione duratura paritaria del conflitto in corso. Ciò per mancanza di un linguaggio e di una visione comune fra le parti. Chi afferma di crederci o lo fa per idealismo, o per ideologia. Al governo e all'esercito israeliano non resta al momento che riportare il massimo risultato possibile sul campo: "La fine dei malvagi è motivo di giubilo" (Mishlè 11:10; Mishnah Sanhedrin 4:5). Ma non fino alle estreme

conseguenze. A un certo punto ci si dovrà fermare. In nome della nostra umana condizione. “La Halakhah ci insegna che a qualsiasi livello dell’esperienza esistenziale... si deve intraprendere un movimento dialettico, alternando la vittoria al ritiro... Proprio quando la conquista è a portata di mano e la via verso la realizzazione degli obiettivi è stata sgomberata da tutti gli ostacoli il vincitore, ormai prossimo a raggiungere tutto ciò cui il suo cuore ha anelato con ansia, deve cambiare il suo corso e cominciare a recedere” (ibid.). Allora gliene verrà una benedizione. “E Ya’aqov andò per la sua strada e messi divini pregarono per lui. Quando li riconobbe Ya’aqov disse: ‘Questo è l’accampamento di D.’ E chiamò quel luogo con il nome di ‘doppio accampamento’” (Gen. 32:2-3). “Allorché Ya’aqov entrò nel territorio dei suoi nemici, questa visione giunse a informarlo che erano più numerosi quelli dalla parte sua che dalla parte loro” (Nachmanide e R. Bachyè ad v.: cfr. 2Melakhim 6, 16).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh. Titolo originale: Fermarsi!



Il lavabo

Il lavabo é uno degli strumenti del Tabernacolo. Secondo Rashì (Es. 38:8) questo contenitore e il suo supporto dovevano essere fatti con il rame delle "mar-òt ha-tzov-òt" (letteralmente "gli specchi delle mobilitate"). Le donne in questione si erano mobilitate per incoraggiare i mariti a garantire la continuità del popolo ebraico quando erano fiacchi e demotivati a causa della schiavitù in Egitto. L'Ibn 'Èzra e lo Sforno interpretano le "donne mobilitate" con riferimento

all'entusiasmo con cui si riunirono presso la tenda della radunanza per offrire la cosa a loro più cara, lo specchietto usato per abbellirsi. Questo contenitore era importante perché "l'acqua santa" (Num. 5:17) in esso contenuta serviva a riportare la pace tra due coniugi il cui rapporto si fosse incrinato. Inoltre in esso i sacerdoti immergevano mani e piedi prima di esercitare le loro funzioni nel Santuario, dove entravano scalzi.

Com'è possibile che un oggetto come lo specchietto che rappresenta la vanità possa essere usato per costruire uno strumento che ha come scopo la purezza? Secondo l'Ibn 'Ezra l'offerta delle donne indicava la loro rinuncia alle cose vane. Il Midràsh Tanchumà ritiene invece che l'offerta era particolarmente gradita ad HaKadòsh Barùkh Hù proprio perché era servita alle donne per risollevarne il morale dei mariti, garantendo così la continuità del popolo ebraico.



Autori, fonti ed approfondimenti

רב אשר בוחבוט: סוד מהותו של הכיור

Rav Alfonso Pedatzur Arbib: Le donne incorruttibili



Tazriya' - Esodo e parto, nascita e rinascita

[..] Dopo aver parlato degli animali impuri, la Torah passa a trattare le regole di impurità degli esseri umani. È uno status della persona che in molti casi si riconnette alle funzioni della

riproduzione: ogni volta che nell'organismo si verifica un cambiamento in questo ambito, a esso corrisponde una condizione di tum'ah. Per ciascun tipo di tum'ah la Torah individua la via alla purificazione (taharah).

Il primo argomento della Parashah riguarda la partoriente, la cui taharah avviene in tre fasi. La Torah stabilisce che la donna che ha appena avuto un bambino (maschio) entra in una condizione di tum'ah per sette giorni: secondo Abrabanel è questa la durata prevalente delle malattie e di tutti gli stati di alterazione. In questo primo periodo essa non può avere relazioni con il marito. Per quaranta giorni dopo il parto, inoltre, non può ancora entrare nel Bet ha-Miqdash. Solo una volta trascorso anche questo secondo periodo essa porta le offerte che le sono richieste, ha il permesso di entrare nel recinto sacro e mangiare terumah (se è sposata con un kohen) e gli altri qodashim.

Shemuel Bronstein, Rabbino di Sochaszow in Polonia (1855-1927), nel suo commento alla Torah Shem mi-Shmuel riporta un'antica tradizione cabalistica secondo cui il processo dell'Uscita dall'Egitto richiama una tempistica analoga sul piano collettivo. Le piaghe e le sofferenze che l'hanno accompagnata sono assimilabili alle doglie del parto. Esse si sono gradatamente intensificate, finché i nostri Padri (e noi con loro) siamo stati espulsi a costituire una nazione indipendente. Proprio come la puerpera deve sottoporsi alle tre fasi di purificazione, volte a liberarla di tutto il fardello di impurità che si è venuto accumulando nell'utero senza potersene sgravare nel corso della gravidanza, così anche il popolo ebraico passa attraverso tre momenti per allontanarsi definitivamente dalle impurità dell'Egitto.

La notte dell'Esodo non rappresentò ancora un distacco completo. Il Midrash racconta che in un primo momento il Faraone stesso li accompagnò, sincerandosi che gli Ebrei avrebbero assecondato alla sua richiesta che pregassero per lui (Shemot Rabbà 20, 3). I commentatori aggiungono che la schiavitù genera una dipendenza psicologica profonda, acuita in questo caso dalla lunga durata: uno schiavo liberato non si sente completamente tale sapendo che il suo ex padrone si trova ancora in circolazione e potrebbe riacciuffarlo. Sul piano più propriamente spirituale la nefasta influenza dei costumi egiziani si faceva ancora sentire sulla comunità degli Ebrei appena redenti. Ci sarebbe voluto il passaggio del Mar Rosso e l'annegamento dei persecutori affinché sperimentassimo un'autentica liberazione, materiale e spirituale. Come è noto, questa avvenne al settimo giorno dopo l'Esodo, Shevi'ì shel Pessach.

Da quel momento gli Ebrei poterono riprendere le loro relazioni con il Partner Celeste, che fornì loro la manna quotidiana nel deserto. Ma questo costituì ancora una fase intermedia. I nostri Padri non erano ancora maturi per entrare nel qodesh, il Patto con l'Eterno. Nei quaranta giorni successivi il popolo doveva prepararsi a questo incontro che avvenne, come è noto, il giorno di Shavu'ot. Il Dono della Torah fu preceduto dai sheloshet yemè hagbalah, i tre giorni preparatori in cui D. aveva dato a Moshe l'ordine di recingere la montagna affinché il popolo non accedesse al luogo della Rivelazione. Alla vigilia dell'Evento il popolo recò sacrifici (Shemot 24, 5), esattamente come una puerpera al termine del periodo di purificazione. Da quell'istante essa ha il permesso di mangiare tutte le offerte sacrificali (qodesh): in modo corrispondente il popolo si nutre spiritualmente della Torah.

Il messaggio derivante da questo suggestivo parallelismo è chiaro. Non esiste rivolgimento positivo nella nostra vita individuale e sociale che non sia preceduto e spesso anche accompagnato da sofferenze che possono persino essere lancinanti. L'idea ebraica è che le transizioni richiedono un profondo esame di coscienza: si cambia fuori per cambiare dentro. La Teshuvah non è mai una passeggiata. I dolori sono temporanei e hanno lo scopo di spronarci ad affrontare questo processo. Forse abbiamo qualcosa di cui doverci ripulire. Approfittiamo del monito che ci giunge. Interpretiamo gli eventi di conseguenza. Leggiamoli come un'occasione di revisione e trasformazione interiore, con la piena consapevolezza che si tratta di sofferenze temporanee: come quelle della partoriente preludono a una gioia futura, almeno proporzionata all'intensità dell'angoscia patita. Una volta affrontate nel modo giusto le supereremo con l'aiuto di D. e, come dice il Profeta, "H. tornerà a rifulgere su di te" (Yesha'yahu 60, 2).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshe Somekh



BeHàr - Un pezzo di Mondo Futuro

"Se tuo fratello si impoverisce e vende una parte della sua proprietà" (Lev. 25:25). L'unico caso in cui una persona è autorizzata a vendere la sua eredità nella Terra d'Israele è in situazione di difficoltà economica.

La Torà vieta invece la vendita della propria porzione ereditaria di Terra di Israele a una persona con una solida posizione finanziaria che, di fronte a un'opportunità economica redditizia, abbia bisogno di liquidità. Rashì commenta: "Questo insegna che una persona non può vendere il suo campo se non per necessità dovuta alla povertà."

Anche se il venditore desidera acquistare una casa più spaziosa e confortevole, non gli è permesso vendere la sua proprietà. Può farlo esclusivamente se non ha mezzi di sostentamento.

Inoltre, il versetto dice "una parte della sua proprietà," il che indica che la vendita deve riguardare solo una parte dell'eredità e non tutta. Se la vendita di una parte della terra è sufficiente per migliorare la situazione economica del venditore, questi non è autorizzato a venderla interamente. Rashì sottolinea: "La Torà ci insegna la buona condotta, che si dovrebbe lasciare a sé stessi un pezzo di terra."

Rav Neventzal spiega che la Torà limita il diritto di una persona di vendere la propria eredità nella Terra d'Israele, come si vede anche nel seguito del versetto: "E verrà il suo parente più vicino e riscatterà ciò che il fratello ha venduto" (Lev. 25:25).

In altre parole, anche se una persona è costretta a vendere una parte della sua proprietà per difficoltà economiche, la Torà rafforza la sua posizione stabilendo che persino un parente ha il diritto di costringere l'acquirente a restituire il campo al venditore originario, e "l'acquirente non può opporsi," come spiega Rashì. Secondo un'opinione nel Talmud, il parente ha persino l'obbligo di riscattare il campo del suo familiare caduto in difficoltà finanziarie (TB Kiddushin 21).

La Torà prevede anche disposizioni che facilitano il riscatto della proprietà da parte del venditore. Ad esempio, se l'acquirente ha migliorato il campo, aumentando il suo valore da cento a duecento, il venditore può riscattarlo al prezzo originario di cento. Se invece il valore è diminuito da duecento a cento, anche in questo caso il venditore lo riscatterà solo per cento. Il Rambam scrive: "La Torà favorisce sempre la posizione del venditore e indebolisce quella dell'acquirente." (Hilkhot Shemità VeYovel 11:16).

Tuttavia c'è un passaggio che sembra contraddire questa linea di pensiero: "In base agli anni di raccolto te la venderà" (Lev. 25:15). I Maestri spiegano (TB Arakhìn 29b) che se qualcuno ha comprato un campo e poi vuole restituirlo al venditore, non può farlo prima che il campo rimanga nelle mani dell'acquirente per almeno due anni di raccolto. Nemmeno con il consenso di entrambe le parti si può concludere un accordo prima di questo periodo.

Perché la Torà ostacola la restituzione del campo al venditore, quando finora ha cercato di agevolarla? Secondo Rav Neventzal anche questa legge è coerente con il programma di prevenzione della vendita delle eredità nella Terra d'Israele. Infatti il divieto di riscattare il campo prima di due anni è un deterrente per scoraggiare la vendita impulsiva. Chiunque fosse tentato di vendere potrebbe pensare: "Venderò il campo e poco dopo lo riscatterò." Ma sapendo che sarà costretto ad attendere almeno due anni, sarà portato a cercare delle alternative, come vendere beni mobili o trovare un lavoro altrove, invece di privarsi della sua eredità. Quindi che anche la separazione temporanea dalla terra è scoraggiata dalla Torà.

Perché la Torà è tanto contraria alla vendita delle eredità? Proviamo a spiegarlo esaminando un'altra transazione immobiliare apparentemente negligibile. È scritto: "E Giacobbe acquistò il pezzo di terra su cui aveva piantato la sua tenda dai figli di Chamor, padre di Shechem, per cento kesità" (Gen. 33:19). Mentre è facile comprendere l'importanza storica e religiosa dell'acquisto da parte di Abramo della Me'aràt HaMachpelà, luogo di sepoltura dei patriarchi, che bisogno c'è di sapere che Giacobbe comprò un piccolo terreno?

L'Ibn Ezra risponde: "La Torà lo menziona per insegnarci che la Terra d'Israele ha un grande valore, e chi ne possiede una porzione è come se avesse una parte nel Mondo a Venire." Un concetto sorprendente! Possedere un pezzo di terra in Eretz Israel equivale a possedere una porzione del Mondo Futuro.

Questo vale persino per Giacobbe che, grazie ai suoi meriti indiscussi, non aveva bisogno di acquistare una terra per garantire la sua parte nell'"Olam HaBbà. Eppure la Torà sottolinea che anche per lui, l'acquisto di un pezzo di terra in Eretz Israel aveva un significato spirituale enorme. La Torà non specifica la grandezza del campo acquistò da Giacobbe. Forse era molto piccolo, ma la sua importanza era immensa.

Ora comprendiamo perché la Torà insiste nel mettere ostacoli alla vendita della terra d'Israele. Essa considera questa terra come la nostra eredità eterna, la nostra connessione con il divino, e non vuole che ce ne priviamo. Parimenti, se una persona è costretta per estrema necessità a vendere la sua terra, la Torà fa tutto il possibile per facilitarne il ritorno al suo proprietario originale. Questa è anche la logica dietro la

mitzvà dello Yovel (Giubileo), quando ogni persona ritorna alla sua eredità.

Vediamo lo stesso concetto nel caso delle figlie di Zelofchàd, che si rivolsero a Mosè dicendo: "Perché il nome di nostro padre dovrebbe essere cancellato dalla sua famiglia?... Dacci una proprietà" (Num. 27:4). I Maestri lodano la loro saggezza e giustizia (TB Bavà Batrà 119b), ma cosa c'è di speciale nella loro richiesta, considerando che ovunque nel mondo le persone si contendono le eredità?

La loro domanda non è: "Perché ci viene tolto il nostro diritto?", che è una pretesa comune tra le nazioni del mondo. Chiesero invece: "Perché il nome di nostro padre dovrebbe essere cancellato?" Non si trattava di un mero interesse materiale. Sapevano che, ottenendo una porzione di terra in Eretz Israel a nome di loro padre, avrebbero elevato la sua anima nel Mondo Futuro. Questo è un altro esempio della grandezza e della santità della Terra d'Israele.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Avigdòr Neventzal a cura di Itzchak Chalabe

עלון בבגינות מזמור שיר, גיליון מס' 961 יז' אייר תשפ"ד, הוצאה לאור:
050-7548600 שמעון סולטן

Devarim - L'arte di ammonire (ed ascoltare)

Nella parashà di Devarim anzi in tutto il libro di Devarim, prima di congedarsi dal popolo in procinto di entrare in terra di Israele, Mosè, a un mese dalla sua dipartita dal mondo terreno, lascia un testamento spirituale parlando per allusioni.

Ciliegina sulla Torà

I Maestri dicono che ha imparato da Giacobbe che anche lui aveva parlato ai figli in punto di morte perché è un momento in cui ci si sente particolarmente vicini e meglio disposti ad ascoltare. L'importanza degli ammonimenti è espressa anche nella meghillà di Ekhà (Lamentazioni) che si legge il nove di Av dove si dice che gli ebrei camminavano come gazzelle. Sembra una bella immagine poetica! In realtà le gazzelle camminano in fila indiana, ognuna rivolta verso la coda dell'altra. Significa che non si guardano in faccia. La parabola allude al fatto che alla vigilia della distruzione del Bet HaMikdash gli ebrei si facevano gli affari loro e quindi non si ammonivano a vicenda. Questo è un atteggiamento problematico perché non si può migliorare senza conoscere i propri errori. La gente si ammazzava e nessuno reagiva! I Maestri dicono che il Tempio è stato distrutto proprio perché gli ebrei non si ammonivano a vicenda, she-lò hokhèchu ze et ze. Anche la storia di Kàmtza e Bar Kàmtza (TB Ghittin 55b-56a) lo dimostra. Bar Kàmtza per vendicarsi del torto subito va dai Romani a parlare del popolo ebraico. Perché se la prende con tutti? Perché nessuno, neanche i chakhamìm presenti al ricevimento, aveva reagito ammonendo chi lo aveva allontanato dalla festa malgrado lui avesse addirittura proposto al padrone di casa di accollarsi tutte le spese dell'evento. Nella parashà di Kedoshim c'è scritto hokhèach tokhìyach (Lev. 19:17) con un imperativo ad ammonire raddoppiato. Non funziona la prima volta? Riprova! Perché a volte ci asteniamo dall'ammonire? Per il quieto vivere. Tuttavia senza ammonire la società marcisce perché gli sbagli si perpetuano.

Secondo il Maharàl il contrario dell'ammonimento è la falsità o addirittura l'adulazione. Cioè inventare delle qualità che una persona non ha. Non c'è niente di peggio dell'inventare una

realtà inesistente, magari per trarne un vantaggio a livello personale. L'ammonimento invece è dire la verità enfatizzando la capacità che l'ammonito ha di correggersi, di esprimere il suo potenziale. Possiamo ammonire solo qualcuno che amiamo. Non a caso la mitzvà viene immediatamente dopo quella di amare il fratello in cuor proprio. Ma l'amore può scaturire solo dalla conoscenza dell'altro. In un certo senso ignorare qualcuno significa anche ignorare D-o perchè gli esseri umani sono fatti a immagine divina. Nel suo discorso di ammonimento al popolo Mosè parla alla generazione della conoscenza (dor de'á), della redenzione, del Matàn Torà. I suoi ammonimenti sono accennati indirettamente, forse per non creare risentimento e quindi un probabile rigetto nel popolo che potrebbe offendersi. Eppure il profeta Isaia nell'haftarà di shabbàt chazòn, che precede Tish'á Be'Áv, parla in maniera dura e diretta (Isaia 1:3), lamentando che Israele non riflette, non riesce a comprendere da Chi dipende e da dove gli proviene il sostentamento, a differenza del toro che conosce il suo stalliere e l'asino la mangiatoia concessagli dal suo padrone. Perchè questa differenza tra il tono diplomatico di Moshè e quello chiaro e forte di Isaia? La risposta è che dipende dal livello di conoscenza nel senso di vicinanza ed intimità. Isaia parla a una generazione che si è allontanata da D-o quindi se parlasse per cenni nessuno lo ascolterebbe. È costretto dunque ad usare toni perentori. Ciononostante non viene ascoltato. Anzi, viene addirittura perseguitato. Uno scenario simile si ripete con il profeta Geremia. Per lo meno il loro monito non è stato vano e rimane valido per tutte le generazioni. Il Midràsh (Yalkùt Shim'onì 264:4) spiega con un crescendo senza mezzi termini la gradualità di un messaggio trasmesso e non necessariamente recepito quando e come si

dovrebbe, basato sul versetto (Geremia 2:4): "ascoltate la parola del Signore figli di Giacobbe." Gli ebrei sul monte Sinai si sono impegnati dichiarando "tutto ciò che ha detto D-o faremo e ascolteremo" (Es. 24:7). E qui comincia la spirale:

1. Avete perso il "faremo" con il vitello d'oro? Allora mantenete almeno l'"ascolteremo."
2. Si è perso l'"ascolteremo?" Ascoltate la parola [la prima volta] affinché non ascoltiate la parola [ribadita una seconda volta].
3. Ascoltate le parole della Torà affinché non dobbiate ascoltare le parole dei profeti (che sono normalmente più dure).
4. Ascoltate le parole dei profeti per non dover ascoltare gli ammonimenti.
5. Ascoltate gli ammonimenti per non ascoltare i rimproveri.
6. Ascoltate i rimproveri per non ascoltare il suono dei corni (degli invasori).
7. Ascoltate in terra d'Israele per non dover ascoltare in esilio.

La progressione continua senza mezzi termini. Insomma, meglio ascoltare prima possibile, altrimenti la situazione degenera come è scritto: "le parole dei Saggi [pronunciate] pacatamente vengono ascoltate." (Eccl. 9:17). Anche se la nostra intuizione non deve sforzarsi troppo per capire questo concetto, la seguente storiella lo rende molto bene.

Uno studente ha finito i soldi e manda un telegramma di due sole parole al padre: "aba kèsef" (= papà soldi). Il padre però non sa leggere. Quindi chiede aiuto al vicino di casa e quello gli legge il messaggio con tono molto secco e deciso. Il padre associa quel tono al figlio e si inalbera rigettando la sua richiesta. Dopo qualche settimana il figlio ci riprova inviando al

genitore lo stesso identico testo. Questa volta interviene un altro vicino e glielo legge dolcemente. Il padre questa volta è compiaciuto e commenta: "Oh, il ragazzo ha imparato a esprimersi come si deve!" Morale della storia: divrè Chakhamim be nàchat nishma'yim (ibid.).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alfonso Pedatzur Arbib



Halakhà

La conta delle donne e degli uomini

Con il titolo “La metà dimenticata” Tali Dello Strologo, in HaKeillah dello scorso maggio, ha riportato l’attenzione sul problema della disparità di genere nel mondo ebraico. Nel suo appassionato articolo Dello Strologo, parlando delle piccole comunità della diaspora, così scrive: “Quando ogni venerdì sera la presenza del minian (10 uomini per la preghiera collettiva) è un’incognita [...] ogni uomo ebreo è importante. La massa confusa dietro la mechitzà [separazione fra uomini e donne] è invece completamente ininfluyente. [...] che siamo due o quindici non fa alcuna differenza, dietro la ringhiera di separazione è impossibile anche solo contarci”.

Subito dopo l’articolo di Tali Dello Strologo, non a caso posto lì accanto, troviamo “Purim femminile corale”, un testo a più mani scritto da Anna Segre e da sette sue compagne di studio e di preghiera che in occasione dell’ultimo Purim hanno deciso di recitare la Meghillat Ester secondo il rito di Torino: “otto coraggiose donne vestite con le maschere di Purim che occupavano la tevà”. La Meghillà al femminile è ormai una realtà diffusa in diverse comunità d’Italia (e del mondo), come Firenze, Roma e la comunità italiana di Gerusalemme: bene ha fatto quindi Torino a seguire questi esempi.

Anna Segre era intervenuta sul problema della marginalità della donna nel mondo ebraico su Pagine Ebraiche di marzo 2020 in un articolo intitolato “Conta chi realmente è contato”, inserito in un dossier dedicato alle Donne-Parità di genere, una sfida ancora aperta. Significative le parole conclusive dell’articolo di Segre riguardo alla differenza fra uomini e donne, che “non può diventare umiliazione: per esempio, non essere contata in un minian significa non esistere per la comunità, essere irrilevante. La strada più opportuna potrebbe

essere, almeno temporaneamente, un minian di sole donne? Può darsi. Non mi pare però che siano stati fatti passi decisi in questa direzione. Se la donna nell'ebraismo conta molto, perché non è contata?"

Quello che qui segue è una discussione della questione del minian al femminile. Non è mia intenzione fare un discorso apologetico. È innegabile che ci sia una disparità di genere nella prassi tradizionale ebraica (che peraltro non sempre si identifica con la dottrina e la Halakhà, la normativa). Vorrei solo portare alcuni esempi specifici che mostrano come l'assunto di Dello Strologo e Segre secondo cui le donne non contano per il minian non sia sempre vero. Ci sono casi in cui esse contano. Non solo per il caso di un minian di sole donne ma anche di un minian in cui si associano donne e uomini per arrivare al numero di dieci. T. Dello Strologo direbbe che si tratta della classica eccezione che conferma la regola. Ma, a parte che qui le eccezioni sono almeno due, si potrebbe vedere la cosa in modo diverso: se ci sono eccezioni, vuol dire che la regola non è assoluta. Vedremo anche il caso speculare di uomini che non contano per il minian. Capendo perché ci sono queste eccezioni, capiremo anche qual è la logica della regola generale.

Il primo esempio riguarda proprio la lettura della Meghillat Ester, e questa non è una coincidenza perché Purim è effettivamente una festa declinata anche al femminile. A differenza di altri precetti legati a un momento definito del giorno o della settimana, da cui le donne sono generalmente esenti, la lettura della Meghillà la sera e la mattina del 14 (o 15) di Adar è un precetto obbligatorio sia per gli uomini che per le donne. Il motivo è che anche le donne furono a rischio di sterminio a causa del decreto del malvagio Haman (Ester

3:13) ma si salvarono. Inoltre, proprio grazie alle donne (in particolare la regina Ester) il popolo d'Israele beneficiò del miracolo. E quindi tutti, uomini e donne, devono ascoltare la lettura della Meghillà in segno di ringraziamento al Signore per il miracolo avvenuto. La fonte di ciò è nel Talmud Bavli: “Disse Rabbi Yehoshua ben Levi: Le donne sono obbligate a leggere la Meghillà perché anch'esse parteciparono al miracolo” (TB, Meghillà 4a).

La Mishnà aggiunge un altro insegnamento, che è fondamentale per la nostra questione del minian: “Tutti sono idonei (keshèrim) per leggere la Meghillà” (Meghillà 2:4), che Rabbi Ovadià da Bertinoro commenta così: “Tutti, a includere le donne”. Rav Bertinoro si basa su un altro trattato del Talmud dove, commentando questa mishnà, si insegna: “Cosa include (la parola ‘tutti’)? Include le donne (TB, Arakhin 3a). Rashì spiega: “(La parola ‘tutti’) viene a includere le donne che hanno l’obbligo di leggere la Meghillà e sono idonee (keshèròt) a leggerla e a far uscire d’obbligo i maschi (zekharim)”. La Halakhà è stabilita in linea con Rashì nel codice del Maimonide (Hilkhòt Meghillà ve-Chanukkà 1:1-2). E così è nello Shulchan Arukh (Orach Chayim 689:1-2, dove sono riportate anche opinioni di minoranza, secondo le quali le donne fanno uscire d’obbligo altre donne ma non gli uomini).

Arriviamo al problema del minian. La lettura della Meghillà, secondo l’opinione codificata, non richiede il minian: si può leggerla anche da soli, incluse le berakhòt (benedizioni) iniziali. Ma sulla recitazione della berakhà finale, “ha-rav et rivenu ecc.”, ci sono opinioni diverse. Il Talmud afferma che la recitazione della berakhà finale è solo un’usanza, introdotta per manifestare pubblicamente il miracolo (TB, Meghillà 21a).

Essendo una berakhà di natura diversa da quelle iniziali e finalizzata a una manifestazione pubblica, molti posekim (decisori legali) ritengono che ci voglia il minian. Anche il famoso rabbino (e medico) italiano Isacco Lampronti (Ferrara 1679-1756), nella sua opera monumentale Pachad Yitzchak (la prima enciclopedia talmudico-rabbinica), scrive dei diversi usi a Mantova e a Ferrara e anche all'interno della stessa città, chi recitava la berakhà finale solo con minian e chi anche da soli (s.v. Meghillà mevarekhìn acharèa).

La domanda è ora: per coloro che ritengono che sia richiesto il minian, questo può essere composto solo da uomini o anche da uomini e donne che si trovino nella stessa sala? La risposta la fornisce il Ran – Rabbenu Nissim Gerondi (Barcellona, 1290-1376), che scrive: “Come è possibile che (le donne) facciano uscire d’obbligo gli uomini dalla lettura (della Meghillà) e non possano partecipare con loro al minian? Ma certamente esse possono partecipare!” (commento al Rif – Rabbi Yitzchak Alfasi, Meghillà 19b). Questa opinione, dalla logica stringente, è condivisa anche dal Nimmukè Yosef di Rabbi Yosef Chaviva (Barcellona, ca. 1340-1420), allievo del Ran. All’atto pratico, il Ran riporta anche un’opinione contraria, aggiungendo che essa “non è molto chiara, ma è bene tenerne conto ed essere rigorosi”. Anche una logica stringente poco può fare quando la consuetudine è contro la logica...

Facendo un passo avanti, vediamo che nel Bet Yosef, l’opus magnum di Rabbi Yosef Caro (Toledo 1488-Safed 1575), è riportata l’opinione del Ran, ma nello Shulchan Arukh, che del Bet Yosef è la sintesi normativa, non si fa cenno alla possibilità che le donne partecipino al minian insieme agli uomini (forse Rav Caro dà per implicito che si possa, sulla

base dell'argomentazione logica del Ran). Ne parla però esplicitamente, seppur anche lui in modo dubitativo, il Rama – Rabbi Moshè Isserles (Cracovia 1530-1572), nelle glosse allo Shulchan Arukh di Rav Caro (Orach Chayim 690:18).

Chi non ha dubbi, arrivando ai giorni nostri, è Rav Ovadia Yosef (Bagdad 1920-Gerusalemme 2013), unanimemente considerato il più importante rabbino sefardita della nostra epoca, che nel Siddur Chazon Ovadia (2a ed. Gerusalemme 5750/1990, p. 768) scrive: “Colui che legge la Meghillà a casa sua per fare uscire d'obbligo le donne recita le benedizioni della Meghillà... ma la berakhà finale ‘ha-rav et rivenu’ non può essere recitata se non in presenza di dieci (persone); se ci sono là dieci donne si recita la berakhà finale” (anche in Yalkut Yosef – Moadim di Rav Yitzchak Yosef, Gerusalemme 5748/1988, pp. 284-289, con le note e le fonti lì citate; Ish Matzliach, annotazioni alla Mishnà Berurà con le opinioni dei Maestri sefarditi, a Orach Chayim 690:18, 3a ed. Benè Berak 5779/2019, in cui si specifica che è ammesso anche un minian parzialmente composto da donne). Per concludere questo primo esempio, nel caso della berakhà finale della Meghillà anche le donne contano, e un minian composto totalmente o parzialmente da donne è ammesso.

Il secondo esempio di partecipazione delle donne al minian concerne Chanukkà, una festa per molti versi affine a Purim. Anche in questo caso si pone la questione del minian, certamente non per l'accensione casalinga (quella principale) che non richiede il minian ma per quella pubblica in sinagoga che invece lo richiede. Anche qui ci si domanda se devono essere tutti uomini o è possibile avere un minian composto da uomini e donne. Questo quesito partì proprio da Torino, nel lontano 5756/1996, da parte di Rav Alberto Somekh, allora

rabbino capo della Comunità, che si rivolse all'Istituto di alta formazione rabbinica di Gerusalemme Eretz Hemdah. Questo istituto aveva introdotto da qualche anno un sistema rapido di risposte a domande che provenivano da tutto il mondo via fax (altri tempi: sembra preistoria; oggi si usa l'email), chiamato B'mareh Habazak ("con l'aspetto del lampo", un calco di Ezechiele 1:14, ma anche un'allusione a Bezek, il nome della compagnia telefonica israeliana). La risposta alla domanda di Rav Somekh fu che sì, all'occorrenza ci si può basare su un minian composto di uomini e donne per l'accensione pubblica in sinagoga (B'mareh Habazak, vol. 4, Gerusalemme 5762, 2001, p. 108; questo responso è poi confluito nel libro di Rav Alberto Moshe Somekh "Sheal na: Domanda! 22 lezioni su Responsa dei Maestri contemporanei", Belforte, Livorno 2018, pp. 71-75, dove sono riportate anche altre opinioni limitative).

Il motivo per cui per l'accensione pubblica della chanukkià è ammesso un minian composto sia da uomini che da donne è analogo a quello di Purim. Anche le donne beneficiarono del miracolo della salvezza dei "pochi contro i molti", e alcune figure femminili ebbero parte nella ribellione contro gli ellenisti, come Giuditta e Anna. Perciò le donne, al pari degli uomini, hanno l'obbligo di accendere la chanukkià. In base a questo principio, la donna può far uscire d'obbligo il marito dal precetto di accendere i lumi (p.es. se questi si trova in viaggio per lavoro o qualsiasi altro motivo). Avendo le donne l'obbligo di accendere i lumi e facendo uscire d'obbligo gli altri, esse hanno anche il diritto di contare per il minian nei casi in cui sia necessario, come per l'accensione in sinagoga.

Vediamo ora il caso di quando gli uomini non contano per il minian. È noto che nella diaspora si festeggia un giorno in più per ogni giorno festivo comandato dalla Torà per le feste di

Pesach, Shavuot, Sukkot e Shemini Atzeret / Simchat Torà. Per esempio, Shavuot in Israele dura un solo giorno mentre fuori di Israele dura due giorni. È anche noto che le preghiere dei giorni festivi sono diverse da quelle dei giorni feriali: in particolare, nei giorni di festa si recita la preghiera di Musaf. Qual è la regola per una persona che abitualmente vive in Israele e si trova temporaneamente nella diaspora? Nel secondo giorno aggiuntivo non può lavorare, per non differenziarsi dagli altri membri della comunità, ma non può neanche recitare le preghiere tipiche dei giorni festivi (e se è uomo, dovrà anche mettersi i tefillin, seppur non in sinagoga). La domanda è: può comunque contare per il minian nella preghiera di Musaf che egli non può recitare dato che quel giorno è feriale per lui? La risposta è: no, non conta (A. Y. Pfoifer, *Sefer Ishè Israel*, Gerusalemme 5758/1998, cap. 15:18-19, sulla base delle decisioni di Rav Shelomo Zalman Auerbach; ci sono altre opinioni diverse, mi limito qui a riportare quella di maggiore consenso). Ammettiamo che il rabbino capo di Israele si trovi in visita in una comunità della diaspora a Shavuot: il secondo giorno, almeno per la tefillà di Musaf, egli non conta. Il Gran Rabbino di Israele non conta per minian! Si è mai sentita una cosa del genere? Eppure è così. E altri casi del genere si possono citare.

Concludendo: il contare o meno per il minian non dipende dall'essere uomo o donna ma dall'aver o meno l'obbligo a recitare quella certa preghiera o benedizione. Dato che le donne hanno l'obbligo di ascoltare la Meghillà e accendere i lumi di Chanukkà, hanno anche il diritto di contare per il minian. E dato che gli uomini che vivono abitualmente in Israele non hanno l'obbligo di recitare le preghiere del secondo giorno festivo della diaspora (e anzi, hanno il divieto

di recitarle in quanto sarebbero “pronunciate in vano”), non possono contare per il minian.

Almeno nei casi qui descritti, la Halakhà non è maschilista, si basa invece su un ragionamento prettamente legale.

Questo articolo si basa su una lezione che ho tenuto al tempio italiano di Rechov Hillel a Gerusalemme nel maggio '22. Sono onorato di dedicare questo testo alla memoria del giudice Eliyahu Benzimra, nato a Livorno nel 1932, salito in Eretz Israel con la famiglia nel 1939, e mancato nel febbraio 2024 a Gerusalemme, dove ha trascorso la maggior parte della sua vita e svolto la sua carriera professionale. E. Benzimra è stato una colonna portante del tempio italiano, mantenendo in vita le melodie tradizionali livornesi. È stato anche presidente della comunità ebraica italiana negli anni 2012-14. Con determinazione egli ha sostenuto, in un saggio in ebraico ben documentato, la necessità di introdurre alcune modifiche (ammesse dalla Halakhà) nel cerimoniale della sinagoga per permettere una partecipazione maggiore delle donne e, in particolare, per far sì che il bat mitzvà (maggiorità religiosa femminile) diventi il più paritario possibile al bar mitzva (quella maschile), con la lettura della Torà e della haftarà da parte delle ragazze, con la recitazione pubblica di alcune parti della preghiera e con la derashà (discorso). Che il suo ricordo sia di benedizione.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav David Gianfranco Di Segni
Pubblicato su HaKehillà, Luglio 2024



Lumi di Shabbàt e visione giusta

Durante il kiddùsh di shabbàt si usa guardare i lumi. Perché? I nostri Maestri dicono che c'è qualcosa che provoca una perdita della vista o forse della visione: la psi'yà' gassà, letteralmente un passo avventato, in italiano moderno diremmo un passo più lungo della gamba.

Secondo Rav Mordekhài Nàtan Miller questo può avvenire quando ad esempio perdiamo la bussola delle giuste priorità. In un certo senso la nostra capacità di vedere si appanna quando ci lasciamo travolgere dagli eventi e presi dalla foga o dalle preoccupazioni non ci fermiamo a pensare prima di agire.

Bene, in questo senso i lumi dello shabbàt ci aiutano a recuperare la nostra vista.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alfonso Pedatzur Arbib: Bat Mitzva Dalia & Noa



Machshavà

Nonna Silvana - Èshet Chàyil

Vorrei ricordare qui questa sera mia mamma, Silvana, la nonna Sil, zia Silvana. Una donna straordinaria, moderna e indipendente, madre, nonna, sorella, zia e amica molto amata.

Come non prendere spunto dal brano Èshet Chàyil per ricordarla, la lode alla donna di valore che il venerdì sera viene dedicata alla moglie dal marito.

Questo brano dei Proverbi (31:10-31) descrive una donna piena di virtù e di qualità e ogni volta che lo ascolto o lo leggo ho la sensazione che il Re Salomone, al quale il brano è attribuito, parli di mia mamma.

Vorrei soffermarmi sul termine “Chàyil” e su una delle interpretazioni del suo significato, quella data dal Rambàn nel suo commento a Shemot (18:21), dove Yitrò, suocero di Moshè Rabbènu, suggerisce a Moshè di trovare persone che lo affianchino nell’esercizio del giudizio e gli dice: “ve-attà techezé mi-kòl ha-’àm anshé chàyil, yir-è Elokìm, anshè emèt, soné bètza” (= dovrai scegliere fra tutto il popolo delle persone capaci, uomini timorati del Signore, gente leale, disinteressata).

Con “anshè Chàyil,” persone capaci, il Nachmanide fa capire che Yitrò intende riferirsi a persone che sanno fare le cose come vanno fatte, e vi posso garantire che se c’era una persona che sapeva fare le cose a regola d’arte, quella era mia mamma. Non a caso, come ben sappiamo noi figli e naturalmente anche i suoi adorati nipoti, mia mamma sapeva fare quasi tutto; e tutto quello che faceva cercava di farlo sempre nel migliore dei modi. E questo anche quando quello che faceva non le piaceva. Per esempio, come ha ricordato mio fratello Lele al funerale, non amava cucinare ma era una

cuoca provetta. Le sue mafrume e il suo nukides per me rimangono imbattibili e ora che lei non c'è più mi toccherà cercare di imparare a cucinarli tentando di replicarli e non vi nascondo che mi pare una sfida persa in partenza.

Sempre Rambàn afferma che la parola Chàyl significa anche raggruppamento di persone, perciò in questo senso Yish Chàyl è chi sa radunare attorno a sé. I miei amici e gli amici dei miei fratelli sanno bene quanto mia mamma sia stata “Èshet Chàyl” anche in questo senso: casa nostra, quando eravamo giovani, era sempre aperta e piena dei nostri amici e, nel corso degli anni, degli amici dei nostri genitori e dei membri della nostra grande famiglia, sparsa in giro per il mondo.

Viene definito Chàyl anche e più spesso il valore militare, in guerra, e anche in questo caso il riferimento a mia mamma mi sembra incredibilmente pertinente. Nella sua lunga vita ha dovuto affrontare battaglie e vicissitudini di vario tipo e grazie alla sua determinazione e alla sua forza d'animo ha saputo superarle con dignità e coraggio, senza mai far pesare su noi figli le difficoltà che queste hanno comportato. A questo proposito, proprio a due settimane dalla giornata dedicata ai profughi ebrei dei Paesi arabi, desidero ricordare che nel 1967, allo scoppio della guerra dei Sei Giorni, quando siamo dovuti scappare dalla Libia, pur vivendo momenti drammatici e situazioni di grande pericolo per le nostre vite, i miei genitori hanno saputo affrontarli senza che le loro angosce si riversassero su di noi bambini di 3, 5 e 7 anni.

Mi mancherà tanto, ma mi consola moltissimo il buon ricordo che ha lasciato in tutti coloro che l'hanno conosciuta e che ci hanno dimostrato il loro affetto e la loro vicinanza nell'ultimo mese.

Che il suo ricordo sia di benedizione.

Autori, fonti ed approfondimenti

Susanna Barki (Zia Susy), 21 Kislèv 5783, in occasione del trentesimo giorno dalla sepoltura (22 Cheshvàn 5783) di Vittoria (Silvana) bat Margherita z.l.



Ebraismo = scrivere il prossimo capitolo

Immaginiamo una grande biblioteca, con scaffali che si estendono dal pavimento al soffitto, ognuno ricolmo di libri. Possiamo prendere qualsiasi libro, basta scegliere. Iniziamo a leggere e, per un po', ci immergiamo nel mondo dell'autore, reale o inventato. Nel momento in cui il libro smette di interessarci, possiamo rimetterlo al suo posto a disposizione del prossimo lettore. Il libro non ci impone nulla, dopotutto è solo un libro. Questa è la natura dell'identità secondo la visione della cultura occidentale contemporanea. È come sfogliare libri in una biblioteca. Esistono molteplici modi di vivere, ma nessuno di essi ha delle pretese nei nostri confronti. Nessuno di essi definisce chi siamo in modo più giusto degli altri, e possiamo sperimentarne quanti ne vogliamo. Come lettori rimaniamo immutati, senza che nulla tocchi davvero il nostro cuore. I diversi stili di vita che adottiamo sono come i libri che leggiamo. Siamo sempre liberi di cambiarli, di riporli sullo scaffale. Essi sono ciò che leggiamo, ma non ciò che siamo. L'ebraismo, invece, ci invita a considerare una possibilità completamente diversa. Immagina che, mentre esplori la biblioteca, ti imbatti in un libro

Ciliegina sulla Tor'à

particolare, diverso dagli altri. Ti colpisce perché sulla sua copertina è scritto il tuo cognome. Lo apri per curiosità e scopri che è composto da molte pagine scritte da autori diversi, in lingue diverse. Inizi a leggerlo e piano piano ne comprendi la natura: è la storia che ogni generazione della tua famiglia ha scritto per quella successiva, affinché chiunque nasca in questa famiglia possa sapere da dove viene, cosa è accaduto ai suoi predecessori, i loro obiettivi nella vita e le loro motivazioni. Sfogli il libro. Arrivi all'ultima pagina. È vuota. Contiene solo il titolo. Il titolo è il tuo nome. Se tenessi tra le mani un libro del genere, la mia vita non sarebbe più la stessa. Vedendo il mio nome accanto alla storia dei miei antenati, non potrei più leggerlo come se fosse un libro qualunque. La sua lettura diventerebbe per me, inevitabilmente, una forma di scoperta personale. Dal momento in cui ne prendessi coscienza, non potrei semplicemente rimmetterlo sullo scaffale e dimenticarlo, perché saprei di far parte di una lunga catena di persone che hanno intrapreso un viaggio verso una meta ben precisa, e che questo viaggio non è ancora terminato: sta aspettando me per essere portato avanti. L'esistenza stessa di questo libro solleva una domanda fondamentale: scriverò il mio capitolo nella storia? Sono ebreo perché, conoscendo la storia del mio popolo, sento che mi sta chiamando a scrivere il capitolo successivo. Non vengo dal nulla. Ho un passato e, se un passato può ordinare qualcosa a qualcuno, questo passato lo sta facendo con me. Sono ebreo perché solo restando tale posso far vivere ancora dentro di me la storia delle cento generazioni che mi hanno preceduto. Continuo il loro viaggio perché, arrivati a questo punto, non posso permettere che tutto si interrompa provocando il loro fallimento. Non posso essere io l'anello mancante della catena. Non ho una risposta

più semplice di questa, né una più potente. E non è solo un esercizio di immaginazione. Questo libro esiste davvero. Contiene il sapere che risponde alla domanda "Chi sono io?", e forse è il bene più prezioso che mi sia mai stato donato. Essere ebreo significa scrivere il prossimo capitolo.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Jonathan Sacks - nella raccolta
LeRapè et HaLev, Sivàn Ràhav Meir



Amore

Popolo mio, ascoltatevi, vi parlo da dentro la mia anima, dall'interno dell'anima della mia anima, dall'intimo della connessione vitale che mi lega a tutti voi e che voi tutti lega a me, da dentro quella percezione che sento più profonda di tutte le percezioni della mia vita, giacché voi, solo voi, solo voi tutti, tutti voi, tutte le vostre anime, tutte le vostre generazioni, soltanto voi siete il senso della mia vita, in voi io vivo, in voi, nell'insieme complessivo di tutti voi la mia vita ha quel senso che si chiama vita. Senza di voi non ho nulla. Tutte le speranze, tutte le ambizioni, tutto il valore dell'equazione della vita, tutto quanto lo ritrovo appresso a me soltanto con voi, e ho bisogno di collegarmi alle vostre anime, di voi tutti. Sono costretto all'amore per voi, un amore senza limiti, non posso provare altri sentimenti. Tutti gli amori, quelli piccoli insieme ai grandi, in tutti i passaggi della mia vita, sono tutti raccolti nel vostro amore, nell'amore del vostro collettivo - il complesso in cui tutte vostre parti sussistono e vivono. Ciascuno di voi, ogni

Ciliegina sulla Torà

singola anima dell'insieme di voi tutti, é una scintilla grande e importante del bagliore di luce universale, che mi rischiarà la luce della vita. Voi mi date senso alla vita, alla pratica, alla Torà, alla preghiera, alla poesia, alla speranza. Attraverso il canale del vostro essere percepisco tutto, amo tutto. Sulle ali dello spirito del vostro affetto vengo trasportato verso l'amore Divino che si impegna nei miei confronti, mi si chiarisce, si infervora nel mio cuore, si lustra nella mia intuizione. Con voi popolo mio, mia nazione, mia madre, fonte della mia vita, con voi aleggio verso le distese del cosmo. Con la vostra eternità vivo una vita eterna. Con il vostro splendore sono pieno di maestà e magnificenza. Con la vostra modestia sono pieno di patimenti, con l'afflizione nella vostra anima sono pieno di amarezze, con la sagacia e l'ingegno che possedete sono pieno di sagacia ed ingegno. Patrimonio vitale é per me ogni sconforto, ogni principio della vostra ferma posizione. La vostra terra, la terra della vostra speranza é cosa sacra per me. Il suo cielo é per me la fonte di grazia, la fonte dello splendore cosmico, il suo vigneto e la sua pianura - fonte della speranza, fonte della benedizione, fonte della gioia della vita. I suoi rovi ed i suoi sterpi si indossano al cospetto della maestà e dell'eterna riverenza. Beati voi, Israele, beato te, Israele, chi é come te popolo in salvo nel Signore. Ti ho amato, mio popolo e mia nazione, ti ho desiderato con tutto il mio cuore e con tutta la mia anima, ti ho agognato con tutto l'ardore del cuore, con tutto il fuoco delle mie ossa. Bramerò di vedere il tuo onore, la tua bellezza e la tua gloria, allorquando verrai innalzato e trasportato, nel momento in cui crescerai nelle bellezze del tuo carattere, ed emergeranno tutte le tue virtù e le meraviglie che si celano in te dalla potenza all'atto, nel momento in cui ti installerai e diverrai cittadino nella terra che ti si confà, nella terra del tuo splendore, e scopriranno a nord

e verso il mare, a levante e a ponente, la meraviglia del tuo vigore e l'elevazione del tuo raggio. "E i popoli vedranno la tua giustizia e tutti i re il tuo prestigio, e verrai chiamato con un nuovo nome pronunciato per bocca di D-o. E sarai corona di gloria in mano a D-o e turbante di regalità nel palmo del tuo Signore." (Isaia 62:2,3).



Autori, fonti ed approfondimenti

רב אברהם יצחק הכהן קוק: חדריו קעא אורות הראיה סו
 Raphael Barki: Amore per il popolo (traduzione)



Il ruolo della donna nell'ebraismo

Non dimenticherò mai come mi sono sentita il giorno in cui la mia insegnante di studi di genere affermò che non esistono assolutamente differenze tra uomini e donne. Guardai intorno, scioccata da questa affermazione, chiedendomi se qualcun altro provasse lo stesso.

Per la maggior parte del semestre, ci era stato inculcato che tutte le distinzioni tra persone di razze diverse, luoghi geografici o habitat differenti erano insignificanti e che era solo la società a voler far credere che ci fossero differenze reali.

Forse aveva ragione, pensammo tutti. Forse avevamo davvero accettato le definizioni imposte dalla società e il suo desiderio di separazione. Forse era razzista affermare che, in generale, gli uomini di colore fossero più alti degli uomini asiatici. E sessista pensare che gli uomini fossero fisicamente più forti delle donne.

Ma un giorno, quando non potei più trattenermi, doveti fare una domanda. Se davvero fossimo uguali—praticamente identici—perché le donne nascono con un grembo e la capacità di portare e dare alla luce un bambino, e gli uomini no? E se le differenze fisiche erano così chiaramente innegabili e apparenti, perché sarebbe stato così assurdo supporre che, forse, accanto a queste differenze fisiche esistessero anche differenze emotive, psicologiche o spirituali?

Non sono sicura che la mia domanda abbia fatto altro che infuriare la mia insegnante, che non poteva credere che fossi ancora così ignorante da attribuire qualcosa di più alle differenze fisiche oltre alla fisicità stessa. Ma per me quella domanda fu un punto di svolta nella mia vita. Se avevo capacità che il sesso maschile non aveva, allora trovavo imperativo scoprire il potere di quelle parti di me, perché ne ero dotata e cosa significavano. Mentre l'idea della mia insegnante di una donna potente era una donna che non poteva quasi essere distinta da un uomo, io volevo celebrare le differenze intrinseche tra i sessi, piuttosto che diminuirle. E non solo volevo svelare i misteri di cosa significasse essere donna, ma, ancora più importante, cosa significasse essere una donna ebrea. E così iniziò il mio viaggio...

Iniziai la mia ricerca con la prima donna nella Torah. Quella donna si chiama Chavà in ebraico, tradotto come "Eva" in italiano. Chavà è definita "la madre di tutta la vita". Ci viene detto che fu creata – dopo la creazione del primo uomo, Adamo – il sesto giorno della creazione, immediatamente prima dello Shabbàt. E la donna fu creata, ci viene insegnato, con lo scopo di essere un 'èzer ke-negdò, che può essere tradotto in due modi: "un aiuto per lui" o "un aiuto contro di lui".

I commentatori spiegano che in una relazione ci sono momenti in cui si è più utili sostenendo e stando accanto al proprio coniuge, e momenti in cui l'aiuto necessario richiede di andare contro i desideri e la posizione del coniuge. L'obiettivo è sapere quando ciascuna azione sia appropriata.

Sembrerebbe, quindi, che una donna sia stata creata con il solo scopo di aiutare un uomo. Si potrebbe chiedere: "Essere una donna ebrea si definisce solo in termini di relazione con un altro?" E, praticamente parlando, come si realizzerebbe ciò? Le risposte ovvie sarebbero: attraverso il matrimonio e avere figli.

Eppure troviamo qualcosa di affascinante. Nell'Halakhà, una donna non è obbligata a fare né l'una né l'altra. Non ha alcun obbligo legale in tal senso. Ma l'uomo sì. Egli è obbligato sia a sposarsi che ad avere figli. È abbastanza chiaro che non può farlo senza una donna che sia sua moglie e la madre dei suoi figli, ma lei non ha in alcun modo questo obbligo. L'unico modo in cui lui può adempiere alle sue responsabilità, allora, è se una donna fosse disposta ad aiutarlo e ricoprire questi ruoli.

Secondo la Torà, e specificamente la filosofia chassidica e cabalistica, gli esseri umani sono stati creati in due categorie: uomini e donne. Tuttavia, quando si definiscono le caratteristiche, si fa riferimento più comunemente a tratti maschili e femminili piuttosto che a dichiarazioni specifiche su uomini e donne. Perché questo è significativo? Perché sia gli uomini che le donne possiedono tratti maschili e femminili. In generale, un uomo è prevalentemente maschile e una donna prevalentemente femminile. Generalmente. Ci sono sempre eccezioni, ed è per questo che non tutte le donne desiderano naturalmente ciò che è considerato un attributo femminile, né tutti gli uomini un attributo maschile.

Ciliegina sulla Torà

Le differenze tra il maschile e il femminile sono grandi, immense. Queste differenze influenzano il modo in cui uomini e donne pensano, sentono, parlano e agiscono. Le differenze sono psicologiche, emotive, fisiche, spirituali e intellettuali. E, pur essendo una combinazione di questi tratti maschili e femminili, alla fine siamo o un uomo o una donna. E le nostre differenze non sono destinate a creare distanza tra di noi, ma a unirci, a bilanciarci reciprocamente e a diventare punti di celebrazione, non di separazione.

La differenza più grande tra un uomo e una donna — o, più propriamente, tra il maschile e il femminile — può essere vista nelle prime due delle qualità intellettuali di un essere umano. La filosofia chassidica insegna che ci sono tre proprietà intellettuali accanto a sette proprietà emotive. La prima di queste proprietà è la *chokhmà*, tradotta approssimativamente come "saggezza", che è un principio maschile.

La *chokhmà* è paragonata a un lampo di intuizione. Dal punto di vista fisico, è paragonata al seme dell'uomo. È l'inizio di tutta la vita, la base. Senza di essa, nulla potrebbe mai esistere. Eppure, come il seme, è invisibile a occhio nudo. Non ha forma, non ha significato. Non ancora. Ha un potenziale, un incredibile potenziale, ma non può svilupparsi o crescere da sola.

La proprietà successiva, quella di *binà*, è il principio femminile. La *binà*, tradotta approssimativamente come "comprensione", è il desiderio di attaccarsi alla saggezza e darle significato. La *binà* è il processo di formazione, di legame, di sviluppo. In un esempio fisico, la *binà* è la gravidanza. Accoglie letteralmente il seme e, mentre il seme è dentro di essa, lo fa crescere, sviluppare e formare, fino a quando è pronto per nascere ed esistere autonomamente.

La parola ebraica per casa, bàit, contiene una yud tra le lettere [b e t] che formano la parola bat, figlia. Il concetto è che la yud, la più piccola di tutte le lettere ebraiche, rappresenta il seme (ci viene insegnato che persino la sua forma ricorda una goccia di seme) ed è racchiusa all'interno di bat, la figlia. Per questo c'è un altro detto che afferma: "Betò zu ishtò" — la casa di un uomo è sua moglie. Non si intende che la sua casa sia letteralmente sua moglie o che sua moglie rappresenti la casa, ma che la sua vera casa sia ospitata in sua moglie, a un livello spirituale ed emotivo. Una donna non deve necessariamente essere nella casa. Una donna è la casa.

È la qualità della binà che desidera ricevere il potenziale del seme e coltivarlo in qualcosa di tangibile e significativo. Sebbene non sia obbligata a farlo, vuole farlo. È una situazione in cui ciascuno dipende dall'altro per creare una realtà. Il seme non può diventare nulla da solo. Allo stesso modo, senza il seme, la binà non può creare nulla, poiché non ha ricevuto i potenziali con cui lavorare.

Dal punto di vista spirituale, una donna possiede anche la proprietà maschile della chokhmà, proprio come un uomo possiede la proprietà femminile della binà. Tuttavia, nella realtà fisica, o al livello più concreto, una donna non può produrre seme, e un uomo non può ospitare o dare alla luce un bambino. Ma mentre il livello fisico è in molti modi il più basso e più esterno di tutti i livelli, è comunque il mondo in cui viviamo e il più tangibile per noi. La creazione fisica di un bambino è la rappresentazione più profonda e duratura dell'amore e del legame tra un uomo e una donna. Questo bambino è la culminazione della chokhmà dell'uomo e della binà della donna. È il meglio di entrambi i mondi e rappresenta il futuro, l'attuazione del potenziale della madre e del padre.

Ciliegina sulla Torà

Fisicamente, gli organi riproduttivi di una donna sono interni, mentre quelli di un uomo sono esterni. Questa capacità di interiorizzare e sviluppare dentro di sé è, ancora una volta, intesa come qualcosa di molto più che un semplice dato fisico. Una delle indicazioni più chiare di ciò è la differenza tra gli obblighi halakhici degli uomini e delle donne.

Per la maggior parte, un uomo è tenuto a osservare tutte le mitzvòt legate al tempo, e i suoi comandamenti sono anch'essi ampiamente esterni e fisici. Ad esempio, un uomo è tenuto a indossare gli tzitzit [il cui valore numerico è seicento], le cui frange rappresentano i 613 comandamenti attraverso i suoi [otto] fili e [cinque] nodi. Inoltre, un uomo indossa una kippà, un copricapo [introdotto per consuetudine] che gli ricorda costantemente che D-o è sopra di lui. Un altro esempio fondamentale è che un uomo prega tre volte al giorno in un quorum di dieci persone. Tutti questi sono comandamenti molto fisici e molto esterni. Essenzialmente, tutto ciò significa che altri possono testimoniare o essere testimoni del fatto che un uomo stia adempiendo ai suoi obblighi.

I comandamenti di una donna, invece, sono privati e interiori. Quasi in ogni caso, sono svolti all'interno della casa; in alcuni casi, nessuno tranne lei è a conoscenza del fatto che li stia compiendo. Un esempio di ciò è mantenere una cucina kashèr a casa. La donna è considerata affidabile dal marito, dalla famiglia e da coloro che mangiano nella sua casa. Anche se qualcuno esaminasse i suoi prodotti per verificare se abbiano tutti un simbolo kashèr, nessuno tranne lei sa come cucina e se sta rispettando correttamente le norme della kasherùt. In definitiva, la sua parola deve essere accettata.

Forse l'esempio più potente di questo riguarda le leggi della purezza familiare, che coinvolgono i periodi in cui una coppia non può essere fisicamente intima o avere contatti fisici di alcun tipo. Questa separazione inizia dal momento in cui una donna vede il flusso di sangue uterino e lo comunica verbalmente al marito. Questa è una situazione in cui nemmeno il marito è a conoscenza di questa realtà e deve dipendere completamente dalla parola della moglie. Queste leggi, considerate il fondamento del matrimonio, dei figli e della casa, sono completamente affidate a lei. La sua parola crea una nuova realtà, e solo lei e il Creatore sanno se ciò che sta dicendo è la verità.

Pertanto, a differenza del maschile, che rappresenta la parte esterna di noi stessi, visibile agli altri e non privata, il femminile è il suo opposto polare: completamente interno, che non coinvolge nessun altro e affidato solo all'individuo.

Poiché le proprietà maschili sono esterne e visibili agli altri, l'uomo ha un maggiore bisogno di rettificazione. A differenza di una donna, non gli viene dato lo stesso tempo e la stessa opportunità per riflettere, interiorizzare e contemplare. Questo è il processo femminile di *binà*, il *bein* ("tra") di ciò che è nella mente e ciò che emerge attraverso l'azione. Questo è lo stadio della gravidanza, il "tra" concezione e nascita. Ed è il tempo per lo sviluppo e la rettificazione.

Per questo motivo, ci viene insegnato che, così come la donna ha bisogno dell'uomo per il concepimento, così l'uomo ha bisogno della donna per la gravidanza e lo sviluppo. Questa non è solo una realtà fisica, ma anche spirituale.

Ecco perché si afferma che un modello di donna è colei che *osà retzòn ba'alà* – un'espressione ebraica che ha diversi livelli di traduzione. Il primo è: "fa la volontà di suo marito." Ma

in ebraico, osà può essere tradotto sia come “fa” sia come “crea.” Pertanto, l'espressione può anche essere intesa come: “la donna è colei che crea (cioè determina) la volontà di suo marito.” Ma nessuna di queste possibilità è particolarmente sana in una relazione. Se uno dei partner è obbligato a fare la volontà dell'altro, senza alcuna scelta, allora non si tratta di una relazione; è una dittatura. Allo stesso modo, se uno crea la volontà dell'altro, implica che non c'è comunicazione o equilibrio tra i due, poiché uno decide per l'altro. La differenza principale tra queste due interpretazioni è semplicemente chi comanda l'altro – che sia l'uomo sulla donna o viceversa – entrambi i casi sono problematici.

Questo ci riporta al punto iniziale della nostra discussione, il significato di 'èzer ke-negdò. La donna è un aiuto per lui o un suo opposto? Quando traduciamo osà come “fa” o “crea,” lei è il suo opposto.

Gli insegnamenti chassidici spiegano un significato molto bello di questa espressione. Il commentatore talmudico per eccellenza, Rashì, mostra che il termine osà, quando usato nella Torah, ha un altro significato, ed è “rettificare.” La rettificazione è in realtà l'equilibrio, l'intervallo, la binà tra ciò che significa “fare” e ciò che significa “creare.” Il vero significato di questa espressione, quindi, è che quando una donna utilizza il suo potenziale nel modo corretto, è in grado di connettersi al suo sposo e aiutarlo a rettificarsi. Attraverso la sua capacità di sviluppare, può prendere le sue idee, i suoi talenti, il suo potenziale e interiorizzarli, rimanendo incinta di essi, fino a quando sono pronti per essere “partoriti” in modo pubblico ed esterno. E così è un 'èzer ke-negdò appropriato, un aiuto per lui.

Questo ci riporta a uno dei primi punti sollevati: la donna è definita in base al suo rapporto con un uomo? La risposta è

sia sì che no. Se ogni essere umano è un insieme di tratti sia maschili che femminili, allora dentro ognuno di noi dobbiamo comprendere come queste due qualità così estremamente diverse possano coesistere e completarsi a vicenda. Se il nostro lato maschile ha l'obbligo di “sposarsi” e “avere figli,” anche se il nostro lato femminile non ce l'ha, riconosciamo che i due devono lavorare insieme.

Questo ci insegna che il vero modo in cui ci definiamo, e arriviamo a comprendere e rivelare il nostro potenziale, è attraverso il concentrarsi sull'altro. A volte si tratta di un “altro” dentro di noi; altre volte è l'“altro” al di fuori di noi. Ogni donna, sia nubile che sposata, con figli o senza, è in grado di dare frutto, di essere un 'èzer ke-negdò. Come si realizza questo? Quando usiamo i talenti che Dio ci ha dato per creare, per essere creativi, in qualunque modo possiamo – attraverso la nostra arte, la scrittura, la poesia, la canzone, la danza, le parole – stiamo adempiendo al comandamento di “essere fecondi e moltiplicarsi”; stiamo creando e portando più luce in questo mondo.

Quando siamo in un matrimonio, quando siamo in grado di legarci fisicamente con un'altra persona, questa è la nostra opportunità di adempiere a questa legge, la prima data nella Torà, in modo fisico. Ma non si realizza solo quando diamo alla luce figli, poiché purtroppo non tutte le donne possono farlo fisicamente. Nello Zòhar ci viene insegnato che ogni volta che un marito e una moglie sono intimamente uniti con amore, si creano anime. A volte queste anime prendono un corpo fisico, altre volte rimangono spirituali, ma vengono create.

Ogni volta che creiamo, deve avvenire un processo di dare e ricevere. Una parte di noi deve essere in grado di lasciar andare, di liberare, di donare a un altro; e una parte deve

essere in grado di aprirsi, di ricevere, di accettare e nutrire ciò che è stato dato.

Quando il nostro interesse non riguarda ciò che siamo obbligati a fare, ma il modo in cui possiamo aiutare un altro a adempiere ai propri obblighi, è allora che risplendiamo e riveliamo il nostro vero potere. Ma dobbiamo iniziare guardando dentro di noi, comprendendo noi stessi, i nostri punti di forza e le nostre debolezze, e aiutandoci sia dall'interno sia con l'aiuto di chi ci circonda.

E quando riconosciamo che siamo in grado sia di dare che di ricevere, e che entrambi sono ruoli molto attivi, allora possiamo gioire delle qualità e degli attributi che sono unicamente nostri come donne, e iniziare a celebrare chi siamo, mentre ci leghiamo e costruiamo, invece di competere, con chi non siamo.

Autori, fonti ed approfondimenti

Sara Esther Crispe per Chabad:
The Role of Women in Judaism



Talmùd - La bellezza

Il tema della bellezza alla Giornata europea della cultura ebraica è stato affrontato anche attingendo al Talmùd, e in particolare ai suoi racconti. Come hanno spiegato i due relatori, David Piazza e Ugo Volli, le aggadòt (racconti) costituiscono una parte molto interessante del Talmùd, che per molto tempo è stata trascurata e vista con sospetto,

perché si prestano a diverse interpretazioni. Seguono i testi dei quattro racconti scelti per la giornata, interpretati dall'attrice Cristiana Capotondi, e i commenti dei relatori.

Il Maestro brutto e la figlia dell'imperatore (TB Ta'anit 7a-b). Yehoshù'a ben Chananià camminava lungo il sentiero che conduceva al palazzo dell'imperatore. Anche i Romani rispettavano R. Yehoshù'a per la sua saggezza e per i suoi modi gentili. Al suo passaggio, le guardie si inchinarono rispettosamente. Sapevano quanto l'imperatore stimasse R. Yehoshù'a e lo lasciarono passare liberamente. R. Yehoshù'a passava agilmente sui tappeti di velluto rosso, facendo scorrere lo sguardo sulle colonne scolpite, quando si imbattè nella principessa assorta a studiare le aiuole.

La principessa scrutò la figura del saggio con interesse. "Come può una saggezza tanto gloriosa essere contenuta in un recipiente tanto brutto?", disse ridendo. Ma R. Yehoshù'a non rispose alterato alle sue parole rudi. Egli chiese invece tranquillamente: "Ditemi, altezza, in quali recipienti vostro padre, l'imperatore, tiene i suoi vini squisiti?" "In orci di terracotta", ella rispose subito, chiedendosi dove volesse arrivare R. Yehoshù'a.

"In orci di terracotta?" fece eco l'uomo meravigliato, "Ma questo è il modo in cui i contadini conservano il vino. Il grande imperatore non può permettersi recipienti più belli?" La principessa era confusa. "È un punto a tuo favore," ammise. "Come gli consiglieresti di conservare il vino?" "La famiglia reale deve conservare i vini in recipienti d'oro e d'argento, come si addice al vostro ceto superiore," rispose lui. La principessa si recò immediatamente nelle cantine reali. Guardò con sguardo sprezzante, una fila dopo l'altra, gli enormi orci panciuti di terracotta nell'umida cantina

sotterranea. Quella sera ripeté il suggerimento di R. Yehoshù'a ben Chananià a suo padre, senza dirgliene la provenienza. L'imperatore seguì il consiglio della figlia e ordinò ai servi di versare il vino in recipienti d'oro e d'argento.

La nobiltà romana si era riunita a banchetto con la famiglia reale. I calici di cristallo scintillavano quando il vino ricco e purpureo veniva versato. L'imperatore brindò con l'ospite accanto a lui e centellinò il contenuto del calice. Poi, improvvisamente, fece una smorfia. Anche tutti gli ospiti fecero delle smorfie di disgusto. Invece del vino raffinato che si aspettavano dalla cantina reale, avevano bevuto aceto!

Il cuoco quasi svenne quando si rese conto di ciò che era accaduto. L'addetto ai vini reali fu convocato davanti all'imperatore, che gli chiese una spiegazione. Questi annusò il vino, lo assaggiò e esclamò: "Questo vino è inacidito." Un servo fu mandato a prendere un vino diverso. Anche questo era diventato acido.

Allora l'imperatore capì che cosa era successo – il vino era diventato acido perché era stato travasato dagli orci originali. Rivolgendosi irosamente a sua figlia, disse: "Dimmi, figliola mia: Chi ti ha dato l'idea di spostare le botti del vino reale?" "R. Yehoshù'a, il saggio ebreo," rispose la principessa con aria sottomessa. "R. Yehoshù'a?" replicò l'imperatore, esterrefatto. "Portatelo qui immediatamente."

"Non avrei mai creduto," disse l'imperatore a R. Yehoshù'a, "che un uomo come te, famoso per la sua saggezza, potesse dare consigli tanto folli."

Yehoshù'a si difese dicendo: "Ebbene, Altezza; ho semplicemente ripagato vostra figlia della stessa moneta con cui ella mi ha pagato."

“Parli per indovinare. Spiegati”.

“Benissimo, Maestà. Vostra figlia mi ha chiesto come la mia grande saggezza potesse essere contenuta in un corpo tanto brutto. Non avevo alcuna alternativa, se non quella di dimostrarle concretamente che la Torà, come il vino, si conserva meglio in un recipiente modesto. La prova è che il vino conservato negli orci di terracotta mantiene il gusto, mentre il vino conservato in eleganti recipienti d'oro o d'argento diventa acido. Penso che la lezione si spieghi da sé.”

La principessa, vergognandosi, abbassò gli occhi. “Ma non ci sono allora Saggi ebrei che siano anche belli?”, chiese l'imperatore.

“Ci sono”, rispose R. Yehoshù'a, “ma se fossero meno avvenenti sarebbero ancora più sapienti.”

“Questo racconto riflette sul rapporto fra contenuto e contenitore – hanno spiegato Piazza e Volli – e suggerisce anche l'idea che la bellezza esteriore possa essere ingannevole, mentre la bruttezza abbia a che fare con la bellezza interiore”.

Il Maestro arrogante e il passante brutto (TB Ta'anit 20a-b). Una volta rabbì El'azàr, figlio del famoso rabbì Shimòn bar Yochàì, autore del testo mistico Zòhar, stava arrivando dalla località Torre di Ghedòr, dalla casa del suo Maestro.

Cavalcava il suo asino sulla riva del fiume, ed era felice e soprattutto molto soddisfatto e orgoglioso di sé perché quel giorno aveva studiato molta Torà con successo.

Incontrò a un certo punto un uomo molto brutto, ma così brutto che rimase senza parole.

Quello invece si affrettò a salutare e gli disse: «Salve rabbì!»

Ma rabbì Elazàr non si degnò nemmeno di rispondere al saluto. Gli disse invece brutalmente: «Mamma mia, come sei brutto! Forse anche tutti gli abitanti della tua città sono brutti come te!?»

Prontamente l'uomo dal brutto aspetto gli rispose: «Io non lo so, ma vediamo se lei ha coraggio di dire all'Artista che mi ha fatto: "Come è brutta l'opera che hai creato!"»

Questa risposta scosse rabbì Elazàr che capì di aver sbagliato, l'Artista è senza dubbio il Creatore del cielo e della terra. Scese subito dall'asino, si prostrò davanti all'uomo e gli disse: «Mi rendo conto di aver peccato gravemente nei tuoi confronti, ti prego di perdonarmi!»

L'uomo però disse: «Non sono sicuro che lei abbia capito. E non la perdonerò fino a che non andrà dall'Artista che mi ha fatto a dirgli: "Come è brutta l'opera che hai creato!"». L'uomo era infatti convinto che la colpa del grande rabbino non fosse solo nei suoi confronti, ma nei confronti di Chi ha creato tutto.

Rabbì Elazàr seguì allora l'uomo di brutto aspetto fino alla sua città, chiedendo continuamente perdono, ma invano. L'uomo era irremovibile.

Giunti in città gli abitanti riconobbero il grande Maestro e, ignari di quanto era avvenuto per strada, gli andarono incontro festosi, dicendo: «Vi salutiamo rabbì, rabbì, nostro Maestro, nostro Maestro!»

L'uomo dal brutto aspetto non poté più trattenersi e gridò: «Ma chi è che chiamate "rabbì"»?

Gli dissero: «Chiamiamo rabbì quell'uomo che cammina dietro a te».

Disse loro duramente: «Se questo lo considerate rabbì, speriamo che non ce ne siano molti di rabbì come lui nel popolo di Israele!»

Stupiti gli risposero allora: «Ma che ti salta in mente? Perché dici così?»

L'uomo raccontò allora nei dettagli quello che era successo quando aveva incontrato il grande Maestro. Ma quelli insistettero e gli dissero: «Anche se le cose stanno così, perdonalo, perché è comunque un grande studioso di Torà».

Capendo di essere rimasto in minoranza e sconsolato, disse allora a loro: «Bene, lo perdono solo per voi, a patto però che non continui a comportarsi a quel modo».

L'uomo di brutto aspetto infatti, pur nella sua ignoranza sapeva che il pentimento non è mai completo senza un impegno a non commettere più la relativa trasgressione.

Il protagonista di questo racconto è Rav El'azàr, figlio del famoso rabbì Shim'òn bar Yochài, che durante il secondo secolo dell'era volgare si nascose, con il padre, in una grotta per scampare alla sanguinosa persecuzione romana: la leggenda dice che nella grotta, dove rimasero per 12 anni, crebbe un carrubo che li mantenne in vita.

“Questo è un racconto problematico non solo perché parla di un rabbino importante che tratta male una persona, ma perché nel Talmùd generalmente le persone vengono citate per nome se si comportano bene, mentre [non] si fa accenno alla loro identità se non meritevoli – spiega Piazza -. Una delle interpretazioni dei commentatori dice che in realtà l'uomo brutto è il profeta Elia, che vuole metterlo alla prova. Un'altra invece che la parola brutto qui in realtà significa maleducato:

secondo le regole dell'epoca una persona del popolo non doveva salutare per primo il grande maestro”.

Come si balla davanti alla sposa (Ketubòt 16b-17a). A Gerusalemme esistevano un tempo due grandi scuole, dirette dai Maestri più grandi del tempo. Una era la Scuola di Hillèl il babilonese, che era nota per la sua umanità creativa, e la seconda era la Scuola di Shammàì, nota invece per il suo rigore etico.

Un giorno gli alunni delle due Scuole stavano appassionatamente discutendo tra loro di una questione forse futile: come si balla e si canta davanti a una sposa e soprattutto, come si lodano le sue virtù nei testi delle canzoni, per adempiere al precetto rabbinico di rallegrare gli sposi?

Esordirono gli alunni della Scuola di Shammàì dicendo: «Noi usiamo sempre lodare le qualità della sposa così come sono: infatti diciamo che è bella, alta o virtuosa solo se lo è veramente.»

Gli alunni della Scuola di Hillèl allora replicarono: «Noi invece diciamo che la sposa è sempre bella e affascinante, anche se non lo è!»

Scoppiò allora un pandemonio. Alzando un po' la voce, gli alunni della Scuola di Shammàì chiesero a questo punto in maniera provocatoria agli alunni della Scuola di Hillèl: «Ma, allora se la sposa era zoppa oppure era cieca, perfino in questo caso diciamo che è bella e affascinante? Non è scritto forse chiaramente nella Torà: Allontanati dalla menzogna (Es. 23:7)!?!»

«Calma, calma». Risposero gli alunni della Scuola di Hillèl a quelli della Scuola di Shammàì: «Proviamo a seguire il vostro ragionamento e immaginiamo il caso di una persona che

abbia acquistato al mercato un oggetto di scarsa qualità. Secondo voi, una volta acquistato l'oggetto, sarebbe meglio fare a quella persona i complimenti per l'acquisto, oppure bisognerebbe fargli notare che non ha fatto un buon affare? Che senso avrebbe dargli un inutile dispiacere, quando comunque l'affare è stato ormai portato a termine?»

E continuarono poi: «Lo stesso succede con lo sposo. Quando ci troviamo al suo matrimonio, è chiaro che quello è sicuro di aver scelto la sposa che desiderava. Che senso avrebbe fargli notare eventuali difetti che solo noi, da fuori, possiamo notare? È questo che vorrebbero sentire lo sposo o i suoi parenti?»

I Maestri successivi impararono un importante principio etico da questa discussione tra i saggi alunni delle due Scuole. Ci possono essere delle situazioni nelle quali raccontare la verità assoluta può nuocere alle relazioni tra le persone. E non sempre quindi siamo tenuti a raccontarla.

Questo racconto descrive la rivalità storica fra le due scuole, di cui nel Talmud si parla spesso, e che dimostrano bene il pluralismo ebraico, la giusta convivenza di punti di vista diversa. «Ne emerge una riflessione interessante sul fatto che i principî – in questo caso la menzogna – vanno commisurati al loro risultato», spiegano i relatori.

Il Maestro di bell'aspetto al bagno rituale (TB Bavà Metzjà 84a). Rabbì Yochanàn era consapevole di essere non solo molto saggio, ma anche molto bello d'aspetto. Una volta arrivò addirittura a dire: «Solo io sono rimasto tra i belli di Gerusalemme».

Questa bellezza era confermata da tanti altri che arrivavano a dire: «Chi volesse vedere qualcosa che assomigli alla

bellezza di rabbì Yochanàn, prenda dalla fucina del fabbro un bicchiere d'argento appena formato, lo riempia con i semi del melograno rosso, metta un diadema di rose rosse sul bordo del bicchiere, e lo posizioni tra la luce e l'ombra. Tale splendore assomiglia alla bellezza di rabbì Yochanàn.» [..]

Rabbì Yochanàn voleva comunque mettere a disposizione del pubblico questo suo dono e aveva preso l'abitudine di andarsi a sedere all'entrata del bagno rituale. Ogni donna ebrea dopo la pausa mensile ha infatti l'obbligo di immergersi nelle acque piovane. Questo rituale le permette di riprendere subito dopo l'intimità sospesa con suo marito.

Rabbì Yochanàn diceva infatti tra sé e sé: «Quando le figlie di Israele escono dopo aver compiuto il precetto dell'immersione nel miqwè, incontreranno me per primo, e così avranno dei figli sia belli come me, e sia studiosi di Torà come me».

Infatti il Maestro riuniva in sé queste due virtù, così diverse tra loro, la bellezza e l'attaccamento allo studio della Torà.

Gli altri Maestri però rinfacciavano questo strano comportamento a rabbì Yochanàn: «Maestro, non teme di essere toccato dall'istinto al male mettendosi in evidenza in modo così spudorato, davanti a tante donne desiderose di riprendere l'intimità familiare?»

Disse loro rabbì Yochanàn: «Io provengo dalla discendenza di Giuseppe il Giusto, sul quale l'istinto al male non aveva potere, come è scritto: Giuseppe è un albero fruttifero, un albero fruttifero presso una fonte d'acqua (Gen. 49:22).»

Il patriarca Giuseppe era infatti quello che aveva resistito alle proposte indecenti della moglie di Potifar, suo padrone.

“Anche questo è un racconto problematico” spiega David Piazza, “pregno com'è di carica erotica. Qui ci vuole dire che

Rav Yochanàn – conosciuto per la sua bellezza – è disposto a correre il rischio, nella convinzione che la sua visione possa influenzare la genetica dei bambini che nasceranno.”

Autori, fonti ed approfondimenti

Ilaria Myr, Mosaico CEM in occasione della GECE 2023



Autostima senza orgoglio

Come si può avere, da un lato, una forte autostima, e dall'altro, non peccare di orgoglio e arroganza?

Cosa significa avere autostima? Significa riconoscere i punti positivi dentro di noi, essere felici di ciò che siamo e non vergognarci di noi stessi. Non è necessario essere ricchi, estremamente intelligenti o dotati di un talento speciale per avere autostima. Questo è in contrasto con ciò che ci insegna la cultura moderna, secondo cui, per valere qualcosa, bisogna essere straordinari. L'essere umano deve imparare ad apprezzarsi così com'è, con i propri talenti e capacità.

L'orgoglio è l'opposto. Una persona arrogante si vanta di qualcosa che non ha; ad esempio, crede di essere la più importante, la più bella, la più intelligente, di possedere grandi talenti. È convinta che tutte le sue idee siano assolute verità, che lei stessa sia un miracolo vivente e che il mondo intero ruoti attorno a lei. Ovviamente, tutte queste fantasie non sono vere, e chi le pensa è il vero arrogante.

È chiaro, quindi, che una persona deve avere autostima e non considerarsi inutile o incapace. Deve riflettere su ciò che

Ciliegina sulla Torà

possiede, sui suoi successi, e da questo trarre gioia e forza per continuare a lavorare e crescere. Non c'è alcuna connessione tra autostima e orgoglio. Come detto, l'arrogante si attribuisce qualità che non ha.

“Non si vanti il saggio della sua saggezza, né il forte della sua forza, né il ricco della sua ricchezza” (Geremia 9:22). Anche vantarsi eccessivamente dei propri talenti è negativo, e questo è un altro aspetto dell'orgoglio. L'autostima, invece, è un atto di bontà, giustizia e verità: usare i propri aspetti positivi per rafforzarsi e continuare a fare il bene, senza vantarsi inutilmente.

Una persona che fa atti di bontà per aiutare gli altri o per adempiere ai comandamenti, non sta peccando di orgoglio. Tuttavia, un uomo ricco che dona molto denaro per gonfiare il proprio ego, per essere lodato e ammirato, sta peccando di orgoglio.

Un'idea parallela si trova anche nel concetto di bellezza autentica. “La grazia è ingannevole e la bellezza è vana; una donna che teme D-o, quella sarà lodata” (Proverbi 31:30). Anche l'eccessiva attenzione alla bellezza esteriore femminile non appartiene al vero concetto di bellezza. Che cos'è una donna bella? È una donna bella interiormente, dotata di buone qualità, che trasmette queste virtù anche all'esterno.

Allo stesso modo, qual è un'azione buona che non è considerata orgoglio? È un'azione che nasce da un luogo puro e interiore, con l'intento di fare del bene e di essere giusti. Un'azione fatta solo per apparenza esteriore, invece, è un'azione contaminata dall'orgoglio.



Autori, fonti ed approfondimenti

רב שלמה אבינר: הערכה עצמית וגאוה

Pace e verità

Per indicare il tipo di pace che Israele ha sempre desiderato di stabilire con i propri vicini, si è usato spesso l'espressione *shalòm shel emèt*, che in italiano viene tradotto con "una pace vera", ma che letteralmente significa "una pace di verità." Penso valga la pena analizzare questi due concetti, per fare poi alcune osservazioni rilevanti per il popolo ebraico in Israele e nella Diaspora. In *Bereshit Rabbà* (8:5) troviamo opinioni divergenti tra i vari gruppi di angeli con cui Dio stesso si sarebbe consultato prima di creare l'uomo. A ogni gruppo è assegnato il compito di rappresentare uno degli attributi di Dio e, di conseguenza, dell'uomo, creato a Sua immagine. Gli angeli si divisero in vari gruppi, alcuni dicevano "venga creato", mentre altri dicevano "non venga": infatti è scritto (Salmi 85:11): "Carità e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno". La carità diceva "sia creato, poiché l'uomo compie opere caritatevoli, mentre la verità diceva: "non venga creato, perché l'uomo è solo menzogna", la giustizia diceva "venga creato perché fa opere giuste"; mentre la pace diceva: "Non venga creato, perché l'uomo è tutto liti". Che cosa fece il Santo, benedetto Egli sia? Prese la verità e la gettò in terra. Infatti è scritto (Daniele 8, 13): "Tu gettasti la verità per terra." Gli angeli del servizio divino dissero di fronte al Signore: Padrone del mondo, perché disprezzi il tuo ornamento (cioè la verità che è "il sigillo di Signore")? Salga la verità della terra! Ciò è quanto è scritto (Salmo 85:12): "Germoglierà dalla terra la verità." Perché la verità, che in fondo fa un'affermazione incontestabile, viene penalizzata, mentre la pace, che pure si era opposta alla creazione dell'uomo, non viene toccata? I Maestri si chiedono se l'uomo nella sua vita individuale e collettiva sia stato capace di

realizzare quelle caratteristiche fondamentali che lo rendono “simile a Dio:” a questa domanda rispondono che, mentre l'uomo cerca di realizzare nel limite del possibile le qualità di giustizia e carità, pur rimanendo lontano dalla perfezione, non si può dire altrettanto per quanto concerne pace e verità: la mancanza di pace ha lasciato il segno su tutta la storia dell'uomo, per il sangue che è stato versato (e continua ad essere versato). Anche se sarebbe logico che la pace venisse messa in pratica prima della carità, la realtà insegna che la pace è in costante ritardo. Mentre non vi è un'organizzazione che riesca ad evitare le guerre, non mancano società filantropiche che realizzano compiutamente i loro scopi. Le cose non vanno meglio per la verità: il mondo non è il luogo ideale in cui attuare la verità; anzi, il mondo si regge proprio perché la verità viene celata del tutto o in parte; spesso anche l'individuo nasconde agli altri e a se stesso la verità, che se venisse svelata, sarebbe assai pericolosa per la stessa sopravvivenza dell'uomo. La verità è destinata, insomma, a vivere al livello dell'uomo, di essere cioè “gettata per terra.” Il metro per misurare la verità diventa allora assai diverso: nell'ambito della vita dell'uomo non è richiesta una verità “celeste”, ma una verità “terrena”, cioè una verità che l'uomo sia in grado di realizzare e con la quale sia in grado di convivere. La verità viene quindi “adattata” alle capacità dell'uomo, deve “germogliare” e farsi strada attraverso l'uomo. Diversa è la sorte che tocca alla pace: la pace è alla portata dell'uomo e, secondo le promesse dei Profeti d'Israele, l'umanità è destinata, presto o tardi, a realizzarla. Pace e verità sono tra loro fundamentalmente diverse: mentre la pace si può moltiplicare (“i saggi moltiplicano la pace nel mondo”), la verità è una sola e può assumere solo forme diverse a seconda delle situazioni storiche degli uomini: verità ed

elasticità sono modalità tra loro contrastanti. Quando pace e verità non interferiscono, la verità (nei suoi limiti umani) e la pace vanno perseguite senza compromessi. Il problema sorge quando in una certa situazione, verità e pace richiedono due soluzioni diverse o addirittura contrastanti, per cui è necessario rinunciare alla piena applicazione dell'una a favore dell'altra: quale concetto ha la priorità? È più importante perseguire la pace o la verità? [...] Nella Bibbia le due figure che hanno impersonato "shalòm" ed "emèt" sono state Aronne e Mosè: il primo è pronto a ogni compromesso per raggiungere la pace (di lui i Maestri dicono che amava la pace e inseguiva la pace); mentre il secondo, pur avendo preso in varie occasioni le difese del popolo ebraico, non dimentica di applicare il rigore della legge nei confronti di coloro che si sono allontanati dai comandamenti divini. L'episodio del vitello d'oro e il diverso atteggiamento assunto dai due fratelli ne illumina bene la personalità. Così, quando si chiedono quale sia la strada che l'uomo, ogni uomo, deve seguire, i Maestri non hanno dubbi nel proporre la figura di Aronne, e notano che, alla morte di Aronne "tutta la Casa d'Israele lo pianse per trenta giorni", mentre per Mosè è scritto che "i figli d'Israele (quindi non tutti) lo piansero": gli uomini che perseguono la verità non sono sempre i più amati.

Anche se la questione dovrebbe essere ulteriormente approfondita, sembra che la realizzazione di shalòm shel emèt, che implica due idee tra loro contrastanti sul piano della teoria e dell'azione, sia un'utopia: per raggiungere la pace, la verità deve essere in qualche modo sacrificata, ma la "verità germoglierà dalla terra" e poiché, come si è detto, la pace è per sua natura "terrestre", è dovere dell'uomo fare tutto ciò che è in suo potere per far sì che la pace generi la verità, almeno all'interno del popolo d'Israele.

Qual è il senso e la prospettiva da dare all'esistenza del popolo ebraico oggi, dopo la shoà (l'olocausto) e la tekumà (il risorgimento ebraico)? In questo ultimo secolo, il popolo d'Israele ha speso le sue energie migliori per creare prima e consolidare poi lo Stato d'Israele. Specialmente dopo la "Guerra dei sei giorni," la vita ebraica si è "polarizzata", l'interesse degli ebrei (di tutte le tendenze) si è orientato quasi esclusivamente verso la soluzione dei problemi dello Stato d'Israele. Lo Stato d'Israele ha costituito per l'ebreo una sorta di garanzia, una specie di "assicurazione" sull'identità ebraica: basta aprire i quotidiani per "ricordarsi" che si è ebrei, non c'è bisogno di approfondire il senso della propria identità.

Abbiamo, quindi, se non dimenticato, almeno accantonato in questi anni i compiti primari affidati al popolo ebraico secondo la tradizione: il pericolo cui andiamo incontro – in quanto ebrei – è che, una volta risolto felicemente nel giro di qualche anno il problema della pace in Israele, l'ebreo soddisfatto e gratificato per i risultati raggiunti, diventi, per così dire, "disoccupato." Con sfaccettature diverse, il problema si pone per l'ebreo diasporico e per quello israeliano: la cultura ebraica, nei vari aspetti che traggono la loro origine dalla Torà, è il terreno che storicamente ha garantito l'identità, il futuro e il ruolo del popolo ebraico. Sarà bene che le guide del popolo ebraico e gli ebrei tutti si muovano per tempo e assicurino un più ampio spazio ai problemi della "sicurezza" spirituale e culturale. [..]

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Scialom (Mino) Bahbout, Titolo originale:
Shalòm shel emèt – Una pace vera



Violenza di genere, violenza degenerare

[..] Esiste nelle nostre fonti una ferma condanna [della violenza di genere]. [..] I casi più eclatanti di violenza contro donne nella Bibbia ebraica sono quello di Dinà (Gen. 34) che portò allo sterminio degli abitanti di Shekhèm da parte dei fratelli, stigmatizzato dal padre Ya'akov; ma soprattutto quello della “concubina di Ghiv'à” (Giudici 19-21). Per proteggere un suo ospite un abitante di Ghiv'à nel territorio della tribù di Binyamin offrì alla folla di approfittarsi della concubina di lui, che venne violentata a morte. Il suo corpo fu fatto a pezzi e distribuito alle varie tribù affinché si rendessero conto dell'accaduto: per ritorsione esse mossero guerra a Binyamin che fu quasi completamente annientata, mentre era stato deciso che nessuno avrebbe dato la propria figlia in sposa a membri della tribù colpevole. Una conseguenza, commenta il testo, del fatto che al tempo “non c'era un re in Israel” a esercitare un'autorità.

La Mishnà (Bavà Kamà 1:3) stabilisce che non c'è differenza di genere per quanto concerne il risarcimento di danni, che la donna sia colpevole o vittima. Ma è soprattutto con riferimento al matrimonio, l'unica forma di convivenza fra un uomo e una donna contemplata dalla Halakhà, che le fonti parlano chiaro: “L'uomo deve amare sua moglie come se stesso e onorarla più di se stesso” (TB Yevamòt 62b). “Quest'ultima affermazione – commenta il rabbino inglese Louis Jacobs – e numerosi insegnamenti rabbinici simili certamente supportano la richiesta dei movimenti di emancipazione femminile che gli uomini trattino le donne come persone e non come oggetti sessuali”. Non solo. E' qui stabilito il principio che nella coppia il rispetto è più importante dell'amore. Ciò non esclude affatto il romanticismo, ma lo inquadra affinché il sentimento, talvolta

putroppo frainteso, non degeneri in gesti pericolosi e mantenga invece nel tempo l'autenticità che tutti auspichiamo.

Nello specifico della violenza sulle donne, la letteratura rabbinica non lesina fonti, nello spirito più generale del divieto della violenza in genere e oltre. Fin dal Medioevo i Maestri d'Israël insistono sul fatto che certi abusi non trovano spazio nel mondo ebraico: per sottolineare la differenza effettiva rispetto agli altri popoli o non piuttosto per lasciarci capire che neppure gli Ebrei ne sono immuni? In un suo Responso (n. 81) il Maharàm da Rothenburg scrive che "ogni figlio del Patto è tenuto a onorare sua moglie più di se stesso. Ritengo che si debba essere più rigorosi verso chi percuote sua moglie rispetto a chi percuote un'altra persona, perché rispetto a un estraneo non c'è obbligo di onore, ma verso la propria moglie sì. Picchiare la moglie è un comportamento non ebraico. Guai se lo facesse un figlio del Patto. Chi così si comporta deve essere scomunicato, allontanato, fustigato e multato con ogni forma di costrizione..."

In Francia – narra Louis Finkelstein nel suo "Jewish Self-Government in the Middle Ages", New York, 1964, p. 70 – "R. Peretz cercò di stabilire una Takanà (disposizione rabbinica) sulle percosse alle donne. Questo crimine quasi mai ha coinvolto gli Ebrei nel Medio Evo. Casi di maltrattamenti furono sottoposti a R. Simchà b. Shemuèl e R. Meìr b. Barùkh. R. Peretz intese introdurre il principio della separazione senza divorzio: lei si libera dal vincolo matrimoniale, ma lui deve continuare a mantenerla". R. Moshè Ìsserles nelle sue glosse allo Shulchàn 'Arùkh (Èven ha-'Ezer 154:3) riporta come Halakhà tutta questa letteratura precedente e aggiunge che "è proibito percuotere anche una

moglie cattiva, si deve presumere invece che tutte le donne siano buone.”

In ebraico moderno violenza si dice alimùt, derivato dall'aggettivo alim che in aramaico significa semplicemente “forte.” Ma questa radice ha un senso originale più profondo: ilèm è il muto, colui che non sa, non può o non riesce a parlare. E alumà è il covone di grano: uno spago che stringe le spighe impedendo loro, per così dire, di esprimersi. Qualsiasi vita di relazione comporta prima o poi divergenze di vedute e persino contrasti. Il confronto verbale pacifico deve sempre rimanere la via di soluzione. Violenza significa negare l'opzione di parlarsi: l'esercizio della facoltà che in ultima analisi differenzia l'uomo dall'animale (Targùm Ònkelos a Bereshit 2:7).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshe Somekh



Intelligenza dei Maestri e intelligenza artificiale

Quando sorge un nuovo problema di Halakhà si fa una sheelà (domanda) a un esperto che abbia non solo ampie conoscenze nel campo della Halakhà, ma sia anche capace di elaborarle. Il Sinedrio, il massimo ente legiferante, era composto da esperti in tutte le materie e le scienze e quindi poteva emettere una sentenza senza rivolgersi ad esperti esterni. Oggi, per quanto una persona possa considerarsi esperta, non avrà la possibilità di spaziare in tutti i campi della

Ciliegina sulla Torà

scienza umana, specie quando questi campi sorgono come funghi ed è necessario informarsi bene per avere una conoscenza approfondita della materia.

Ora, il paradosso è che l'Intelligenza Artificiale (IA) sembrerebbe risolvere tutti i problemi e poter dare una risposta a questo problema, ma vediamo come stanno le cose e se possiamo affidare all'IA il compito di scrivere una sentenza halakhika. Cosa si intende per una sentenza halachica e come si arriva a stabilire la halakhà? L'esperto ha a disposizione da una parte i codici fondamentali su cui basare la sua sentenza (Maimonide e Shulchàn 'Arùkh) dove si trovano le norme in tutti i campi di cui si è occupata la halakhà. Ma non tutte le domande hanno una risposta diretta nei codici: è necessario analizzare se l'argomento è stato trattato da altri Maestri nella enorme raccolta di Sh"UT, i Responsa dati dalla chiusura del Talmud in poi, cioè dal sesto secolo fino ai giorni nostri.

È chiaro che un argomento come quello dell'IA non è mai stato affrontato e si tratta di ragionare se c'è qualcosa che gli possa essere paragonato. Possiamo ipotizzare che, anche se oggi l'IA non è arrivata al massimo della sua capacità, domani potrebbe anche andare oltre e potremmo trovarci di fronte a una sentenza elaborata da un programma basato dall'IA tale da potersi confondere con una sentenza stabilita da un importante esperto di Halakhà o un Tribunale rabbinico. Già oggi, un po' per scherzo e un po' per davvero, quando si pone un problema qualcuno dice. "vediamo cosa dice "Rav Google:" quindi qualcuno potrebbe dire "chiediamo direttamente all'IA.

Il problema è che la sentenza della Halakhà non è solo correlata al suo contenuto, ma anche a un aspetto

“istituzionale”, secondo il quale solo un rabbino è qualificato a pronunciarsi per stabilire una nuova Halakhà. Se questa è la posizione che verrà accettata da chi osserva le mitzvòt, i vari strumenti dell’intelligenza artificiale formeranno un database che servirà a conoscere e analizzare le sentenze dei rabbini, ma la sentenza elaborata dall’IA non avrà alcun rilevanza halàkhica. Secondo questo approccio, la sentenza halàkhica non è solo un processo per trarre conclusioni dalle fonti, ma piuttosto acquista valore solo se applicata da un Posèk, un giudice riconosciuto con capacità di stabilire la legge. Il giudice può utilizzare le capacità dell’IA per trovare fonti per discutere la questione, per confrontare la sua posizione con quella di altri rabbini e per apprendere qual è la posizione accettata sull’argomento, ma alla fine la sentenza halàkhica deve essere formata e firmata da un Posèk con il suo intelletto accademico, il suo mondo spirituale e la sua interpretazione delle fonti e della realtà.

Questa posizione può incontrare due sfide fondamentali. La prima delle quali è la necessità che venga accettata dal pubblico: in effetti, da un punto di vista pratico, il campo dell’halakhà è radicato nelle parole dei Poskim, da Moshè Rabbènu in poi: se il pubblico non agisce alla luce della decisione espressa dall’IA, la sentenza rimarrà sullo scaffale o negli archivi del computer e non avrà alcun effetto nella realtà.

Esiste spesso un divario tra ciò che i Poskim hanno stabilito e ciò che viene effettivamente fatto, ma non si può negare che a volte accade che alcune cose vengono fatte non per una decisione dei Maestri, ma per una scelta del pubblico.

L’IA opera sulla base di un enorme database di sentenze rabbiniche che sono state fatte in passato, e non solo nel campo dell’Halakhà: sono oggi disponibili compilazioni in cui

vengono sintetizzate sentenze passate, ma che non contengono nulla di creativo. Perché, allora, rinunciare alle “sentenze” dell’IA, che pure svolge le medesime funzioni di un Maestro e usa sentenze decise dai rabbini e quindi già rispondenti al criterio di essere espressione del sistema della Halakhà? Mi sembra che esistano tre argomenti per rifiutare l’accettazione di una sentenza prodotta dall’IA:

1. Nessun Posèk ha fatto uso dell’intelligenza artificiale e ha inserito le sue decisioni nel novero di quelle già esistenti.
2. La sentenza dell’IA non include in sé mondi di emozione, inclusione, educazione, sguardo al futuro, visione del mondo sia del Maestro che della persona che pone la domanda, anche se in futuro imparerà come funziona l’emozione e sarà capace di usarla, e certamente non di tutte le emozioni e i sentimenti.
3. Una sentenza dettata dall’IA può non essere accettata dal pubblico: ricordiamo che l’approvazione del pubblico è importante per la validità di una sentenza. Questo si evince anche da quanto scritto nella Meghillà Estèr: gli ebrei misero in pratica ciò che avevano già ricevuto, cioè accettarono volontariamente la legge che avevano accettato contro la propria volontà: l’autorità dei Maestri ha bisogno di essere confermata dall’accettazione del pubblico: “en gozrìm ghezerà ‘al ha-tzibùr ella im ken rov hatzibùr yekholìn la’amod ba. (TB ‘Avodà Zarà’ 36a)

Non tutte le sentenze rabbiniche includono nel loro testo riferimenti ad aspetti sentimentali, anche se sono sottintesi, e l’IA non saprebbe dove andarli a cercare e, quand’anche li trovasse, non sapremmo se l’emozione viene dal mondo del giudice o dal database.

Al di là degli aspetti formali, quale potrebbe essere una risposta legata all'essenza, potremmo dire allo spirito, della Torà? Qui ci possono venire in aiuto due racconti tratti dalla Torà e dal Talmud. Dalla Torà, la risposta di Moshè ad Itrò quando questo chiede perché il popolo viene continuamente a interpellarlo per chiedere giustizia: Moshè risponde che le persone vengono "lidròsh et haElokìm" – a cercare Dio – e quindi non solo per chiedere giustizia, ma molto di più! Dal Talmud, "Tannùr shel 'Akhnai" (TB Bavà Metzià 59b) un racconto molto noto che qui assume un significato ancora più profondo:

Quel giorno, quando discussero la questione, Rabbi Eli'èzer rispose a tutte le possibili risposte del mondo per sostenere la sua opinione, ma i Rabbini non accettarono le sue spiegazioni.

Dopo aver fallito nel convincere logicamente i rabbini, Rabbi Eli'èzer disse loro: "se la Halakhà è conforme alla mia opinione, questo carrubo lo dimostrerà." Il carrubo si sradicò dal suo posto per cento cubiti, e alcuni dicono quattrocento cubiti. I rabbini gli dissero: "non si porta la prova halàkhica dal carrubo."

Rabbi Eli'èzer disse loro: "se la Halakhà è conforme alla mia opinione, il canale d'acqua lo dimostrerà." L'acqua del canale si voltò all'indietro e cominciò a scorrere nella direzione opposta. Gli dissero: "non si porta una prova halàkhica da un canale d'acqua."

Rabbi Eliezer disse loro: "se la Halakhà è conforme alla mia opinione, le pareti della Casa di Studio lo dimostreranno." Le pareti della sala studio si inclinarono verso l'interno e cominciarono a cadere. Rabbi Yehoshù'a rimproverò le mura e disse loro: "se gli studiosi della Torà stanno litigando tra loro

Ciliegina sulla Torà

in materia di Halakhà, qual è la natura del vostro coinvolgimento in questa disputa?” La Ghemarà riferisce: le mura non caddero a causa della deferenza dovuta a Rabbi Yehoshù'a, ma non si raddrizzarono a causa della deferenza dovuta a Rabbi Eli'èzer, e rimangono ancora inclinate.

Rabbi Eli'èzer allora disse loro: “se la Halakhà è secondo la mia opinione, il Cielo lo dimostrerà.” Una Voce Divina emerse dal Cielo e disse: “che avete a che fare voi con Rabbi Eli'èzer, quando la Halakhà è in accordo con la sua opinione in ogni luogo (in cui egli esprime un'opinione)?”

Rabbi Yehoshù'a si alzò in piedi e disse: “è scritto: ‘non è nei cieli’ (Deuteronomio 30:12).” La Ghemarà chiede: Qual è l'importanza della frase “Non è in cielo” in questo contesto? Rabbi Yirmiyà dice: “poiché la Torà era già stata data sul Monte Sinai, e non si tiene conto di una Voce Divina, in quanto Tu hai già scritto al Monte Sinai, nella Torà: ‘seguire l'opinione della maggioranza’ (Esodo 23:2).” Poiché la maggior parte dei rabbini non era d'accordo con l'opinione di Rabbi Eli'èzer, la Halakhà non è stabilita secondo la sua opinione. La Ghemarà riferisce: anni dopo, Rabbi Natàn incontrò il profeta Elia e gli disse: “Che cosa fece il Santo, Benedetto, in quel momento, quando Rabbi Yehoshù'a espresse la sua dichiarazione?” Elia gli disse: “il Santo, Benedetto sia, sorrise e disse: “i miei figli hanno trionfato su di Me; i miei figli hanno trionfato su di Me.”

Per concludere, se una voce celeste non è stata accettata, tanto più non potrà esserlo la sentenza di una macchina, per quanto “divina.”

Quindi: l'intelligenza artificiale potrebbe mettere a disposizione del posèk ulteriori strumenti per stabilire l'Halakhà, per sfidarla, per offrire le sue “posizioni”, che potranno essere

utilizzate come base per arrivare a una decisione. Lo scopo di una domanda è quello di creare una relazione tra Maestri e allievi perché si incontrino nello studio della Torà, che ha la funzione di portare l'insegnamento divino nel Mondo.

Ma ogni momento creativo aspetta sempre il contributo dell'azione dell'uomo, per collegare le anime insieme e per servire il Signore, questo per quanto è scritto nella Torà: D-o ha creato [il mondo] perché l'uomo completi la sua opera, "ashèr barà Elokìm la'asòt" (Gen. 2:3).

Coloro che cercano il Signore non si aspettano una risposta che venga da una macchina, per quanto perfetta, ma desiderano stabilire una relazione attiva con un Maestro.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Shalòm (Mino) Bahbout



Natura selvaggia - L'orsa Ji4 e la Halakhà

“E uscirono due orse dalla boscaglia e sbranarono quarantadue dei ragazzi...” (2Melakhim 2:24). Non fu, ahimè, un episodio isolato. L'opinione pubblica è oggi [Aprile 2023] divisa sulla sorte di Jj4, l'orsa che ha recentemente ucciso un ventiseienne in Val di Sole, dopo aver ferito gravemente altre persone in passato. Il suo branco è stato importato nel 2000 dalle autorità locali per un progetto di ripopolamento faunistico del Trentino occidentale finanziato dalla Comunità Europea.

Ciliegina sulla Torà

Tenterò una lettura della questione ai sensi della Halakhah, senza togliere ad altri il compito di trovare una soluzione adeguata. Esprimo anzitutto la mia solidarietà alla famiglia in lutto. L'orso è nominato nel Tanakh tredici volte, spesso associato al leone. In Eikhah 3:10 è usata la metafora "orso insidiatore". Nella profezia messianica di Yesha'yahu (11:7) si prospetta che "la mucca e l'orso pascoleranno insieme": la mitezza della prima ridimensiona l'aggressività del secondo. I Maestri del Talmud (TB Qiddushin 72a) paragonano i Persiani per certi loro comportamenti grossolani all'orso, animale goffo che si muove senza posa. Altre volte l'orso diviene addirittura simbolo della tentazione (Bereshit Rabbà 87:3).

L'indole pericolosa dell'orso è riflessa nelle fonti halakhiche fin da antico. Tre sono i passi della Mishnah che ci interessano in particolare. In 'Avodah Zarah 16a i Maestri hanno proibito la vendita di orsi e leoni a non ebrei al pari delle armi, a prescindere dalla loro nocività individuale (Maimonide, Hil. 'Avodah Zarah 9,8 e Lechem Mishneh ad loc.). Seguendo questa logica l'iniziativa delle autorità trentine di reintrodurre gli orsi in regione è per lo meno discutibile. Se, come vedremo, estinguere gli animali è proibito, non c'è peraltro alcun obbligo di rimpiazzare specie pericolose laddove siano già estinte, quale che ne sia stata la causa: soprattutto mettendoli di fatto a contatto con l'uomo, come attesta la cronaca.

Una seconda fonte della Mishnah è in Bavà Qammà 15b, dove si parla di risarcimento di danni inferti dagli animali attraverso la loro aggressività. La materia è chiamata qèren ("corno") dal fatto che la Torah stessa li esemplifica attraverso il toro cozzatore (Shemot 21:28-29), ma nel caso di specie differenti include anche graffi e morsi. La regola prevede che

fino a tre episodi il toro non sia considerato di indole violenta (tam, lett. "ingenuo") e obbliga il padrone a rifondere solo metà del danno. Se l'animale è tre volte recidivo diviene invece "avvertito" (mu'ad): il padrone avrebbe dovuto trarne le proprie responsabilità ed è chiamato a ripagare il danno per intero. Ciò vale per un animale domestico, mentre si afferma che "il lupo, il leone, il leopardo, l'orso, la pantera e il serpente" sono mu'adim per definizione. R. El'azar propone di distinguere anche fra questi gli esemplari addomesticati, ma la Halakhah non accoglie la sua opinione: si presuppone che le bestie feroci non siano addomesticabili e i danni da esse provocati vanno in ogni caso risarciti per intero (Maimonide, Hil. Nizqè Mamòn 1,5).

Infine in Sanhedrin 15b si torna a parlare della sorte dei sei animali selvatici nell'ambito di una discussione sulla competenza dei tribunali di infliggere pene. Il Talmud riporta due controversie: 1) se un animale feroce debba subire regolare processo (R. 'Aqivà) o no (R. Eli'ezer); 2) se l'opinione di R. Eli'ezer per cui chiunque può uccidere un animale feroce si applica solo dopo che l'animale abbia effettivamente ucciso a sua volta (Reish Laqish) oppure anche prima (R. Yochanan): nella prima ipotesi si suppone che l'animale sia addomesticabile fino a prova contraria; nella seconda lo si considera violento per definizione (Rashi). Meiri ritiene invece che si tratti di un'unica controversia (R. 'Aqivà = Reish Laqish e R. Eli'ezer = R. Yochanan) e che la questione sia se l'animale feroce vada considerato proprietà di chi lo alleva o invece alla stregua di "una buca nel suolo pubblico": nel primo caso deve intervenire regolare processo; nel secondo l'animale può essere ucciso da chiunque, ma comunque il proprietario paga i danni. Maimonide (Sanhedrin 5,2) stabilisce la Halakhah secondo l'opinione di R. 'Aqivà

attraverso quella di Reish Laqish, per cui qualsiasi animale feroce addomesticato (con la sola eccezione del serpente) va trattato alla stregua del toro: può essere ucciso solo se ha ucciso a sua volta e dopo regolare processo a carico dei proprietari. Resta ancora da capire perché in Sanhedrin si ammetta la possibilità di addestrare l'orso e in Bavà Qammà no: un conto è il risarcimento della vittima, che richiede il massimo della disponibilità nei suoi confronti, altro conto è l'abbattimento degli animali (Tossafot s.v. we-R. Yochanan): "certamente inseguirli nei boschi dove hanno le tane se non vengono di loro iniziativa nei centri abitati non è affatto Mitzwah, bensì solo soddisfazione dei propri capricci" (Resp. Nodà' Bihyudah II ed., Yoreh De'ah n. 10).

In sintesi: 1) è lecito sopprimere l'esemplare assassino, inibendo il suo raggio d'azione all'accesso degli uomini fino ad abbattimento avvenuto; 2) le autorità responsabili della riammissione degli animali risarciscano la famiglia colpita in misura adeguata: nessuno le restituirà il ragazzo, ma la sua morte non può essere considerata una semplice fatalità; 3) per il resto del branco occorre studiare attentamente, di concerto con esperti, la soluzione migliore a tutela dell'incolumità di tutti, uomini e animali, affidando questi anche a una riserva recintata (Resp. Yechawweh Da'at 3,66; Resp. 'Asseh lekhà Rav 1,69). Come dice il versetto: "la Sua misericordia è su tutte le Sue creature" (Tehillim 145,9)!

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshe Somekh
 Titolo originale: L'orsa Ji4 e la Halakhah



Mo'adim

Chanukkà

Le donne e il 25 Aprile

La simbologia maschile-femminile, che è presente in tante forme nella tradizione ebraica, assume connotati particolari nei giorni sacri e nelle feste, partendo dai simboli degli scritti profetici e dalle interpretazioni tradizionali del Cantico dei Cantici. Si pensi a Shavuòt, nel quale la rivelazione su Sinai è considerata come un matrimonio sacro tra il Signore (al maschile) e la comunità di Israele (al femminile) e la Torà rappresenta la ketubbà, il contratto nuziale. O allo Shabbàt che iniziamo con il canto mistico del Lekhà Dodì, che inverte i ruoli del matrimonio sacro: ora Israele è lo sposo che va incontro allo Shabbàt che è la sposa. E ancora al Rosh Chodesh, il Capomese, basato tutto sulla simbologia lunare e la sua identificazione al femminile.

Il ruolo della donna è però molto più evidente in altre feste ebraiche dove si dice che “anche loro parteciparono al miracolo” e questo fatto impone loro l’osservanza di alcune regole, in deroga al principio generale per il quale le donne non sono obbligate a osservare le regole legate a tempi precisi. È il caso di Pèsach (quattro bicchieri del Sèder), Purìm (lettura della Meghillà) e Chanukkà (accensione dei lumi). Il ruolo del miracolo è duplice, nel senso che furono salvate miracolosamente da un pericolo e furono attive promotrici della salvezza loro e di quella del popolo ebraico. Il rischio subito e l’attivismo esercitato emergono dagli scritti canonici e sono sottolineati dai midrashim. Per Pesach si pensi al racconto dei primi due capitoli di Shemot, in cui le eroine sono la figlia del Faraone, le levatrici, Yochèved e Miriam e il midrash racconta come furono le donne a convincere i mariti riluttanti a procreare, malgrado le sofferenze della schiavitù.

Per Purim c'è la storia di Ester. Per Chanukkà, che è una festa di tarda istituzione senza scritti canonici, le fonti sono disperse in testi in greco e midrashim che mescolano vari temi: il martirio, il coraggio di uccidere il tiranno, l'opposizione allo *ius primae noctis*. Donne martiri si sacrificarono per osservare gli obblighi, come la anonima donna vedova che sfidò il potere greco per fare la milà al figlio (in Meghillat Antiochos) o Miriam bat Tanchùm (anonima in TB Ghittin 57b), la madre che vide morire sette figli e poi si tolse la vita per non trasgredire il divieto di idolatria. La storia di Giuditta che uccide e taglia la testa a Oloferne è raccontata nel libro di Giuditta, che non è mai entrato nel canone biblico ebraico (accettato invece da quello cattolico), e viene ripresa e rielaborata in midrashim tardi: spostando il racconto di qualche secolo, Oloferne, da generale assiro babilonese diventa un anonimo generale greco, e Giuditta, come la biblica Yael, gli dà del latte per calmarlo; nei midrashim i motivi della rivolta femminile sono il rifiuto di sottoporsi all'onta di essere possedute dal tafsàr, il capo dei greci invasori; la donna coraggiosa è la sorella di Giuda Maccabeo o Yehudit la figlia di Yochannàn il gran sacerdote. Nelle fonti tradizionali ebraiche c'è una certa confusione tra nomi e fatti, ma la costante indiscussa è l'eroismo femminile e il ruolo di primo piano nel promuovere il processo di liberazione.

Tutti questi dati rendono particolarmente care e sentite a molte donne ebreo la partecipazione e la celebrazione di queste feste. In tempi recenti di sensibilità femminista la sottolineatura al femminile delle storie fondanti è presa da molte come una rivendicazione e un simbolo politico. È un meccanismo non privo di rischi e di contraddizioni. Perché c'è femminismo e femminismo e se è vero che sono le donne a lottare, non tutti i valori per cui lottano sarebbero condivisi in

certe visioni femministe. A Pesach certamente l'opposizione di alcune donne al potere schiavista e stragista declinato al maschile va bene per tutte le femministe, ma quanto si parla della difesa della maternità e del ruolo procreativo della donna forse non tutte sarebbero d'accordo. A Purim il ruolo di eroina se lo contendono due donne, la prima delle quali, Washti, potrebbe divenire icona femminista per il suo rifiuto, pagato a caro prezzo, di sottostare ai capricci erotici del marito ubriaco. I Maestri hanno lavorato molto per smontare questo mito, presentando Washti come una principessa altezzosa erede dei monarchi babilonesi sconfitti, in conflitto dinastico con un marito che considera un parvenu, e anch'essa dissoluta e immorale, che non esita per i suoi capricci ad esporre le donne ebrae alla stessa esibizione sessuale che lei negherà al marito. Resta l'altra eroina, Ester, di cui si ammira il coraggio, ma che per salvare la sua comunità accetta, senza poterlo scardinare, un potere repressivo e assai maschilista.

Per quanto riguarda Chanukkà, non si può trascurare la presenza di un'altra icona femminile al contrario, Miriam bat Bilgà. Di lei si racconta (TB Sukkot 56) che discendeva da una nobile famiglia sacerdotale (Bilgà), fece apostasia e sposò un importante ufficiale greco. Quando ci fu la profanazione del Tempio, lei arrivò all'altare dove venivano bruciati i sacrifici e lo percosse con il suo sandalo, gridando: "Lupo, lupo (in greco, volendo paragonare l'altare a un lupo che faceva strage di agnelli), fino a quando distruggerai i soldi di Israele?". A seguito di questo episodio i Maestri applicarono delle sanzioni contro l'intera famiglia di lei. Episodio evidentemente offensivo e clamoroso, per quanto il rebbe di Lubavitch si sforzi di spiegare la psicologia di questa Miriam, che era mossa nella sua protesta dal tormento di ogni

autentica anima ebraica alla vista delle sofferenze del suo popolo e dall'apparente indifferenza divina.

Se ci sono state donne eroiche che hanno avuto un ruolo decisivo nella vittoria contro i greci, ci sono state altre donne che stavano dalla parte del nemico. Per cui sarebbe un errore presentare quella storia nella prospettiva semplicistica di donne virtuose contro uomini imbelli, quando la realtà era di donne contro altre donne e altri uomini, di uomini contro altri uomini e altre donne, non in una lotta sessista ma in una guerra civile per la difesa di certi valori. Sarebbe come dire che il 25 Aprile è la festa delle donne, perché le donne hanno partecipato alla Resistenza, il che è vero e va giustamente ricordato, ma all'epoca c'erano anche tante donne fasciste (forse più numerose delle partigiane).

Chanukkà, come altri momenti importanti della vita ebraica, è densa di significati conviventi. È normale che ogni epoca e ogni mentalità si scelga il significato a lei più vicino e congeniale; è un segno della forza e della vitalità dei messaggi antichi. Ma bisogna stare attenti a non esagerare e deformare la prospettiva. Il ricordo di Chanukkà che da sempre ha dovuto bilanciare in equilibrio precario la componente storico-militare-nazionalistica con quella religiosa ha avuto un revival con il primo sionismo che additava l'esempio dei Maccabei che lottavano per l'indipendenza. Sono passati strani messaggi attraverso canali innocenti come quello delle canzoni popolari; chi si ricorda del *Mi yemallèl gvuròt Israel....* ? "Chi potrà raccontare le prodezze di Israele"; è la frase iniziale che si basa su un versetto biblico (Salmo 106:2), dove però al posto di Israele c'è il nome di D. Come a dire, è tutto merito nostro; è un merito indiscusso, ma non è mai tutto nostro. Allo stesso modo dell'interpretazione e

della rivendicazione politica, quella in chiave femminile e femminista ha qualche fondamento, ma è solo una parte di un tutto più complesso.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Riccardo Di Segni



Ladies first

“La Mitzwah del lume di Chanukkah è un precetto molto caro e ciascuno deve prestarci grande attenzione allo scopo di render noto il miracolo e di aggiungere lodi e ringraziamenti a D. per i miracoli che ha compiuto per noi. Sebbene abbia da mangiare solo di tzedaqah, deve mendicare o vendere i suoi vestiti e procurarsi l’olio e i lumi per accendere” (Maimonide, Hil. Chanukkah, 4, 12) – a differenza di Pessach in cui è prescritto che una persona in queste condizioni deve procurarsi il vino per i Quattro Bicchieri, nel caso di Chanukkah il lume è prioritario rispetto al Qiddush, come vedremo (Maggid Mishneh ad loc.).

“Se possiede una moneta soltanto ed è tenuto tanto alla Mitzwah del Qiddush (nello Shabbat di Chanukkah) e all’accensione del lume di Chanukkah, dà la precedenza alla spesa per l’olio del lume di Chanukkah rispetto al vino per il Qiddush: dal momento che entrambi i precetti sono prescrizioni rabbiniche, è meglio dare la priorità al lume di Chanukkah perché contiene il ricordo del miracolo” (ivi 13). Si assolve infatti all’obbligo del Qiddush secondo la Torah recitando la ‘Amidah di ‘Arvit. C’è anche un’altra ragione. Se la scelta è fra il pane per Shabbat e l’olio per il lume di

Chanukkah, la precedenza va data al pane. A questo punto il Qiddush potrà essere recitato sul pane anziché sul vino. (Mishnah Berurah a O.Ch. 678,4).

“Se la persona deve scegliere invece fra il lume (di Shabbat) per casa sua e il lume di Chanukkah o fra il lume di casa sua e il vino per il Qiddush, il lume di casa sua ha la precedenza per via della “pace familiare” (Shelom Bayit). Infatti (persino) il Nome di D. si presta a essere cancellato allo scopo di metter pace fra marito e moglie. Grande è la pace, al punto che tutta la Torah è stata data allo scopo di fare la pace nel mondo, come è detto: ‘Le sue vie sono vie di dolcezza e tutti i suoi sentieri sono pace’ (Mishlè 3,17)” (ivi 14).

Due domande: 1) Perché Maimonide tratta di questa regola in Hilkhot Chanukkah anziché in Hilkhot Shabbat? 2) La fonte di quest’ultima Halakhah è in [TB] Shabbat 23b: “Disse Ravà: E’ ovvio che fra il lume di casa sua e il lume di Chanukkah il lume di casa sua ha la precedenza, per via della pace familiare.” Perché in altri due passi del Mishneh Torah Maimonide parla del lume di Shabbat eppure non menziona questa motivazione? [...] Vediamo come Rashì commenta la spiegazione di Ravà nella Ghemarà: “Più avanti la Ghemarà commenterà il versetto: ‘la mia anima è rimasta priva di pace’ (Eykah 3,17) come riferimento proprio al lume di Shabbat, in quanto i famigliari soffrono se stanno al buio” (Rashì ad loc.). Questo commento ci rimanda al racconto della Torah relativo a Nòach e il “Day After” del Diluvio: “E venne a lui la colomba sul far della sera ed ecco aveva nel becco una foglia d’oliva” (Bereshit 8, 11). “Che cosa c’importa se ‘alla sera veniva e al mattino tornava’ o viceversa? A quanto pare, gli portò proprio un ramo d’ulivo perché gli fornisse la luce di cui si ha bisogno proprio sul far della sera. Alla sera infatti accendeva dell’olio

nell'Arca, mentre di giorno la luce entrava attraverso la finestra." (Keli Yeqàr ad loc.). La prima preoccupazione di Nòach all'uscita dall'Arca non fu dunque il cibo, ma il combustibile per l'illuminazione. Chiamato all'arduo compito di ricostruire un mondo distrutto, egli sapeva benissimo che da solo non ci sarebbe riuscito. Ma per creare una Comunità dei superstiti era necessario per prima cosa potersi guardare in volto anche una volta tramontato il sole e venuta meno la luce del giorno. Una prima differenza significativa fra il lume di Shabbat e il lume di Chanukkah consiste proprio nel fatto che il lume di Shabbat serve a illuminare, mentre il lume di Chanukkah è puramente commemorativo. Per questo, dovendo scegliere fra i due, il primo ha la precedenza. Senza Comunità non c'è Storia. Connessa con questa differenza è la Halakhah seguente: "Tutti i tipi di olio e di stoppino sono keshirim per il lume di Chanukkah (a differenza del lume di Shabbat), sebbene certi oli non attecchiscano bene allo stoppino e certi stoppini non sortiscano una buona luce. E persino il venerdì pomeriggio durante Chanukkah è permesso accendere (per il lume di Chanukkah anche) quegli oli e stoppini che è proibito adoperare per accendere il lume di Shabbat, perché è proibito servirsi del lume di Chanukkah tanto di Shabbat che di giorno feriale" (Maimonide, Hil. Chanukkah, 4, 6). Per il lume di Shabbat è infatti obbligo adoperare solo certi oli e stoppini la cui luce è brillante. Dal momento che il lume di Shabbat serve a illuminare ma non può essere toccato, se non dà buona luce c'è il rischio di inclinarlo inavvertitamente trasgredendo le norme di Shabbat: rischio che il lume di Chanukkah non pone. Torniamo ora a Maimonide. In Hil. Shabbat egli dà del lume di Shabbat una lettura tutta diversa: "Anche se non ha da mangiare mendica alle porte e si procura l'olio per accendere il lume (di

Shabbat), perché ciò è parte della 'gioia sabbatica' ('Oneg Shabbat') (Maimonide, Hil. Shabbat 5,1).

“(Il venerdì pomeriggio) vi sia un lume acceso e la tavola apparecchiata per mangiare... perché tutto ciò è in ‘onore dello Shabbat’ (Kevod Shabbat)” (Maimonide, Hil. Shabbat 30,5). Solo in Hil. Chanukkah egli motiva il lume di Shabbat con la “pace familiare”! Ciò significa che per Maimonide il concetto di “pace familiare” nasce non tanto dal lume di Shabbat in sé, quanto dal confronto fra il lume di Shabbat e il lume di Chanukkah. Rispetto a Rashì che parla di shelom bayit in riferimento a tutti i familiari, Maimonide lo spiega come relazione fra marito e moglie specificamente. Un'altra differenza significativa fra il lume di Shabbat e il lume di Chanukkah mi pare a questo punto la seguente. Benché entrambi i lumi siano di Mitzwah sia per l'uomo che per la donna, il lume di Shabbat viene preferibilmente acceso dalla donna, mentre il lume di Chanukkah (e così pure il Qiddush di Shabbat) sono di preferenza affidati all'uomo se questi è presente. In tal caso la “pace familiare” cui alludono le fonti non è un effetto del lume di Shabbat acceso, ma deriva dal fatto di dare la precedenza alla donna nell'espletamento delle sue prerogative rispetto all'uomo. Nell'espressione Ner Beytò l'accento non va posto tanto su Ner, quanto su Beytò, nel senso di Ishtò (“sua moglie”).

È singolare che lo Shulchan 'Arukh, Orach Chayim, 263,3 giustapponga i due concetti nello stesso paragrafo: “Le donne hanno un obbligo maggiore (di accendere il lume di Shabbat), perché già si trovano in casa e si occupano delle faccende di casa. (Pertanto) se non ha la possibilità economica di acquistare l'occorrente per il lume di Shabbat e per il Qiddush, il lume di Shabbat ha la precedenza. E così se non ha la

possibilità economica di acquistare l'occorrente per il lume di Shabbat e per il lume di Chanukkah, il lume di Shabbat ha la precedenza per la "pace familiare." Ma il Ben Ish Chay, Hil. Chanukkah, I anno, P. Wayeshev, 20, parlando delle condizioni normali in cui si accendono entrambi i lumi, aggiunge: "Il lume di Chanukkah va acceso prima di quello di Shabbat. E sebbene sia l'uomo ad accendere il lume di Chanukkah e la donna quello di Shabbat, la moglie attenda che il marito abbia terminato di accendere il lume di Chanukkah prima di accendere lei quello di Shabbat. Solo se lo Shabbat di Chanukkah coincide con la settimana o l'ottava sera in cui i lumi da accendere sono tanti e la donna ha fretta perché il tempo incalza, allora lei potrà già accendere i lumi di Shabbat dopo che il marito avrà acceso il primo lume di Chanukkah soltanto senza attendere che abbia acceso tutti gli altri". Si deve concludere che se entrambi eseguono i rispettivi precetti l'uomo ha la precedenza; se invece solo uno ha questa possibilità la preferenza è per la donna.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh



Fratellanza

Nei giorni di Chanukkà si legge la parashà relativa alle offerte dei capi-tribù in occasione dell'inaugurazione dell'Altare del Mishkan nel deserto ai tempi di Moshè (chanukkàt ha-mizbèach; Bemidbar 7). Il capitolo è preceduto dai versetti della Birkàt Kohanìm e si conclude con le istruzioni date ad Aharòn il Kohèn Gadòl su come accendere la Menorà. Sul piano cronologico, va ancora osservato, questo resoconto

Ciliegina sulla Torà

nella Parashàt Nassò non è che il seguito di ciò che la Torà aveva già cominciato a narrare nella Parashàt Shemini (Wayqrà 9; Abrabanèl). Lì veniamo a sapere che l'inaugurazione ebbe luogo il 1 Nissàn. Il Midràsh spiega che il Mishkàn sarebbe già stato pronto il 25 Kislèv ma il S.B. preferì posticipare la cerimonia all'inizio del mese in cui ricorreva il primo anniversario dell'uscita dall'Egitto ovvero, secondo un'altra versione, in cui erano nati i Patriarchi. "È il mese in cui la Shekhinà illumina il mondo e il Mishkàn aveva il compito di dar luce al mondo" (Sèder 'Olàm Rabbà, 7). Il S.B. "risarci" Kislèv della Chanukkà mancata ai tempi di Moshè dedicandogli più tardi un'altra Chanukkà sotto gli Asmonei. Da allora continuiamo a illuminare il mondo con l'accensione della Chanukkyà nelle nostre case nonostante la distruzione del Bet ha-Miqdash.

A ben vedere la relazione fra le due inaugurazioni va assai oltre la coincidenza di nome e, in un certo senso, di data. Entrambe vedono protagonisti i due rispettivi Kohanìm Ghedolim dell'epoca: Aharòn da un lato, nell'atto di assumere per primo l'incarico e Mattatyà ben Yochanàn dall'altro. Nel duplice racconto della Torà non solo Aharòn accese per la prima volta la Menorà (anticipazione profetica della Chanukkyà), come testé ricordato, ma offrì il suo primo sacrificio nell'ottavo giorno (ba-yòm ha-shemini) al termine dei "sette giorni di preparazione" (shiv'at yemè ha-milluìm). Il numero otto avrà un'importanza centrale nella Chanukkà più tarda, quella che tuttora festeggiamo.

Per capirne il significato prendiamo in considerazione i sacrifici con cui ai tempi di Moshè suo fratello Aharòn inaugurò il Mishkàn nel deserto. Fra gli animali immolati a vario titolo, egli portò sull'altare due offerte espiatorie (chattat):

un vitello ('eghel) che mise a disposizione di tasca sua e un capro (se'ir 'izzim) offerto dai Figli d'Israel (Wayqrà 9, 2-3). Il Mishkàn iniziava una nuova era nella storia del popolo ebraico ed era necessario che ciascuno facesse i conti con il passato. Ad Aharòn fu richiesto di espiare la trasgressione del vitello d'oro di cui si era reso responsabile (Rashì ad loc.). Gli ci vollero otto giorni, di cui sette di segregazione, per ottenere il perdono della colpa di idolatria. Analogamente e parallelamente al tempo dei suoi successori Asmonei ci sarebbero voluti gli otto giorni di Chanukkà per superare le impurità provocate nel Bet ha-Miqdàsh dai Greci politeisti e dai loro sostenitori ellenizzanti (mityawwenim) e ristabilire, attraverso il miracolo dell'ampolla d'olio ritrovata intatta, l'idea della superiore Provvidenza dell'Unico D. Il miracolo sancì la vittoria definitiva del monoteismo sull'idolatria.

Resta da comprendere il senso del secondo animale offerto a suo tempo da Aharòn: il capro. Egli lo sacrificò, si è detto, a nome del popolo questa volta. Quale "peccato originale," nel senso di trasgressione all'origine della nazione, avrà commesso il popolo? Quale peccato avrà pesato sulla coscienza della collettività con una gravità parallela alla colpa del vitello d'oro per Aharon? Infine quale colpa avrà avuto per protagonista un capro? La risposta è nella Parashà Vayèshev che quest'anno leggiamo proprio nello Shabbàt di Chanukkà. Dopo aver venduto Yossèf in Egitto, i fratelli ne simularono lo sbranamento per far credere al padre che era morto accidentalmente. A questo scopo "scannarono un capro (se'ir 'izzim) e intinsero nel sangue la tunica" a strisce che Ya'aqòv aveva donato a Yossèf come segno distintivo (Bereshit 37, 31). Se a Aharòn toccò lavare la trasgressione di idolatria, peccato capitale nelle relazioni fra l'uomo e D., il popolo dovette fare i conti con la colpa non meno grave della

fratellanza mancata, peccato capitale nei rapporti fra l'uomo e il suo prossimo (Keli Yeqàr ad loc.). Dall'episodio del capro prese le mosse tutta la storia successiva, incentrata sulla discesa della famiglia in Egitto, la schiavitù e la successiva liberazione.

Dove ritorna il tema della fratellanza, questa volta recuperata, a proposito della festa di Chanukkà? In almeno due vicende centrali. Nella storia dei sette figli di Channà che, costretti dai Greci con la tortura a mangiare carne proibita, preferirono farsi uccidere tutti piuttosto che cedere (2Maccabei 7; cfr. Ghittin 57b), leggiamo un fulgido esempio di fratellanza nel martirio. Nella successiva rivolta ordita dai cinque figli di Mattatyà l'Asmoneo (1Maccabei 2) troviamo un altrettanto fulgido esempio di fratellanza nella riscossa. Non è escluso che il messaggio sia intenzionale. È noto che a differenza di altre feste Chanukkà non ebbe un trattato nella Mishnà a essa dedicato. Fra le tante motivazioni addotte vi è chi insiste sul fatto che Chanukkà, bene o male, fu il prodotto di una guerra civile, che vide ebrei contrapporsi ad altri ebrei: a prescindere dalle rispettive ragioni delle parti resta un fatto profondamente negativo (cfr. Gerald Blidstein, Hanukkà in ChaZàL, The Missing Players, in "Tradition" 35, 2001, p. 20-23). Il richiamo all'attualità è drammaticamente evidente. Chanukkà ci insegna che se vogliamo dare seguito al nostro sublime compito di essere luce per le nazioni (or 'ammim), la saldezza nella fede è certamente un prerequisito necessario e imprescindibile, ma non ancora sufficiente: dobbiamo saperci presentare uniti davanti al mondo.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshe Somekh



Tu BiShvàt - Ecologia ebraica

Generalmente nel dibattito sull'atteggiamento da assumere su come preservare l'ambiente si confrontano due scuole: la antropocentrica, che pone l'uomo al centro del creato, e la biocentrica o naturocentrica, che pone la natura al centro del proprio interesse. La prima basa i suoi interventi sul presupposto filosofico che l'uomo è la corona della creazione: lo scopo della difesa della natura sarebbe solo strumentale e cioè servirebbe solo a garantire all'uomo migliori condizioni di vita e quindi l'ambiente va preservato in quanto serve ad assicurare l'esistenza dell'uomo: la distruzione dell'ambiente finirebbe per danneggiarne l'esistenza. Il pericolo di questa impostazione sta nel disinteresse per tutto ciò che non contribuisce a migliorare le condizioni di vita dell'uomo e potrebbe portare prima o poi alla distruzione del genere umano. Questa impostazione viene generalmente attribuita alla cultura "giudeo-cristiana" e quindi occidentale, accusata di volere attribuire all'uomo il diritto di dominare l'ambiente senza alcun limite.

L'ecologia biocentrica si basa sulla concezione opposta: l'uomo non è che una parte della natura, una creatura tra le molte esistenti che hanno gli stessi diritti di vivere ed esistere: la protezione della natura ha quindi un suo valore indipendente e non è vincolata a servire gli interessi dell'uomo. Questa concezione che sembra trovare molti consensi di fronte alla crisi ambientale può indurre a preferire la natura selvaggia rispetto alla cultura e alla razionalità.

Qual è la posizione dell'ebraismo? Possiamo trovare nelle fonti ebraiche un sostegno a ciascuna delle scuole menzionate.

Nel racconto della creazione della Genesi troviamo queste parole (1:28-29), che sostengono la posizione antropocentrica di un uomo dominatore della natura. “D-o disse: facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, domini sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sugli animali domestici, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra.... D-o li benedisse e disse loro: Prolificate e moltiplicatevi empite la terra e rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra ... vi dò tutte le erbe che fanno seme, ... tutti gli alberi che danno frutto d’albero produttore seme, per voi saranno come cibo.” Un’affermazione simile troviamo nel salmo 8, in cui l’uomo viene paragonato a un essere appena inferiore a Dio stesso (“tutto hai posto sotto i suoi piedi”).

Tuttavia l’interpretazione che dà il Midràsh (Kohèlet Rabbati 7:28) è assai diversa: “Vedi l’opera di D-o, chi può riparare ciò che è stato contorto?” (Ecclesiaste 7:13). Quando il Santo, benedetto sia, creò il primo Adamo, lo prese e lo portò in giro fra tutti gli alberi del Giardino dell’ Eden e gli disse: Vedi quanto sono belle e degne di lode le mie opere. Tutto ciò che ho creato l’ho creato per te, ma sta attento a non rovinare e distruggere il mio mondo, perché se lo rovinerai e distruggerai il mio mondo, nessuno potrà ripararlo.”

Un altro testo in cui si afferma che tutto ciò che D-o fa non è fatto ad esclusivo vantaggio dell’uomo, troviamo nei capitoli in cui D-o parla a Giobbe dalla tempesta e dice: “Chi ha aperto i canali agli acquazzoni e una strada al rombo dei tuoni? Per far piovere su terra disabitata, su deserti ove non c’è alcun uomo” (Giobbe 38:26-27). Quindi l’opera divina non è fatta ad esclusivo uso dell’uomo.

Maimonide (Guida degli Smarriti III, 13) afferma “di non credere che tutte le cose esistono per garantire l’esistenza dell’uomo” ma che “tutti coloro che esistono sono destinati a se stessi e non per un’altro scopo.”

Rav Arièh Levìn (il famoso rabbino dei carcerati) racconta che si trovava una volta a passeggio con rav Itzchàk HaKohèn Kuk, rabbino capo d’Israele, che rimase scandalizzato perché lui aveva staccato una foglia o raccolto un fiore. Rav Kuk rimase allibito per quanto stava facendo e gli disse che lui non raccoglieva nulla se non era strettamente necessario perché non c’è un’erba in basso che non abbia un mazàl (stella) in alto che gli dice “cresci.” Ogni germoglio di erba dice qualcosa, ogni pietra sussurra qualche mistero, tutta la creazione esprime un canto.

Poiché entrambe le scuole sono rappresentate nella tradizione ebraica, si può concludere che l’etica ambientale ebraica appartiene a un terzo tipo diverso dalle prime due, che alcuni chiamano ecologia teocentrica.

Secondo questo concetto, il Creatore è al centro della creazione (“al Signore appartiene la terra e tutto ciò che la riempie,” salmo 24) e ordina a tutte le sue creature di realizzare i valori per i quali ha creato il Mondo. Ognuno fa parte di questo progetto e l’uomo, in quanto creatura pensante e razionante, ha un ruolo centrale nella realizzazione degli scopi per cui il mondo è stato creato.

L’uomo quindi deve avere cura del proprio ambiente, basando i suoi comportamenti su ragionamenti sia antropocentrici che biocentrici: una modifica anche piccola nell’ambiente può rompere un equilibrio non visibile nel momento in cui avviene. L’uomo vede solo un segmento della realtà e non può capire in che direzione le cose si evolveranno.

La Torà prima, il Talmùd e la Halakhà successivamente hanno affrontato vari aspetti inerenti all'ambiente: l'inquinamento, da quello dell'aria a quello acustico, la preservazione delle falde acquifere, la cura dell'ambiente cittadino, il riciclo, il disboscamento ecc. Lo scopo finale è quello della protezione dell'ambiente nei suoi vari aspetti, senza rinunciare all'idea che l'uomo deve vivere con kavòd, con dignità. Il mondo naturale è anche al servizio dell'uomo, ma può realizzare i suoi scopi anche senza la supremazia dell'uomo e può promuovere i valori di bellezza ed armonia anche senza servire l'uomo.

L'uomo non deve assumere un atteggiamento arrogante, ma deve avere la consapevolezza che "è stato posto nel giardino dell'Èden le'ovdà ulshomrà (Genesi 2, 15) per lavorare e per custodire," appunto per compiere un servizio e per custodire il giardino nel migliore dei modi.

"Tutta la creazione recita una poesia," quindi deve essere protetta. Pertanto il Midràsh sottolinea che gli animali sono stati creati prima dell'uomo. Se l'uomo corrompe l'immagine divina che gli è stata donata, lo si può sempre apostrofare con le parole "una zanzara è stata creata prima di te". (Bereshìt Rabbà 8, 1).

Il seguente Canto delle Erbe, di Na'omì Shemer, è basato sugli scritti di Rabbì Nachmàn di Bràzlav (Likutè Moharàn Teninà, 63):

*Sappi che ogni erba ha la sua canzone.
E dal canto delle erbe viene creata la melodia del pastore
Che bello e piacevole è ascoltare la loro canzone.
È molto bello pregare in mezzo a loro e servire Hashèm con gioia
E dal canto delle erbe il cuore si riempie di desiderio.
E quando il cuore è riempito dal canto e desidera la Terra di Israele
una grande luce viene attirata e va dalla santità della Terra alla luce .*

Ciliegina sulla Torà

E dal canto delle erbe viene creata la melodia del cuore.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Scialom Mino Bahbout
Ekhùt HaSvivà, Nachùm Rakover



Purim - AA priorità assoluta

“Perciò hanno chiamato questi giorni Purim (“sorti”) dal nome della sorte (pur)” che il malvagio Haman aveva tirato per pianificare lo sterminio di tutti gli Ebrei (Ester 9:26). Mi domando perché la festa sia stata denominata al plurale, dal momento che nella Meghillat Ester la parola “sorte” appare sempre al singolare. La risposta: Purim segna in realtà il capovolgimento di una sorte infausta doppia. Entrambi i fattori cominciano con la lettera A.

Anzitutto: A come antisemitismo. È quanto emerge con chiarezza da una lettura piana di quel racconto che tutti noi siamo abituati a sentirci ripetere dacché eravamo alti una mela e una spanna. Il primo ministro privo di scrupoli (Haman) di un re stolto (Achashwerosh) il quale, peccato del fatto che un ebreo di corte (Mordekhay) non si inchinava al suo passaggio secondo le disposizioni che egli stesso aveva dettato, trama di uccidere tutti i suoi correligionari. Senonché la lite del re con la prima moglie (Washti) conduce una ragazza ebrea (Ester), cugina dello stesso Mordekhay a diventare regina e a sventare l’infame progetto con il sostegno di questi. La data stabilita per lo sterminio diviene occasione

di rivalsa per gli Ebrei, i quali stabiliscono il giorno successivo come festivo per le generazioni a venire, a perenne memoria del proprio riscatto.

Un elemento comune a molte vicende di antisemitismo è la ricerca del silenzio sull'identità, nell'illusione di evitare danni peggiori in futuro: Ester non rivela la propria origine fino alla soluzione della trama. Il Talmud riporta che quando il testo della Meghillah fu poi redatto, la regina stessa chiese di poter essere consegnata alla memoria della posterità, ma i Maestri pretesero in un primo tempo di negarglielo, per le ripercussioni che la notizia della vittoria degli ebrei avrebbe potuto provocare fra le nazioni. Senonché – replicò la regina – gli eventi erano già registrati fra le cronache reali di Media e Persia (Meghillah 7a). Nell'introduzione al suo commento Ibn 'Ezrà motiva l'assenza del Nome di D. nel testo della Meghillah proprio con il fatto che Mordekhay aveva preferito tenere un profilo basso, sapendo che la sua versione sarebbe finita in mano agli idolatri.

L'antisemitismo ci pone nella condizione psicologica di essere noi stessi a respingere l'idea di un futuro e, in definitiva, di affermare la nostra identità. Quando Mordekhay esercitò pressioni sulla cugina affinché si facesse ricevere dal re per perorare la causa del suo popolo, Ester indisse un digiuno di tre giorni. Se osserviamo da vicino la cronologia della Meghillah, scopriamo che coincidevano con i primi giorni di Pesach. Quell'anno gli Ebrei di Persia avrebbero rinunciato a fare il Seder. R. Elishà' Gallico commenta il loro ragionamento: non ha senso ricordare il passato se non abbiamo un futuro davanti a noi. Ma c'è anche un'altra A, non meno rilevante.

La sfida dell'antisemitismo deve trasformarsi in rivalsa sull'assimilazione. Per apprezzare appieno questo significato

Ciliegina sulla Tor'à

occorre consultare il Midrash, che colloca la nota vicenda in una prospettiva più ampia. Il re Achashwerosh era lo stalliere dell'ultimo re di Babilonia, di cui aveva sposato la figlia, Washti e aveva finito per ereditarne il potere. Prono a compiacere l'influente consorte, aveva rifiutato di acconsentire alla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme distrutto dai Babilonesi. La Meghillah si apre con la descrizione del sontuoso banchetto offerto ai dignitari di tutte le nazioni, nel corso del quale Achashwerosh non si peritò di dar da bere agli ospiti nei recipienti sacri del Santuario e di apparire lui stesso vestito con gli abiti del Kohen Gadol. Quel che è peggio: gli Ebrei stessi aderirono di buon grado all'invito, nell'illusione di evitare danni peggiori in futuro.

D. reagì nascondendo il Suo volto (*hester panim*: cfr. Deut. 31:18; Chaghighah 5b; Chullin 139b) o, più esattamente, celandosi dietro la regina Ester (Gaon di Vilna a Ester 1:2). Mordekhay comprese il vero problema: non ci impegniamo a sufficienza per il nostro ebraismo. Reagì all'editto di Haman radunando i bambini ebrei in massa per insegnare loro Torah. Narra il Midrash che Haman camminava allegro con i suoi amici, allorché incontrò Mordekhay che conversava con tre di loro appena usciti da scuola. Mordekhay chiese a uno di essi: "Che versetto hai imparato oggi?" "Non aver paura di uno spavento improvviso" (Prov. 3:25). Il secondo bambino soggiunse di aver imparato: "Fate pure qualsiasi macchinazione, tanto sarà infranta (*tufàr*) perché D. è con noi" (*Yesha'yahu* 8:10). E il terzo: "Io ci sarò fino alla vecchiaia" (*ibid.* 46:4). Udendo questi versetti, Mordekhay fu contento. Haman allora gli domandò: "Perché tutta questa gioia?" "Sono buone notizie – disse Mordekhay -: mi insegnano che non devo avere paura di te e di tutto il male che ci vuoi fare" (*Ester Rabbà* 7:17).

In alcuni riti questi tre versetti vengono pronunciati al termine di ogni Tefillah quotidiana. Mordekhay ci insegna a dare importanza allo studio della Torah. Assai più tardi, ancora influenti Maestri del Talmud, quando incontravano i piccoli allievi all'uscita dalle lezioni, erano soliti domandare loro il versetto che avevano imparato per trarne auspici per il resto della giornata (Chullin 95b, Ta'anit 9a). Un'altra versione del Midrash descrive Mordekhay impegnato a insegnare ai suoi piccoli allievi le regole della qemitzah, il gesto con cui il Kohen prelevava parte dell'impasto di farina da offrire sull'altare, benché ai tempi della Meghillah il Tempio non fosse ancora stato ricostruito. Il Talmud ci dice che possiamo compensare un precetto che non siamo in grado di osservare in pratica mediante lo studio (cfr. Lev. 7:37; Menachot 110a), che ha un valore per se stesso. A Purim fu così data sanzione ufficiale dell'esistenza di una Torah Orale accanto a quella Scritta (Ester 9:27; Shabbat 88b): la stessa Torah Orale che caratterizza ancora oggi il nostro comportamento e la nostra identità.

L'antisemitismo si contrasta solo combattendo l'assimilazione. Anzitutto perché l'assimilazione dipende essenzialmente da noi, mentre l'antisemitismo è un fenomeno esterno, irrazionale e pertanto difficile da gestire e prevedere per definizione. Ma soprattutto perché dar libero corso all'assimilazione fa il gioco degli stessi antisemiti che vogliono, in un modo o nell'altro, l'estinzione del nostro popolo e delle nostre Comunità. Mettere tutta la nostra attenzione nella lotta contro i mulini a vento dell'antisemitismo, incuranti dell'educazione ebraica dei nostri figli che così moriranno nel proprio letto, anziché in un lager, è un pensiero egoista e miope: l'ennesima illusione di evitare danni peggiori in futuro.

Un'ultima osservazione sull'etimologia della parola pur ("sorte"). Mentre Ibn 'Ezrà (a Ester 3, 7) la considera una parola persiana (lingua indoeuropea, da confrontarsi presumibilmente con il latino: for-s, for-tuna), R. David Qimchi e altri grammatici si sforzano di trovarvi una radice semitica e la identificano nella stessa del verbo già visto tufar ("sarà infranta"; cfr. Sefer ha-Shorashim s.v.). Questo medesimo verbo è adoperato nella Torah a proposito della hafarat nedarim. Se la moglie fa il voto di crearsi determinate proibizioni che possono avere una ricaduta sulla vita coniugale, entro il giorno stesso il marito ha il potere di "infrangere" e annullare il voto fatto (Num. 30:13). Se la Comunità d'Israel assume comportamenti tali da pregiudicare la sua relazione con lo Sposo Celeste, Questi ha la facoltà di revocarle e capovolgerle (nahafokh hu: Ester 9, 1). Dobbiamo solo renderci disponibili prima che trascorra il giorno. Questo è il senso di Purim.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh.
Titolo originale: due "A" da evitare



Pessach

La Haggadà e le donne

Diceva R. Eli'ezer: "Le donne sono obbligate a mangiare la Matzah per disposizione della Torah, come è detto: 'non mangerai Chametz, per sette giorni mangerai Matzot' (Devarim 16, 3). Tutti coloro che hanno il divieto di mangiare

Chametz sono compresi anche nell'obbligo di mangiare Matzah. Le donne, dal momento che hanno il divieto di mangiare Chametz, hanno anche l'obbligo di mangiare Matzah" (benché sia un "precetto positivo legato al tempo"). (TB Pessachim 43b)

Diceva R. Yehoshua' ben Levi: "Le donne sono obbligate a questi quattro bicchieri perché anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo". (TB Pessachim 108ab)

Tossafot Meghillah 4a s.v. she-af: Prima questione: Cosa significa esattamente la seconda spiegazione: "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo"? Il Rashbam spiega che il miracolo è stato compiuto attraverso una donna: Ester a Purim, Yehudit a Chanukkah e a Pessach per merito delle donne giuste di quella generazione. Ma non convince. Le parole "anch'esse" sembrano alludere a una partecipazione marginale delle donne. Piuttosto, diremo che anche le donne hanno beneficiato del miracolo della salvezza.

Adottare una lettura della spiegazione piuttosto che l'altra ha un impatto sull'eventuale estensione dell'obbligo anche agli schiavi cananei, che sono normalmente esentati dai precetti positivi legati al tempo come le donne. Se diciamo che le donne sono obbligate ai "quattro bicchieri" in quanto protagoniste del miracolo, gli schiavi restano esenti; ma se diciamo che l'obbligo delle donne deriva dal fatto che anch'esse hanno beneficiato della salvezza, il regime degli schiavi non è differente dal loro e come le donne sono tenute, così anche gli schiavi sono tenuti.

Tossafot Meghillah 4a s.v. she-af: Seconda questione: C'è differenza pratica fra la motivazione data per la Matzah e quella data per i "quattro bicchieri"? Quanto all'obbligo della Matzah, perché ricorrere all'accostamento con il divieto del

Chametz e non motivare anch'esso con il fatto che "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo"? Due risposte: 1) Perché "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo" ha la forza di instaurare l'obbligo solo a livello rabbinico, mentre l'accostamento istituisce l'obbligo della Matzah per le donne a livello biblico. 2) R. Yossef di Yerushalaim risponde invece che se non fosse per l'accostamento avremmo imparato per ghezerah shawah dal 15 Tishrì (Sukkot) che come le donne sono esenti dalla Sukkah, così sono esenti anche dalla Matzah il 15 Nissan.

Secondo la prima risposta, l'obbligo dei "quattro bicchieri" per le donne è solo rabbinico; secondo la risposta di R. Yossef di Yerushalaim, invece, l'obbligo è biblico.

Per quanto riguarda la lettura della Haggadah, dal momento che il Talmud non menziona mai esplicitamente un obbligo delle donne a leggere la Haggadah esse sono completamente esenti (Pessiqah n. 1: Rashbà).

La Mitzwah di rinarrare l'Uscita dall'Egitto vale per i maschi e per le femmine, in ogni luogo e tempo. Chi la trascura, trasgredisce un comandamento positivo della Torah (Pessiqah n. 2: Sefer ha Chinnukh, Prec. 21).

Il Sefer ha-Chinnukh enumera i 613 precetti della Torah: scrivendo a questo proposito che vale per le donne come per gli uomini, mostra di intendere che l'obbligo ha valenza biblica per entrambi. Da dove lo deriva? Prima risposta: Maharam Shick (cit. in Yechawweh Da'at, II, n. 65 in nota) ritiene che sia un'estensione dell'obbligo di mangiare Matzah: "non mangerai Chametz; per sette giorni mangerai Matzot pane di povertà [ovvero: della risposta]." (Devarim 16, 3)

Diceva Shemuel: “pane su cui si danno molte risposte” (Pessachim 36a). La consumazione della Matzah deve essere preceduta dal racconto per disposizione della Torah: ne consegue che se le donne hanno l’obbligo di mangiarla, hanno anche l’obbligo del racconto.

La donna è esente dal Hallel di Sukkot, di Shavu’ot (e del mattino di Pessach) in quanto si tratta di un precetto positivo legato al tempo, mentre al Hallel della sera di Pessach (durante il Seder) sono obbligate. Il Talmud in Pessachim dice infatti che esse sono obbligate ai “quattro bicchieri” e si deve presumere che i Maestri abbiano istituito i “quattro bicchieri” solo in funzione della recitazione del Hallel e della Haggadah. Il Hallel della sera di Pessach non è conseguenza della festa (come quello del mattino), ma direttamente del miracolo e “anch’esse hanno partecipato allo stesso miracolo” (Pessiqah n. 3: Tossafot Sukkah 38a s.v. Mi).

Le Tossafot affermano: 1) il precetto di leggere la Haggadah è connesso con quello dei “quattro bicchieri”, sebbene il Talmud in Pessachim non lo dichiara esplicitamente e le donne sono obbligate; 2) legato al precetto di leggere la Haggadah è anche quello di cantare il Hallel al Seder per ringraziare del miracolo della salvezza di cui anche le donne hanno beneficiato: esse sono tenute al secondo come al primo, benché tutte le altre volte siano esenti dal Hallel, in quanto istituito solo in connessione con la feste e dunque “precetto positivo legato al tempo”; 3) la natura dell’obbligo della Haggadah e del Hallel, se biblico o rabbinico, è legato all’interpretazione che diamo della motivazione: “anch’esse hanno partecipato allo stesso miracolo”. La questione diviene pratica se una donna può far uscire d’obbligo con la sua lettura un uomo che non sa leggere.

Anche le donne sono obbligate ai “quattro bicchieri” e a tutte le Mitzwot in auge quella notte. Remà a 473, 6: E la si dirà (la Haggadah) in una lingua comprensibile per le donne e i bambini, ovvero si spieghi loro l’argomento. Così soleva fare R.Y. da Londra che spiegava tutta la Haggadah nella lingua corrente, affinché le donne e i bambini la comprendessero (Shulchan ‘Arukh, Orach Chayim 472, 14).

Anche le donne sono obbligate ai “quattro bicchieri” e a tutte le Mitzwot relative a quella notte, come mangiare la Matzah e recitare la Haggadah. Se non sono in grado di farlo per conto proprio, la ascoltino, perché è scritto: “Non mangerai Chametz; per sette giorni mangerai Matzot pane di povertà (ovvero: della risposta - Devarim 16, 3). Tutti coloro che hanno il divieto di mangiare Chametz sono compresi anche nell’obbligo di mangiare Matzah. Le donne, dal momento che hanno il divieto di mangiare Chametz, hanno anche l’obbligo di mangiare Matzah, benché sia un “precetto positivo legato al tempo”. E come sono obbligate a mangiare la Matzah, così sono obbligate a mangiare il Maror e il Qorban Pessach (quando c’è), perché questi precetti sono tutti accostati nello stesso versetto: “Con Matzot e Merorim lo mangeranno (il Qorban Pessach)”. E sebbene il Maror oggi sia solo per disposizione rabbinica, tutto ciò che i Rabbini hanno istituito lo hanno fatto ricalcando l’obbligo biblico. Inoltre è per merito delle donne giuste che i nostri Padri sono stati liberati dall’Egitto e quindi è ovvio che esse siano obbligate a tutte le Mitzwot legate a quella notte (‘Arokh ha-Shulchan a O.Ch. 472, n. 15).

Anche le donne sono obbligate al racconto dell’Uscita dall’Egitto e se non sanno leggere escono d’obbligo ascoltando. Se non capiscono l’ebraico, occorre fornire loro

una traduzione. Ma dal momento che vi è discussione se l'obbligo per le donne sia di istituzione biblica o rabbinica, a priori non devono leggere loro per gli uomini, ma a posteriori gli uomini che hanno ascoltato la lettura fatta da una donna sono usciti d'obbligo (Yalqut Yossef, O.Ch. 473, n. 4).

Perché le donne sono obbligate alle Mitzwot di Pessach e sono invece completamente esentate da quelle di Sukkot, senza che vi sia per esse neppure un obbligo rabbinico?

1) Il fatto che le donne siano completamente esenti dalla Sukkah sebbene "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo" è che questo principio vale solo per precetti rabbinici (come Chanukkah, Purim e i "quattro bicchieri"), mentre la Mitzwah della Sukkah viene dalla Torah. Questa spiegazione presuppone che "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo" instauri solo un obbligo rabbinico, secondo la prima risposta delle Tossafot in Meghillah (non deve stupire il fatto che le Tossafot a un trattato non si accordino completamente con quelle di un altro) (Tossafot Pessachim 108b s.v. Hayù).

2) "Anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo" si applica solo a precetti istituiti in ricordo di un miracolo di salvezza: la residenza nelle Sukkot non lo è stato. Questa spiegazione si accorda anche con la lettura di R. Yossef di Yerushalaim nelle Tossafot in Meghillah, secondo cui "anch'esse hanno partecipato allo stesso miracolo" instaura un obbligo biblico (Resp. R. Meir da Rothenburg, III, 473, p. 66).

3) L'accostamento di un obbligo a un divieto, dal quale si impara l'obbligo delle Mitzwot della festa per le donne a livello biblico benché sia un "precetto positivo legato al tempo" è possibile solo per Pessach e il Qiddush di Shabbat, che prevedono appunto anche divieti come verso della stessa

medaglia (zakhor we-shamor): rispettivamente il Chametz e le 39 Melakhot. Nella Torah Sukkot comporta solo obblighi (la Sukkah e il Lulav) e non divieti (R. Meir Simchah da Dvinsk, Meshekh Chokhmah a Shemot 12, 17).

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh



Il seder-processo

«Il figlio sapiente (chakham) che cosa dice? ‘Cosa sono le testimonianze (‘edot), gli statuti (chuqqim) e le sentenze (mishpatim) che il nostro D. vi ha comandato?’». Con queste parole (cfr. Devarim 6, 20 e Nachmanide ad loc.) la Haggadah di Pessach inizia la presentazione dei “quattro figli”: quattro caratteri, quattro livelli differenti di attaccamento nei confronti di ciascuno dei quali il padre è chiamato a trovare un approccio adatto al tipo. Si comincia con il più preparato, il “sapiente” appunto: egli già conosce la storia dell’Esodo e vuole approfondire le halakhot, i doveri che derivano dalla memoria degli avvenimenti. Egli distingue le Mitzwot in tre tipologie. Di esse, due ci sono già note da altri passi della Torah: i chuqqim e i mishpatim. Da secoli identifichiamo nei chuqqim i precetti apparentemente privi di una motivazione comprensibile e nei mishpatim quelli che la mente umana si sarebbe data autonomamente anche se non fossero stati scritti nella Torah. Oltre mille anni fa R. Sa’adyah Gaon parlava di precetti «rivelazionali» (mitzwot shim’iyot) accanto a quelli cosiddetti razionali (mitzwot sikhliyot). Ma cosa sono le

'edot, che nel nostro testo vengono addirittura introdotte per prime, a volerne sottolineare l'importanza?

Immaginiamo che la tavola del Seder sia l'aula di un tribunale. Chi viene processato? Il Faraone, tutto il popolo egiziano per le sofferenze che ci hanno inflitto? Forse è meglio dire che assistiamo, almeno sul piano giuridico, alla disfatta del Male e dei suoi fautori. Quali sono i protagonisti di qualsiasi processo? Anzitutto il choq (singolare di chuqqim), ovvero la Legge. Rispetto all'attività dei giudici la legge è predeterminata: non può e non viene messa in discussione nel dibattito. Choq deriva dalla radice ch.q.q., «sculpire nella pietra» senza poter modificare. La legge rappresenta il fondamento del giudizio stesso. Se il choq è il punto di partenza, il mishpat (singolare di mishpatim) rappresenta l'arrivo. Questa parola deriva dalla radice sh.f.t. che significa propriamente «giudicare». Etimologicamente mishpat allude alla "sentenza" dei giudici, con cui il processo si conclude. La sentenza rappresenta l'applicazione della Legge, di per sé immutabile, al caso in oggetto che, essendo legato alla realtà concreta, è mutevole.

Come si giunge dalla legge (choq) alla sentenza (mishpat)? Presentando le 'edot: le prove, ovvero le testimonianze. Senza di queste nessun processo può essere celebrato. Che caratteristiche devono avere? Anzitutto quelle dell'eloquenza. «Per bocca di due testimoni...» (Devarim 17, 10; 19, 15): essi devono saper parlare. Una testimonianza scritta non è accolta (Rashì ad loc.). Al Seder la parola è protagonista. Peh sach: "bocca che parla"! È però vero che i testimoni devono aver visto il crimine di cui riferiscono: non è sufficiente che ne abbiano sentito parlare da altri ('ed mi-ppi 'ed: Mishnah Sanhedrin 3, 6). Ecco che l'aspetto visivo è determinante

rispetto a ciò di cui si parla. Quanti devono essere? Il versetto dice per esteso: «Per bocca di due testimoni o per bocca di tre testimoni ogni causa sarà convalidata». Solo se la testimonianza è riportata in modo coincidente da almeno due persone può essere accettata. Meglio ancora se da tre. «Se la testimonianza di due persone è già valida, perché il versetto spende ulteriori parole per ribadire che essa è valida anche se fornita da tre? Come due formano un'unica testimonianza e se uno viene squalificato essa è respinta, così anche tre formano un'unica testimonianza e se uno viene squalificato non bastano più gli altri due a convalidarla comunque» (Rashì e Siftè Chakhamim ad v.; Mishnah Makkot 1, 7). Ulteriore questione: fino a che punto le varie deposizioni devono coincidere? La Halakhah distingue fra le *chaqiroth* (lett. "indagini" vere e proprie), domande sul tempo e il luogo del delitto che sono fondamentali e le *bediqot* (lett. "verifiche") che possono riguardare dettagli marginali, non necessariamente vincolanti (Mishnah Sanhedrin 5, 1-2).

Anche al Seder si richiede almeno a priori la presenza di tre testimoni. Tutti concordano sulla data, persino sull'ora e il luogo del fatto: mezzanotte del 14 nissan 2448 dalla Creazione, in Egitto. Sui dettagli, ognuno aggiunge qualcosa. In ordine crescente di importanza, il primo testimonia dell'esistenza delle sofferenze. È il Maror, l'erba amara. La sua evidenza ci dice che gli Egiziani «hanno amareggiato la vita dei nostri Padri con duro lavoro» (Shemot 1, 14). Il secondo testimone con la sua visibilità aggiunge qualcosa in più: attesta che la nostra sofferenza è stata tale da provocare in noi determinazione a lasciare l'Egitto anche a costo di rinunciare alle più comuni comodità. È la Matzah, il pane azzimo che i nostri Padri mangiarono senza attendere la lievitazione degli impasti pur di cogliere l'"attimo fuggente"

della liberazione. Il terzo testimone è il più convincente e decide la sentenza finale. Davanti ai giudici esso dichiara che noi Ebrei eravamo pronti anche a sfidare il Male direttamente: abbiamo macellato gli agnelli oggetto del culto degli Egiziani davanti ai loro occhi e ne abbiamo cosperso il sangue sulle nostre porte, segno di abnegazione assoluta, fino all'effusione del nostro stesso sangue se fossimo stati costretti a combattere (cfr. Shemot Rabbà 16, 3). È il Pessach, il sacrificio pasquale. Quest'ultimo testimone, data l'estrema delicatezza del suo messaggio, non è presente in ogni epoca ma la sua assenza, ancorché sentita, non costituisce problema: abbiamo studiato che gli altri due testimoni sono sufficienti affinché il processo si concluda a nostro favore.

Resta ancora da comprendere chi sia il figlio sapiente (ben chakham) che ha il compito di istruire questo processo. Sulle orme del Midrash non ci accontentiamo di immaginare una figura astratta. Vogliamo un exemplum vivente, tratto dai grandi personaggi del Tanakh cui poterci ispirare. Possiamo dargli un'identità? «Spiegano i nostri Maestri che per il merito della giustizia (mishpat) e dell'equità esercitate da David... è sorto suo figlio (benò, Shelomoh) dopo di lui, amico di H., che amava procedere secondo le leggi (chuqqot) di David suo padre. Domandò a H. un cuore che sapesse capire e ascoltare per poter giudicare (lishpot) il suo popolo, distinguere fra Bene e Male. Piacque a D. il fatto che avesse domandato questo e gli diede un cuore sapiente (chakham) e intelligente, come non era mai esistito prima e non sarebbe più sorto in seguito. Tutto Israel lo rispettò, poiché videro che la sapienza (chokhmah) di H. era in cuor suo nell'esercitare la giustizia (mishpat)...» (Tur, Choshen Mishpat, 1; cfr. 1Melakhim 3, 9 segg.).

L'augurio è che “come ai tempi in cui uscisti dalla terra d’Egitto, gli mostrerò meraviglie (a Israel). I popoli vedranno e resteranno delusi da tutta la loro forza, si metteranno la mano sulla bocca e le loro orecchie assorderanno” (Mikhah 7, 15 segg.). Che il Bene trionfi sempre sul Male dove, come e quando. «L’anno prossimo a Yerushalaim» in pace.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Alberto Moshè Somekh



Yom Ha'atzmaùt - Un senso al lunario ebraico

“Sei mesi nell’olio di mirra e sei mesi nei profumi” (Ester 2, 12). La festa di Pèsach è l’occasione per concentrarsi sul Calendalunario ebraico e cercare di capire qual è il significato delle molte feste che costellano l’anno ebraico e qual è il rapporto tra loro. Per fare quest’analisi scegliamo come spunto un passo del Cantico dei cantici che leggiamo sia di Shabbat che di Pèsach e che descrive il processo cui erano sottoposte le donne prima di essere presentate al Re Assuero per essere scelte, metafora del processo che deve fare l’uomo per presentarsi al Signore.

L’esperienza umana è contrassegnata dal dualismo (bene e male ecc): secondo i Maestri, questa situazione viene messa in evidenza dalla lettera Beth con cui inizia la Bibbia. La Beth ha valore numerico pari a due e rappresenta il mondo reale in cui l’uomo vive. La tensione verso l’Unità è uno degli elementi che caratterizza l’ebraismo: pur prendendo atto del fatto che

l'uomo non può vivere al di fuori della realtà duale, in che modo la Torà cerca di risolvere questa contrapposizione?

La vita dell'uomo e il calendario che ne scandisce il tempo sono piene di dicotomie: l'ebraismo cerca di affrontarle e di risolverle in qualche modo. Ecco alcuni problemi la cui soluzione potrebbe chiarire qual è la struttura intima del tempo ebraico.

a) Nel sistema della divisione dei tempi, vi sono anni di 12 mesi e di 13 mesi (embolismici).

b) Le tre feste del pellegrinaggio hanno un chiaro significato nazionale e un valore universale e ci si chiede:

- In che relazione si pongono tra loro le feste dell'anno ebraico?
- È possibile individuare un'idea portante che unifica le feste?
- Che funzione ha il settimo mese – Tishri – in cui sono concentrate ben quattro feste?
- Come si pone lo Shabbath – la festa per eccellenza – rispetto alle altre feste?

E infine, che relazione esiste tra le feste stabilite dalla Torà e quelle introdotte dai Maestri? Cerchiamo qualche risposta.

Il Calendalunario ebraico è caratterizzato dal fatto che tiene conto sia del ciclo solare che di quello lunare. Il primo è caratterizzato dalle stagioni, in corrispondenza delle quali dovrebbero esserci quattro feste (e non solo i tre pellegrinaggi). Shemini 'azeret (Simchà torà) che chiude la festa di Sukkot ed è una festa a sé stante, è la quarta festa: con essa ha inizio la stagione delle piogge e proprio per questo il pellegrinaggio diventa impossibile. Il calendario civile

(solare) anche se è basato sui mesi, in realtà non ha nessuna relazione con il ciclo lunare: invece, dovrebbe essere diviso in quattro “periodi” in cui equinozi e solstizi rappresentano dei giorni segnalati che separano le quattro stagioni.

L'anno basato sul ciclo lunare è caratterizzato dalla divisione in mesi e, per l'ebreo, nel ciclo sono fondamentali il primo e il settimo mese, in cui sono segnalati:

- il giorno della luna nuova:
- il 10° dedicato alla preparazione alla festa
- il 15° del mese, giorno di luna piena:

Non ci sarebbe alcun bisogno di ricorrere al ciclo solare, se la Torà non stabilisse che la festa di Pèsach debba cadere in primavera: infatti troviamo scritto: Shamòr, Osserva – conserva il mese della primavera (Aviv) e farai Pèsach al Signore tuo Dio poiché nel mese della primavera il Signore tuo Dio ti fece uscire dall'Egitto di notte, (Deut. 16, 1): ecco perché il calendario ebraico deve tener conto delle stagioni.

Ricordiamo che il sistema di conteggio del tempo non è basato sul sistema delle decine, ma su quello delle dozzine secondo il sistema sessagesimale babilonese: l'ora è composta da sessanta minuti e l'anno è suddiviso in due semestri.

L'anno lunare è composto da 354 giorni (29, giorni e mezzo per 12), mentre l'anno solare è composto da 365/366 giorni, con una differenza di 11/12 giorni: ecco perché ogni tre anni il calendario lunare ha un ritardo di circa 30 giorni, e per mantenere il collegamento con le stagioni bisogna aggiungere un 13° mese al Calendalunario. L'anno di 13 mesi si chiama me'ubbèret, embolismico. Nel ciclo di 19 anni sono

embolismici il 3°, il 6°, l'8°, l'11°, il 14°, il 17° e il 19°. Il mese aggiunto è di 30 giorni e si chiama Adàr sheni, cioè secondo Adàr, e viene inserito prima del mese di Nissan, il mese in cui cade Pèsach che deve appunto cadere in primavera.

Anticamente il Capo-mese aveva una particolare importanza e viene spesso citato nella Bibbia assieme al Sabato. Dato che il mese lunare è di 29 giorni e mezzo, il 30° giorno successivo alla luna nuova precedente doveva comunque essere dichiarato Capo-mese. Tuttavia, per dichiarare Capo-mese una giornata, era necessario che venissero dei testimoni che dichiaravano di avere osservato la Luna Nuova. Dato che non sempre si presentavano dei testimoni al Sinedrio di Gerusalemme, il 30° giorno dall'inizio del mese precedente veniva comunque considerato Capo-mese: se i testimoni arrivavano in tempo, il Capo-mese era di un solo giorno, altrimenti veniva considerato Capo-mese anche il giorno successivo (come dire il 31° che era il 1° del mese successivo). Ecco perché i mesi ebraici sono alternativamente di 29 giorni e di 30 giorni e sono considerati giorni di Capo-mese anche il 30° di ogni mese.

Tuttavia gli anni lunari possono essere di 353, 354, 355 giorni: questa differenza ha lo scopo di evitare che la festa di Kippur cada di venerdì o domenica, e la festa di Hoshanà rabbà (settimo giorno di Sukkòt) cada di sabato, giornata in cui non si potrebbero fare le cerimonie previste dalla tradizione. Ecco spiegato perché gli anni del Calendario lunare ebraico possono essere "Anni normali" di 12 mesi con 353, 354, 355 giorni, e "Anni embolismici" di 13 mesi sono di 383, 384, 385 giorni.

Qual è l'idea portante che si vuole realizzare attraverso l'anno luni-solare? Per rispondere a questa domanda osserviamo innanzi tutto che possiamo dividere i dodici mesi dell'anno

ebraico in due semestri: il primo è dedicato alla costruzione dell'identità particolare e nazionale; il secondo a dare una sostanza universale a questa identità, per tornare poi a ribadire nell'ultimo giorno delle feste, a Shemini 'Atzeret, l'importanza del ruolo di Israele all'interno della Società delle Nazioni. Al rapporto speciale che esiste, attraverso la Torà, tra popolo ebraico e Hashem è dedicato l'ultimo giorno delle feste del periodo "universale": la vocazione universale di Israele si esprime attraverso la sua specificità, e cioè la Torà.

Il primo semestre è dedicato a raggiungere e rafforzare la propria identità nazionale. Il Capo Mese [Nissàn] del primo mese ricorda la creazione del popolo ebraico, mentre il primo giorno del settimo mese [Tishri] ricorda la creazione dell'uomo e quindi dell'umanità. La libertà deve essere raggiunta sia in senso fisico mediante il raggiungimento della liberazione (Pèsach), sia in senso spirituale (Shavuot, dono della Torà): per Israele la libertà viene raggiunta con Pèsach, e per Israele e per l'uomo - la cui creazione è ricordata il giorno di Rosh HaShanà - la vera libertà si raggiunge solo con la liberazione dal bisogno, rappresentata da Sukkot, la festa del raccolto.

Raggiunta anche la libertà dal bisogno, si corre il rischio di dimenticare che funzione fondamentale di Israele è quella di dedicarsi allo studio e all'osservanza della Torà, ecco perché Shemini 'Atzeret torna a ricordarci qual è il fine ultimo della vita dell'uomo. Libertà fisica, libertà spirituale, libertà economica sono strumento e non fine. Il fine è la Torà: "Non vi è persona libera se non chi si occupa della Torà".

La Torà scritta e la tradizione orale segnalano le seguenti date:

Primo semestre "identità nazionale" (aspetto materiale: l'olio di mirra)		Secondo semestre "identità universale"(aspetto spirituale: i profumi)	
1 -1° mese	Creazione del popolo ebraico Inizio della sua storia	1/7° mese	Creazione dell'uomo Inizio della sua storia
10-1° mese	scelta del capretto per il sacrificio pasquale	10/7° mese	Kippur, sacrificio del capro espiatorio purificazione per Sukkot
15-1° mese	Pesach: liberazione fisica dalla schiavitù egiziana	15/7° mese	Sukkot: festa del raccolto, liberazione dell'uomo dal bisogno
<i>Quarantanove giorni dell'omer</i>		<i>Quarantanove giorni dell'omer (virtuali)(*)</i>	
6/3° mese	Shavuot, Dono della Torà Liberazione spirituale	6/9° mese (anticipato al 22/7°)	Shemini Azeret. Gioia della Torà. Ritorno all'intimità nazionale

(*) Secondo i Maestri, nella stagione delle piogge sarebbe stato difficile per gli ebrei recarsi a Gerusalemme. Pertanto la festa di Shemini 'Atzèret (simchat torà – che avrebbe dovuto cadere 49 giorni dopo il primo giorno di Sukkot) è stata anticipata e cade a ridosso di Sukkot, al fine di facilitare il pellegrinaggio: i 49 giorni sono concentrati nei sei giorni di Sukkot, 16-21 di Tishri. La festa con cui si conclude il secondo trimestre ricopre lo stesso ruolo che ha Shavuot, la festa parallela, nel primo semestre.

La Torà dà libertà e verrà incisa (Haruth, Heruth libertà) nel cuore come i comandamenti sulle tavole.

Accanto alla libertà donata da Dio all'uomo è necessaria anche la libertà che l'uomo conquista dedicandola a Dio. Questo si esprime attraverso tre stadi: tre feste stabilite da Hashem e tre feste stabilite dall'uomo. La libertà si conquista andando in pellegrinaggio a Gerusalemme, con un messaggio

Ciliegina sulla Torà

che viene dall'alto verso il basso (It'arutà dile'ela) come segue:

1. Pesach libertà dalla schiavitù fisica;
2. Shavuot libertà spirituale;
3. Sukkot libertà dal bisogno.

Ma questa libertà ha bisogno di essere consolidata con un impegno che deve venire dal basso verso l'alto (It'arutà dilata) e questo viene rappresentato dalle tre feste stabilite da Israel e cioè:

1. Purim, la liberazione del corpo operata da Ester e Mordechai;
2. Hannukkà, la liberazione dello spirito con la riconsacrazione del tempio profanato dagli ellenisti;
3. Yom 'Atzmaut, giorno dell'autonomia/indipendenza, rappresenta la raggiunta autonomia nella propria terra, è il giorno di indipendenza nella terra di Israele.

Ma qual è il simbolo di questa idea che sottende tutto l'anno ebraico? È il Maghen David, lo scudo da di David, composto da due triangoli equilateri che si incrociano. Uno ha un angolo rivolto dall'alto in basso e l'altro dal basso verso l'alto. A ogni festa della Torà, si contrappone e la completa una festa stabilita dall'uomo. Hashem ha messo a disposizione dell'uomo la mirra e l'uomo la completa inondandola con il suo profumo.

Autori, fonti ed approfondimenti

Rav Scialom (Mino) Bahbout



Shavu'òt - La novità di Rut

Il principio guida appreso dal percorso di Rut pone al centro il confronto dinamico con la vita, e non solo l'isolamento o la da essa. Infatti, la Torà stessa è il fondamento della vita e illumina la vita nella sua forma naturale, ordinata secondo la volontà divina.

La figura di Rut, una delle straordinarie madri del popolo ebraico, racchiude in sé molti elementi di fede. Numerosi principi del servizio a D-o sono stati appresi da Rut, la quale non a caso meritò di essere l'inizio della dinastia reale della Casa di Davide. Questo fatto è tutt'altro che scontato, considerando le sue origini biologiche: Rut proveniva dal popolo moabita. Moàv è sia il figlio che il nipote di Lot, nato dall'unione incestuosa tra lui e le sue figlie, com'è scritto: "Le figlie di Lot fecero bere vino al padre quella notte, e la primogenita andò a giacere con il padre senza che egli lo sapesse né durante il giacere né durante il risveglio. Entrambe le figlie di Lot rimasero incinte del padre. La primogenita partorì un figlio e lo chiamò Moàv: egli è il padre dei Moabiti fino ad oggi" (Gen. 19:33-37). Apparentemente, è incomprendibile come possa essere che la radice della regalità di Israele derivi da un peccato così grave come l'incesto. Inoltre, i Moabiti furono i primi a opporsi e a ostacolare Israele durante l'uscita dall'Egitto, come descritto nella Parashà di Balàk. Balàk non solo convocò Bil'am per maledire Israele, ma fu anche l'ideatore di uno dei peccati più gravi commessi dagli Israeliti durante i loro vagabondaggi nel deserto del Sinai: il peccato di Shittim, in cui le figlie di Moàv indussero gli Israeliti a peccare sessualmente e religiosamente. I nostri saggi aumentarono l'assurdità di questa situazione, affermando nel Talmùd (Sotà 47a) che Rut

era la nipote di Balàk: "Disse Rabbi Yossi ben Chuni: Rut era la figlia di Eglòn, figlio di Balàk."

La risposta a queste apparenti contraddizioni può essere trovata nell'analisi della personalità di Rut, che, pur appartenendo esteriormente al popolo moabita, apparteneva interiormente alla santità di Israele. Questo emerge in due descrizioni dei saggi nel Midràsh su Rut. La prima descrizione si riferisce alla bellezza di Rut, tanto che Boaz, il capo del Sinedrio, dovette sforzarsi per resisterle. Il Midràsh narra: "Rabbi Yehudà disse: tutta quella notte il suo istinto lo incitava, dicendo: 'Tu sei libero e cerchi una moglie, lei è libera e cerca un marito. Alzati e prendila come tua moglie!' Ma Boaz giurò al suo istinto e disse: 'Per la vita di D., non la toccherò'" (Rut Rabbà 6:4). In un altro passo, i saggi parlano di altre qualità fisiche di Rut: "È evidente che la benedizione dimorava nel grembo di questa donna giusta" (Rut Rabbà 5:6).

Questi Midrashim descrivono Rut come portatrice di una benedizione di vita materiale dal campo di Moab, come afferma un altro Midràsh: "Come una rosa tra le spine - come il profumo della rosa che emerge tra le spine e diffonde un buon odore, così Rut emerse come una rosa tra i semi delle nazioni" (Midràsh Zòhar Chadàsh, Rut 96). Questi insegnamenti sottolineano che Rut era capace di trarre il bene dal male o, più precisamente, di elevare il male alla sua radice divina, purificandolo attraverso uno sguardo profondo e santo.

Anche Boaz adottò un approccio simile di fronte alla corruzione del suo tempo. Sebbene fosse noto che la sua generazione fosse immersa nella depravazione, egli non impose regolamenti che proibissero completamente la vita materiale, ma sottolineò l'obbligo di vivere una vita materiale

con purezza e rettitudine. "Boaz e il suo tribunale stabilirono che si salutasse nel nome di Dio", cioè di portare il nome divino nella vita quotidiana.

La capacità di Rut di santificare il materiale come base per la regalità della Casa di Davide trova radici nei tempi di Abramo, come indicato nel Talmud: "Disse D-o ad Abramo: due grandi benedizioni usciranno da te, Rut la Moabita e Na'amà l'Ammonita" (Yevamòt 63b).

Questa prospettiva di Rut, che santifica la materialità attraverso la santità, si rivela essenziale per affrontare le sfide della vita nel nostro tempo.

Il Midràsh nei Tikkunei Zohar dice: "Molti pii e rigorosi si radunarono per combattere il serpente primordiale, ma nessuno riuscì a sconfiggerlo." La battaglia contro l'istinto malvagio non può essere condotta esclusivamente con il rigore e l'ascetismo. Solo un approccio che unisce restrizioni e santificazione dei piaceri può portare alla vittoria.

La Torà non è solo una legge spirituale, ma una via per illuminare la vita in tutte le sue parti, rivelando l'armonia tra materia e spirito. Shavuòt, festa del Dono della Torà, celebra questa unità fondamentale.



Autori, fonti ed approfondimenti

רב ברוך אפרתי: חידושה של רות

Pubblicato in occasione del Bat Mitzv`a di Elian`a bat Naomi Michaela

“Mazal tov amore mio, sii sana e felice, e vivi sempre la tua vita al massimo!” (Mamma Miky)

“Continua ad essere come sei, altruista ed empatica, curiosa ed inventiva, amante della pace che persegui avvicinando te stessa e gli altri alla Tor`a.” (Pap`a)

“Come ci auguravano i miei genitori, auguro anche a te di trovare nella tua tasca ci`o che ti serve in quel momento.” (Nonna Mirna)

“Ti auguro di avere una vita piena di felicit`a, salute e prosperit`a.” (Nonno Bebo)

“Ti auguro ogni bene e grazie all'amore e al rispetto nel quale sei cresciuta nella tua dolce famiglia ti sar`a pi`u facile di arrivare alle mete.” (Perla Barki in Schneider)

“Un grande Mazal Tov in occasione della tua Bat Mitzv`a che `e un momento cos`i trascendente per ogni giovane femmina che si assume la responsabilit`a del proprio destino dentro 'Am Israel.” (Patricia Vaturi in Neiman)

“Nessun sacrificio mi sia grave per l'osservanza dei Tuoi precetti e mai alcuna tentazione possa indurmi a dimenticare la Tua parola e l'insegnamento dei Profeti e dei Maestri d'Israele...” (dalla preghiera secondo il rito della Comunit`a ebraica di Roma)

“Ho un passato e, se un passato pu`o ordinare qualcosa a qualcuno, questo passato lo sta facendo con me. Essere ebreo significa scrivere il prossimo capitolo.” (Rav Jonathan Sacks)

“Abbi fede e sarai la consolazione dei tuoi parenti, l'orgoglio della tua nazione, poich`e con essa e per essa crescerai virtuosa e buona.” (Giuseppina Artom Levi)