

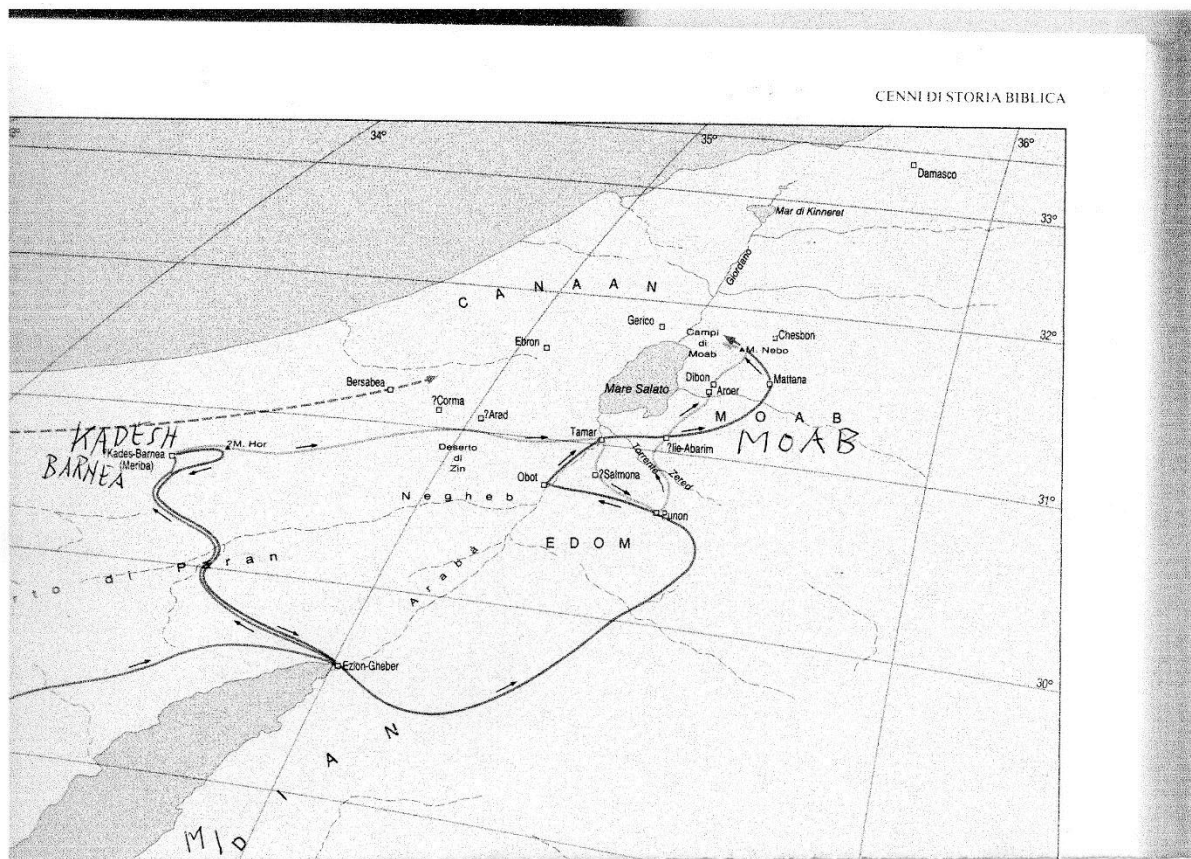
BALAC

וַיִּרְא בָלָק בֶּן צִפּוֹר אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאֶמְרֵי

Vairè Balak ben Zippor et kol asher asà Israel laEmori

Vide Balac, figlio di zippor tutto ciò che Israele aveva fatto all'emoreo
 cioè ad una popolazione emorea, su cui regnava il sovrano Sihon,

passando con la forza sul suo territorio e sostandovi, in una tappa del percorso verso Erez Israel. Poi i figli di Israele batterono Og, il re di Bashan, che era uscito in battaglia per sbarrare loro la via. Il salmo 136, che si canta nel sèder di Pesah, con la lode al Signore per le vittorie di Israele alla conclusione dell'esodo: «Le makkè melakhim ghedolim ki le olam hasdò – lajहारog melakhim adirim ki leolam hasdò – Le Sihon melekh haemori ki leolam hasdò – U le Og melekh ha Bashan ki leolam hasdò – Ve natan arzam lenahalah ki leolam hasdò». «Date lodi a Colui che colpì grandi re, perché eterna è la sua bontà, a Colui che uccise re potenti, perché eterna è la sua bontà, (eliminò) Sichon re emoreo, ché eterna è la sua bontà, Og re del Bashan, ché eterna è la sua bontà, e diede le loro terre in possesso (a Israele suo servo), ché eterna è la sua bontà».



Balac, re di Moab, nella attuale Giordania, lo vide, nel senso che ne ebbe notizia, data la vicinanza di quei territori invasi, e ben presto lo vide direttamente, perché il popolo ebraico si accampò nella pianura sottostante. Dopo le sconfitte dei vicini sovrani Sihon e Og, il re Balac dispera di poter sbarrare la strada col suo esercito al popolo di Mosè, e pensa di fermarlo, con un' arma *non convenzionale*, trasferendo la sfida sul piano magico-religioso, per rovesciare il favore divino, di cui godono gli ebrei, in una loro maledizione e conseguente disfatta. Balac decide di ricorrere ai poteri magico-profetici di Bilam (nelle traduzioni italiane della Bibbia chiamato anche Balaam), un famoso personaggio, dotato di capacità tra magiche e profetiche, residente a Pethor, sulla sponda occidentale dell'Eufrate, nel paese della sua stessa gente (*erez bené ammò*), il che significherebbe che Balac era originario lui stesso di lì, ma certi studiosi ritengono che si debba correggere la parola *ammò* in *amav*, nome di un paese che compare in una iscrizione egizia. Balac si consulta con i vicini meridionali di Midian, affinché si rendano conto del comune pericolo e concorrano all'ambasceria da mandare, con congrui doni, presso Bilam, per invitarlo a venire e maledire gli ebrei. Probabilmente il regno di Moab era sotto l'influenza midianita, da cui in parte dipendeva, sicché in questo caso lo faceva non solamente per avere l'aiuto dei midianiti ma anche per riguardo. I midianiti erano il popolo di Itrò e di Hovav, suocero e cognato di Mosè, ma non tutti condividevano il loro elitario rapporto con Mosè e il suo popolo. Ora possono anch'essi paventare l'avanzata ebraica, e dunque danno ascolto al vicino Balac, che li ammonisce del pericolo, dicendo: «Adesso divorerà la moltitudine tutti i nostri dintorni come il bue divora l'erba del campo»

עָתָה יִלְחֹכוּ הַקָּהָל אֶת כָּל סְבִיבֹתֵינוּ
כְּלַחֵךְ הַשּׁוֹר אֶת יֶרֶק הַשָּׂדֶה

Attà (con la 'ain' iniziale, da non confondere con Attà con la alef, che vuol dire *tu*)

Hahakhù (*lahakh* vuol dire *brucare* e quindi *mangiare divorare*) hakkahal et kol sevivotenu

Kilhokh hashor et ierek hasadè

Balac vede dall'alto la moltitudine degli ebrei accampata nella pianura sottostante, minacciosa per il suo regno: *kahal* vuol dire *moltitudine*, *folla*, *collettività*; dello stesso etimo è *keillà*, la *comunità*. Una moltitudine capace di riempire uno spazio pianeggiante riesce impressionante per chi ne tema l'invasione. Il numero complessivo può non essere stato dell'ordine dei 600.000 con il calcolo dei soli uomini censiti da Mosè. Già lo abbiamo considerato, parlando del censimento, ma il numero era sempre ingente. Il popolo ebraico era numeroso.

Dunque Balac, re di Moab, d'accordo con gli anziani di Midian, invia una ambasceria al profeta e mago Bilam, con ricchi donativi e per di più ingredienti di incantesimo (*kesamim*), che riforniscono la sua provvista. Nel messaggio precisa che gli ebrei erano usciti dall'Egitto, gli dice che il loro esercito è più forte del suo e li potrà battere o scacciare solo se egli li avrà maledetti con l'efficacia dei suoi vaticini: «poiché so che chi tu benedici sarà benedetto e chi tu maledici sarà maledetto»

כִּי יִדְעֵתִי אֵת אֲשֶׁר תְּבָרֵךְ מִבְּרַךְ וְאֲשֶׁר תְּאָר יוֹאֵר

Ki iadati et asher tevarekh mevorakh vaasher taor iuar

E' il calco, in bocca ad un re straniero, che attribuisce la facoltà ad un profeta straniero, della garanzia data dal Signore Iddio ad Abramo, all'inizio della storia ebraica, in Genesi 12, 3, dove peraltro il Signore riserva e limita la maledizione a chi maledirà Abramo e la sua progenie, cioè non maledirà se non per contrappasso ed anzi comprende la benedizione di tutte le genti nella benedizione data ad Abramo:

וְאֲבָרְכָהּ מִבְּרָכָיִךְ וּמִקְלָלֶיךָ אָאֹר
וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה

Vaevarekhà mevarkhekha umekallelekha aor

Venivrekhù vekhà kol mishpehot haadamà

Benedirò chi ti benedice, maledirò chi ti maledice

E saranno benedette in te tutte le famiglie della terra

Il Signore, fedele a quella promessa lontana, guarda dall'alto e controlla la vicenda. Quando gli inviati giungono da Bilam recandogli la richiesta di Balac, Bilam li invita a pernottare sul luogo e si riserva di dare la risposta in base a ciò che Dio, indicato nel testo col sacro tetragramma, gli dirà o gli ispirerà. Immediatamente di seguito, nel sintetico racconto, Dio, indicato col nome Elohim, si rivolge a Bilam, in forma interrogativa, chiedendogli, con tono indagante, chi siano i visitatori venuti a trovarlo e facendogli quindi capire di esser vigilato: «Chi sono questi uomini presso di te?» La risposta di Bilam è innocentemente esplicita: «Balac, figlio di Zippor, re di Moav, manda a dirmi: ecco un popolo, uscito dall'Egitto, ricopre la faccia del paese. Ora vieni a maledirmelo, forse potrò fargli guerra e cacciarlo». Dio, indicato di nuovo

col nome Elohim, glielo vieta, dicendogli di non andare a maledire quel popolo, semplicemente perché è *benedetto*. Bilam si regola di conseguenza, dicendo, il mattino seguente, agli ospiti che se ne possono andare, perché Dio, indicato di nuovo col tetragramma, ha rifiutato di lasciarlo partire con loro.

Ebbene, l'alternarsi dei nomi di Dio, JHVH e ELOHIM, pone una questione di interpretazione biblica. La teoria designata come *documentaria* sostiene che al testo del Pentateuco hanno concorso diversi autori o *documenti*, tra i quali vi è uno, designato J, che usa il nome rivelato dal Signore Dio a Mosè e uno, designato E, che usa il nome Elohim. In questo caso, i due autori si confrontano gomito a gomito. Il semitista e biblista Umberto Moshè David Cassuto ha invece sostenuto la composizione unitaria, in cui tuttavia sono confluite diverse tradizioni e narrazioni precedenti. Egli spiega il nome Elohim, di radice comune ad una vasta area semitica, con una nozione cosmica, universale, diffusiva della divinità, ed il nome JHVH con una nozione più specifica, riservata, di profondo legame, quale Dio *personale*, con la fede e la civiltà ebraica. In questa visuale, Dio lo si può chiamare in un modo o nell'altro, e vi sono ancora altri modi, a seconda di come si formuli la scelta nel singolo caso da una o dall'altra angolazione. Il narratore biblico, dal momento che Dio si sta rivolgendo a un personaggio fuori del patto con Israele, lo chiama Elohim in qualità di Dio universale, il Dio di tutte le genti. Ma Bilam, da veggente e profeta, quando gli si chiede di andare a pronunciare delle formule di maledizione contro il popolo ebraico, rammenta ed avverte lo speciale rapporto di Dio con il popolo ebraico, che è impresso nel nome specifico JHVH. Tiene tanto conto di questo rapporto privilegiato che adopera il nome, magari non pronunciandolo, ma alludendovi con l'appellativo Adonai, come noi facciamo, e subito risponde con riserva alla richiesta di Balac, adducendo sinceramente di attendere l'istruzione di Adonai. Il narratore biblico non si sente, nell'attesa dello sviluppo dei fatti, di riferirsi a Dio col nome riservato e specifico quando si rivolge a uno ambiguo straniero, e preferisce adoperare il nome Elohim, che è di tutto rispetto ma di minore pregnanza affettiva.

I visitatori se ne vanno, riferiscono a Balac il diniego di Bilam, ma Balac non si dà per vinto e dà l'incarico dell'ambasceria a personaggi più numerosi ed altolocati, che si presentano a Bilam, per chiedergli di andare dal re di Moab, a maledire il popolo ebraico che lo invade. Bilam è in imbarazzo e dà una risposta in due moduli. Il primo modulo è perentorio nel rifiuto per obbedienza a Dio, con duplice e sentita aderenza al Signore, indicato con i due nomi, JHVH e Elohim, volto in possessivo affettivo di prima persona (*Elohai*): «Se anche Balac mi desse la

sua casa piena d'argento e d'oro, non potrò trasgredire l'ordine del Signore Dio mio, e fare cosa piccola o grande». Il secondo modulo, o seconda parte della risposta, è invece interlocutorio e possibilista, in sorprendente ed un poco umoristico contrasto con la prima parte: «Ora rimanete qui, anche voi stanotte e saprò ciò che il Signore continuerà a dirmi». In fondo, la sua speranza è che Dio gli conceda di andare, perché è gratificato nell'esercizio delle sue doti e nell'importante prestazione magico - profetica.

Dio segue dall'alto l'andamento dei fatti. Potrebbe fermarsi al pronunciato divieto o attendere di essere consultato da Bilam. Invece sta, per così dire, al gioco, capendo che è bene inserirsi nella dinamica delle relazioni umane; e passa dal proibire la maledizione all'idea di farlo andare per suscitare in lui la benedizione, consentendo ma nel contempo pungolando il viaggio di Bilam per cambiarne lo scopo. Il Signore, dunque, non si fa attendere. Appare nella notte a Bilam, dicendogli di andare pure con quei visitatori, ma di dire e fare, quando sarà giunto a destinazione, quel che Lui gli ispirerà: «Se questi uomini sono venuti a invitarti, alzati, va' pure con loro, però dovrai fare solo la cosa (davar) che io ti dirò».

אִם לְקַרְא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם
וְאֵךְ אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ תַעֲשֶׂה

Im likrò lekhà bau haanashim, kum lekh ittam
Veakh et haddavar asher edabber elekha taasè

Notiamo il *farai* (taasè) invece di *dirai*. Appositamente, in corrispondenza a *farai*, lascio, nella traduzione della frase, il termine ebraico *davar*, che significa insieme *parola* e *cosa*, cioè espressione in nesso con il referente oggettivo, la sostanza. Il referente oggettivo, lo vedremo, è l'innalzamento di Israele, che viene sottratto a bersagli di maledizione per un gran disegno nel suo futuro.

Il Signore lascia andare Bilam nel viaggio. Gli ha detto di dire ciò che Lui gli ispirerà. Ma non si fida troppo, perché gli starà accanto Balac, nemico degli ebrei, e perché sonda in Bilam un desiderio di compiacere il potente ospite, meritando la ricca mercede che gli viene data per quel servizio. Il Signore pensa bene di aggiungere all'ordine un elemento di timore, intralciando il viaggio con l'apparizione di un angelo, e a questo punto la *parashà* ci offre un suggestivo intermezzo di affabulazione con l'episodio dell'asina, cavalcata, come veicolo, da Bilam. E' l'asina, resistente viaggiatrice, con la soma dell'uomo, intimorita dall'angelo e maltrattata dal

padrone. L'asina, esempio della sottomissione e della pazienza degli animali. La incalza un angelo con la spada sguainata che le sbarra la strada. Non è la prima volta che gli angeli sono adibiti ad un compito di guardia, se ricordate i cherubini posti a custodire l'albero della vita (Genesi 3, 24). Bilam, trasportato dall'asina, non vede l'angelo, mentre l'asina, che muove passo dopo passo e guarda dove mette i piedi, lo vede e ne ha spavento. Nemmeno due servi di Bilam, che seguono, per quanto pare, a piedi, vedono l'angelo. Se si tratta solo di una visione, che scaturisce da un sentore di misteriosa difficoltà nel cammino, comunque è l'asina ad averla, dotata di una capacità percettiva, che Bilam e i servi non possiedono. Nel passaggio di un sentiero tra le vigne, l'asina è messa allo stretto dall'apparizione bloccante dell'angelo. E' addossata a un muro, si ferma, si accovaccia, sotto il peso di Bilam, il cui piede è stretto tra il peso dell'asina e il muro, sicché si arrabbia e la bastona. L'asina allora parla, rivolgendosi teneramente al padrone nel lamento per essere battuta: «Che cosa ti ho fatto che mi hai percosso già tre volte? Non sono io la tua asina sulla quale hai cavalcato da sempre fino ad oggi?». Come fa un'asina a parlare? Il testo ci dice che il Signore le ha aperto la bocca, e una esegesi intesa a conciliare i prodigi con l'ordine normale della natura spiega che la facoltà vocale dell'asina di Bilam è una delle dieci eccezioni previste fin dalla creazione del mondo. In matura critica, ci avvediamo che gli animali parlanti sono figure letterarie (vi è un ricco bestiario nella letteratura e favolistica mondiale), e la Bibbia, che è anche grande opera letteraria, ne offre, in questo capitolo 22 dei *Numeri*, un avvincente esempio, incastonato nella tensione del racconto, quanto l'Eterno storna la maledizione di Israele e la volge in benedizione, lungo il viaggio solitario di Bilam coi due servi, uno degli assorti, lenti, trepidanti viaggi biblici. Anche Abramo si avviò sull'asino, il modesto animale veicolo, prettamente biblico, seguito da due servi, verso il monte Moria.

Dall'uso strumentale che l'uomo fa dell'animale il racconto si solleva ad un bisogno di relazione insito nell'animale stesso, da strumento che è, in un legame affettivo: «Non sono io la tua asina sulla quale hai cavalcato, su di me (a intensificare il rapporto), da sempre (da tanto, da quando mi possiedi) fino ad oggi? Ho io mai usato di farti così?» Il termine *tua* di possesso è segnato da una domanda di affetto, la durata del possesso e dell'uso di lei asina, non venduta, non macellata, non alternata con altre cavalcature, si converte in un reclamo di fedeltà, di merito acquisito nel lungo, non sostituito, servizio. La letteratura biblica dà qui, se lo sappiamo cogliere, anche un richiamo etico agli uomini, per migliorare la condotta e i sentimenti verso gli animali. In tal senso, davvero, Dio ha voluto aprire la bocca dell'asina di Bilam quando ha

creato il mondo, come insegnamento della relazione dell'uomo tra i *viventi*, con gli altri *viventi*, venuti al mondo prima dell'uomo. Si noti la dignità posta sulla bocca dell'asina con la letteraria forma *anokhì* (invece del normale *ani*) per il pronome personale di prima persona: «Halò anokhì atonkhà?» «Non sono io (un *io* senziente e dotato di qualche pregio) la tua asina?» Si noti, inoltre, il nesso etimologico tra l'ebraico *aton* e l'italiano *asino*.

הָלוֹא אָנוּכִי אֶתְנֶךָ אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי מֵעוֹדְךָ עַד הַיּוֹם הַזֶּה

הַהִסְכֵּן הַסִּכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה

Halò anokhì atonkhà asher rakhavta alai meodekha ad aiom hazzè?

Hahasken hiskanti laasot lekhà ko?

Hahasken Hiskanti

La prima sillaba *ha* ha valore interrogativo, il verbo ripetuto per maggiore efficacia, ha radice verbale SKN, *sakan*

סכּן

Che vuol dire molte cose, a seconda delle forme verbali in cui si coniuga: essere in pericolo, essere solito, essere abituato, solere, come è in questo caso, in forma verbale ISKIN, cioè “ero solita”. “ero solita fare così?”

הַסִּכֵּין

Vi è un bel libretto di Paolo De Benedetti, dal titolo *E l'asina disse...*(edizione Qiqaiion). Svolge il tema del rapporto con gli animali sotto il profilo biblico e teologico, accostando all'asina di Bilam il racconto di un altro asino, che si trova nel trattato *Demai* del Talmud di Erez Israel. Si tratta dell'asino di rabbi Pinchas ben Yair, che, rapito dai briganti, si rifiuta di mangiare, dimagrendo a vista d'occhio, sicché lo restituiscono al padrone. Ma l'asino continua a non mangiare finché dall'orzo non viene prelevata la decima, quantunque Pinchas ben Yair pensasse che il quantitativo destinato all'uso alimentare del bestiame ne fosse esonerato. Così il rabbi impara dal suo asino la duplice lezione di affetto e di devozione ad un precetto.

Tornando all'asina di Bilam, De Benedetti conclude: «E l'asina disse. Nel nostro mondo senza tenerezza, avessimo la grazia di udire la voce dell'asina».

Bilam giunge al colle di Moab, dove Balac lo attende in gloria, preparandogli, in punti diversi dello scenario panoramico, sette altari per i sacrifici necessari al rito. Il re attende di udire scandire le maledizioni, ma la voce del profeta, ispirata dal Signore, prorompe in lodi e benedizioni:

מָה טֹבוֹ אֹהֶלְיָךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל

«Ma tovù ohalekha Yaakov, Mishkenotekha Israel» – «Quanto son belle le tue tende o Giacobbe, le tue dimore, o Israele», con quel che segue di altamente poetico e bene augurante per i tempi vicini e nel lontano orizzonte storico ed escatologico. *Ma tovù* cantiamo ogni sabato mattina. Nella estesa profezia di Bilam sembra sgorgare, compenetrato con l' obbedienza coatta al dettame divino, un fervore di vate che aderisce al suggerimento, e credo che questa spontanea aggiunta di *pathos* gli venisse dal guardare la moltitudine degli ebrei e dal conoscere, più o meno, le loro vicende e le loro speranze. Perché nel mondo antico la fama correva e c'erano i modi di informarsi per chi voleva sapere cosa succedesse nel mondo. Balac ci resta, ovviamente, molto male. Protesta con Bilam, che gli risponde di averlo avvertito, fin da prima della venuta, che avrebbe detto quel che Dio gli suggeriva. Dice tante cose il carne e il vaticinio di Bilam dalle alture di Moab sul destino e la vocazione del popolo che empie la pianura sottostante. Sofferamoci su questo punto (versetto 9 del capitolo 23 di Numeri):

«Sì, dalla cima delle rupi lo vedo e dalle colline lo ammiro. Ecco un popolo che dimorerà solitario e fra i popoli non verrà annoverato».

Ki merosh zurim erennu umighvaot ashurennu

En am levadad ishkon uvagoim lo ithashav

כִּי מֵרֹאשׁ צְרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְּבְעוֹת אֶשׁוּרְנּוּ
הוּ עַם לְבַדָּד יִשְׁכֵן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב

Dimorerà solitario e tra i popoli non verrà annoverato. Così per bocca di Bilam, ispirato dall'alto, il popolo ebraico vien definito, in una caratterizzazione profetica, che ne ha modellato una vocazione, delle sue situazioni, un certo destino. Fui invitato, parecchi anni fa, a parlare della *eccezionalità di Israele*. Rilevai che *eccezionalità* non significa necessariamente *solitudine*, ma può anche implicarla, in alternanza e in intreccio con l'esistenza e lo sviluppo di molteplici

relazioni con il resto dell'umanità. Oggi, nei commenti alla situazione politica di Israele in quanto *stato* se ne constata, da amici con preoccupazione e da avversari con un compiacimento, a riprova dei suoi errori. In realtà, Israele ci tiene ad avere rapporti con la comunità internazionale, a partire dai suoi vicini, da cui non si può prescindere, quali che siano le difficoltà frapposte ed il frequente isolamento.

Il popolo ebraico, per il ripetuto esilio e per la sua disseminazione nel mondo, ha conosciuto e conosce l'aspetto opposto al *dimorare solitario*, in una dialettica di particolare caratterizzazione e di molteplici assortite contiguità e convivenze. La nostra cultura e tradizione, i nostri testi sacri sono pieni di riferimenti alle genti con cui si è entrati in contatto e di luoghi in cui non solo si è dimorato ma si è sviluppato il complesso delle conoscenze, delle esperienze, dei precetti e delle loro applicazioni. Anche la patria storica di Israele è piena, nella sua geografia storica, di vicinanze e alternanze con altre genti, ed è stata crocevia di popolazioni, di eserciti, di presenze, di linguaggi. Ebbene, a Gerusalemme, vicino al grande Museo Israel, è sorto un altro museo intitolato *Arzot ha-Mikrà*, cioè *Terre del Mikrà*, del *Tanakh*, della Bibbia. Lo ha fondato, nel 1992, e lo dirige il dottor Eli Borovski, il quale ha raccolto una quantità di materiali e documenti che mostrano la ricchezza e la complessità delle relazioni del popolo ebraico con genti e culture, in un intreccio di influenze. All'opera di Borovski dedicò un servizio il settimanale "Shaar la Matchil". Riporto una significativa frase del servizio, che si presta, per utile confronto con il versetto della parashà:

הַחֲזוֹן שְׁלוֹ הָיָה לְהִרְאוֹת שְׁעַם לֹא לְבַדָּד יִשְׁכּוֹן
שִׁישׁ קֶשֶׁר וַיִּשׁ הַשְּׁפָעָה

«La sua visione ed aspirazione (di Eli Borovski) è stata di dimostrare che il popolo non dimora solitario, che vi è comunicazione ed influenza».

E' rilevante che una tale ottica di correlazioni storico-culturali nel panorama biblico venga da Israele, dove il popolo si è riunito e le si possono tranquillamente studiare, con passione di conoscenza. Nella nostra esperienza e visuale di comunità ebraiche europee ben sappiamo quanti rapporti abbiamo avuto ed abbiamo con le società circostanti e tra cui viviamo. La

forzata emarginazione è stata fatta con le persecuzioni, mentre nella libertà la nostra storia è intessuta di libere relazioni.

Tutto è che nella libertà e nell'integrazione sappiamo conservare la nostra tradizione, la nostra fede, la nostra identità ed un senso positivo della *originalità* e *peculiarità* di Israele. Confrontandoci con la profezia di Bilam, a millenni di distanza, sappiamo annoverarci tra i popoli, non ci ergiamo solitari nella dimora, ma custodiamola, attrezziamola, godiamola, viviamola umanamente e religiosamente, in un *umanesimo religioso ebraico*. E comunque studiamo, meditiamo, recitiamo questo versetto, in questa altamente poetica e suggestiva parashà. Quanto alla solitudine, mai esasperarla, ma saperla alternare alle compagnie, e, quando ci è imposta, saperla sostenere con dignità e raccoglimento tra fratelli. Del resto, parafrasando il Qohelet, possiamo dire che c'è un tempo e modo di coesivo raccoglimento ed un tempo e modo di aperta relazione.

Anche il Gran Rabbino di Gran Bretagna, Lord Jonathan Sachs, nella derashà di alcuni anni fa sulla parashà Balac, ha preso lo spunto per la raffigurazione del *popolo solitario non annoverato tra i popoli* da un fatto internazionale di isolamento di Israele, nella conferenza di Durban sul razzismo. Egli pensa che in questa parte della profezia di Bilam si riveli la malvagia ambiguità del personaggio, che abbia trovato modo di inserire tra le benedizioni una sorta di maledizione, attribuendo al popolo ebraico un destino di solitudine, laddove la *differenza* con cui un popolo, al pari di una persona, si distingue per certe attitudini, per certi compiti, non deve implicare la solitudine e meno che mai l'isolamento. Anzi, dice il rabbino Sachs, proprio chi coltiva il proprio ruolo nell'esercizio, che può richiedere un solitario raccoglimento, si prepara però a svolgerlo con beneficio di altri, stimato da altri, a contatto di altri. Egli tiene sì conto dell'interpretazione positiva, data da Abraham Ibn Ezra (1092 – 1167) e da Moshè ben Nahman (1194 – 1270), dello star solitari per evitare l'assimilazione, ma evidenzia la complementarità delle buone relazioni con gli altri. Cito nell'originale parte del suo discorso: «To be a Jew is to be loved by God, it is not to be hated by Gentiles. Our ancestors were called on to be *a kingdom of priests and a holy nation*. The word *kadosh, holy*, means set apart. But there is profound difference between being apart and being alone. Leaders are set apart, but they are not alone. If they really were alone, they could not be leaders. Athletes, actors, singers, pianists live apart when they are preparing for a mayor performance, but they

are not alone. Their apartness is purposeful. It allows them to focus their energies, hone and refine their skills. It is not an existential condition, a chosen and willed isolation».

Ricordo che Jonathan Sachs è autore del libro *La dignità della differenza*, edito in Italia da Garzanti, che armonizza il valore della differenza con il rispetto e la cooperazione tra le civiltà.

Il rabbino tedesco Shimshon Raphael Hirsch (1808 – 1888), iniziatore della moderna ortodossia, nell'età dell'emancipazione, quando si discuteva se gli ebrei dovessero ancora ritenersi una nazione, dal momento che entravano a far parte delle nazioni europee, sosteneva che gli ebrei, pur facendo parte delle rispettive nazioni di cui erano cittadini, dovevano mantenere il loro legame di nazione in un senso spirituale, come nazione comunque pacifica, senza alcuna aspirazione di dominio. Ne era simbolo la ferita al nervo sciatico dell'antenato Giacobbe, che imprimeva una rinuncia al dominio materiale. Così egli interpretò l'espressione di Bilam nel senso della astensione di Israele, raccolto in sé, dalla gara delle potenze e dalla ambizione delle conquiste.

Dante Lattes, badando all'insieme del discorso profetico di Balaam, lo ha giudicato favorevolmente, malgrado le latenti sue intenzioni: «Nessun profeta ebreo ha mai esaltato il suo popolo in termini così solenni e in tono così iperbolico come fa questo mago pagano. Di quando in quando, ma molto raramente, abbiamo udito, nel corso dei tre millenni e mezzo quanto è stata lunga finora la vicenda ebraica, qualche sporadica voce di scrittore, di pensatore, di storico, levarsi a lodare o a consolare il popolo di Israele [...] Tanto più degna di plauso e di ricordo è la voce solennemente epica di questo antico esponente della gentilità, che, rinunciando ad onori, a prebende, a ricompense, ubbidisce all'imperativo della giustizia e della morale e fa l'apoteosi di Israele con strofe di tale nobiltà che uno dei suoi versi (*Quanto son belle le tue tende, o Giacobbe, le tue dimore, o Israele*) si ripete da secoli nella liturgia sinagogale, come elogio dei luoghi di studio e di preghiera e poco mancò che qualcuna di quelle sue eulogie venissero collocate sullo stesso piano dello Shemà e trovassero posto nelle orazioni quotidiane».

Alexander Rofè, nell'*Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, edizione Paideia, comprende Balaam nella tipologia di una sapienza rivelata e lo considera rappresentante di un genere di profezia antica, diversa da quella classica. Si sofferma sulle pregnanti parole con cui Balaam si presenta:

נָאִם בְּלָעָם בְּנוֹ בְּעַר וַיִּנָּאֵם הַגִּבֹּר שְׂתָם הָעֵין
נָאִם שָׁמַע אִמְרֵי אֵל אֲשֶׁר מִחִזָּה שְׂדֵי
יִחֲזֶה נֶפֶל וּגְלוֹי עֵינָיִם

Le traduttrici dell'opera di Rofè così rendono in italiano: “Oracolo di Balaam, figlio di Beor, Oracolo dell'uomo dall'occhio veritiero, Oracolo di colui che ode le parole di Dio, che acquisisce la conoscenza dell'Altissimo, che contempla la visione dell'Onnipotente, che si prostra, ma ha occhi aperti”.

La Bibbia concordata, edizione Mondadori, traduce “Hagghever stum haain” *L'uomo dallo sguardo serrato*, e “Nofel ughelui enaim” *che cade [nel senso di si prostra] e i suoi occhi si svelano*.

Severo giudizio di Bilam ha dato il filosofo Filone di Alessandria, che lo definì, tra l'altro, con termine di cultura ellenistica, un *sofista*. Tra i nostri contemporanei, André Neher, in un punto dell'opera *L'essenza del profetismo* (ed. Marietti, p. 13) lo prende a dimostrazione che la rivelazione profetica autentica non è stata riservata ai soli ebrei, mentre più in là, a p. 83 lo giudica un *falso profeta* ricorrente a pratiche magiche e divinazioni, dalle quali Dio può anche, nella sua potenza, lasciarsi provocare. Più complesso è il giudizio di Martin Buber nell'opera *Mosè* (egualmente edita da Marietti): vede criticamente nel carne di Bilam una fusione di motivi poetici di secoli diversi; ravvisa in lui un vero *navì* investito dallo spirito divino nel momento saliente del carne pronunciato dall'altura di Moab, per quanto indotto o costretto dal Signore al di là o contro l'intenzione originaria per cui era venuto, e per quanto possa vivere soltanto dall'esterno, senza la soddisfazione di parteciparvi, le meraviglie di Israele, da lui cantate. Dall'esterno non solo perché è straniero, ma per il suo principale carattere che è di divinatore e di augure, piuttosto che di profeta. Buber osserva che Bilam non nomina Mosè, ossia il condottiero, giù nella pianura, che sta portando il popolo di Israele verso l'alto destino, da lui profetizzato, e che è proprio il suo segreto antagonista.

La parashà si conclude con un episodio, o un più largo fenomeno, di frequentazione ed incontro con la popolazione moabita e midianita, avvenuto a Shittim, città nella piana di Moab, dove ebrei, in relazione con donne del luogo, hanno partecipato o aderito al culto del Baal Peor, divinità indigena, con conseguente scandalo, sdegno e repressione. Ci si può vedere un preciso contrario della separazione, in chiave peccaminosa di lascivia, ed un ristabilimento severo e drastico della separazione stessa. Si può immaginare l'evento nella novità della situazione,

all'uscita dall'isolamento etnico nel cammino dell'esodo, quando si venne a contatto con una popolazione straniera, nel cui territorio ci si è insediati, con una sensazione di tregua e di rilassamento dalle fatiche degli spostamenti e dall'impeto dei combattimenti. Il rapporto coi vicini, che deve essersi prolungato, ha evidentemente dato occasione a incontri amorosi, tra le maglie dei controlli, in società di severi costumi e religiosamente separate. I responsabili di governo, e soprattutto i sacerdoti, rappresentanti e custodi della morale religiosa e nazionale ebraica, condannano quella promiscuità come peccato e tradimento, sospettando che da parte moabita e midianita, non potendo vincere con le armi e con la magia sacrale di Bilaam, si siano volutamente attratti gli ebrei all'apostasia idolatrica per sviarli, indebolirli e trovare il modo di sopraffarli. Nel clima di allarme si è probabilmente generalizzata la promiscuità e l'apostasia in una portata di *popolo*: «il popolo cominciò a fornicare con le figlie di Moav- Israele si congiunse al Baal Peor». Anche in questa crisi, come in precedenti dissidi interni, dalla classe elevata vennero i maggiori casi di sfida e insubordinazione, che si evidenziano nella figura di Zimri, figlio di un maggiorenne della tribù di Simeone, con l'ardire di presentare l'amata midianita Cozbi, figlia, a sua volta, di un maggiorenne del suo popolo. Il sacerdote Pinchas, figlio di Elazar e nipote di Aronne, tronca con la lancia quell'ardire, trafiggendo la coppia. Contestualmente Mosè dà ordine di punire con la morte i colpevoli, nel divampare dell'ira divina, con l'esito di ventiquattromila caduti. Riprenderò il discorso sui rapporti con moabiti e midianiti nel commento alla prossima parashà Pinhas.

**

La haftarà della settimana è tratta dal profeta Mikha (Michea), ai capitoli quinto e sesto, dove il Signore, dolendosi dei peccati del popolo di Israele, gli ricorda i suoi benefici, ogni volta che ne ha avuto bisogno, e maggiori ne promette per il futuro. Nel sesto capitolo il Signore vuole contendere e discutere con Israele, chiedendogli di cosa possa dolersi nei suoi confronti e previene la risposta col ricordo di quanto ha fatto per esso nella liberazione dall'Egitto e nel dargli le buone guide di Mosè, Aron e Miriam. Il Signore ricorda di avere stornato, in epoca più recente, l'insidia di Balac e di avere ispirato a Bilaam il profetico discorso a favore di Israele: «Popolo mio, ricorda qual era l'intenzione di Balac, re di Moav, contro di te e che cosa gli ha risposto Bilam, figlio di Beor»

עָמִי זָכַר נָא מָה יַעֲזָר בְּלֶקְ מִלְּךְ מוֹאָב וַיְמַה עָנָה אֲתוֹ בְּלָעָם בֶּן בְּעוֹר

Ammì, zekhor na ma iaaz Balak melekh Moav umè anah otò Bilam ben Beor

Il punto specifico di connessione alla parashà è l'invito divino a ricordare «quel che è avvenuto da Shittim a Ghilgal».

Il profeta pone quindi sulla bocca del popolo il quesito sui modi di contraccambiare tanti divini sostegni. Forse con abbondanti sacrifici di animali o addirittura con sacrifici umani? Non è davvero ciò che Dio chiede e gradisce, come essenza del bene, rivolgendosi universalmente all'uomo in questo messaggio del profeta ebreo: «Uomo, il Signore ti ha detto che cosa è bene e che cosa Egli richiede da te, che è l'operare con giustizia e l'amore del *hesed* ed il procedere umilmente con il tuo Dio». Preferisco lasciare il pregnante termine *hesed* in ebraico a specificazione e intensificazione dell'amore.

הָגִיד לְךָ אָדָם מֵה טוֹב וּמֵה יְהוָה דּוֹרֵשׁ מִמֶּךָ

כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצַּנֵּעַ לְכַת עִם אֱלֹהֶיךָ

Mikà o Michea nacque nella città di Moreshet, nel Regno di Giuda. Per questo, all'inizio del suo libro, è chiamato Mikà ha-moreshetì. Visse ai tempi dei re di Giuda Jotam (742-735 a.C.), Ahaz (735-715) e Jehizkiahu Ezechia (715-685). Era contemporaneo, ma più giovane, di Amos, Osea ed Isaia, con cui ha condiviso la predicazione per la fedeltà al monoteismo, trovando sovrani religiosamente ben disposti e capaci di governare, ma esposti agli attacchi esterni tra difficoltà di politica estera e di andamenti militari. Il regno settentrionale di Israele in coalizione con la Siria, e in rovinosa divisione ebraica, premeva contro il Regno di Giuda. Ahaz, in pericolo, si rivolse alla potenza assira, che vinse i coalizzati, ma lo rese tributario. Il re assiro era Tiglatpileser III (745-727), che sottopose a tributi tutti i piccoli regni della zona e perfino indusse Babilonia ad accettarlo come re con una forma di *unione personale*. Al regno di Israele, del Settentrione, andò peggio, perché crollò nel 721 sotto i colpi del sovrano assiro Sargon II (721-705), che deportò parte della popolazione, secondo un metodo diffuso degli imperi antichi colle popolazioni vinte. Anche la Giudea era sotto la pressione degli assiri, il cui re Sennacherib, figlio di Sargon II, giunse ad assediare Gerusalemme. Il re di Giuda, Ezechia, era comprensibilmente angosciato, ma fu salvato da una rivolta all'interno dell'impero assiro, che dovette mollare la presa. La rivolta si dovette ai babilonesi, insofferenti della tutela assira, tanto che lo stesso Ezechia si alleò col capo babilonese Merodach Baladan. Poi gli assiri tornano in

forze, e Ravshaké, inviato di Sennacherib, intima la resa, parlando al popolo non solo in ebraico, per farsi capir bene, ma adoperando un linguaggio religioso ebraico, dicendo che lo stesso Dio di Israele lo ha mandato per sconfiggere il regno di Giuda, sicché il popolo debba abbandonare il suo re Ezechia, ridotto all'impotenza. In un'altra parte dell'intimidatorio e propagandistico discorso, Ravshaké dice agli ebrei, parlando da assiro, di non confidare nel loro Dio perché nessun popolo è stato salvato dalla propria divinità davanti alla potenza assira. Penso la stessa strategia propagandistica fosse usata dall'impero assiro e altri antichi imperi nel rivolgersi ai diversi regni e popoli investiti dalle loro conquiste per dissuaderli dalla resistenza. Ezechia, affranto si rivolge al Dio di Israele, affinché intervenga a liberarlo dalla minaccia, con il suo vigore, ben al di sopra delle altre vane divinità, e Isaia parla da profeta in nome del Signore, da cui il rappresentante assiro ha preteso avere l'incarico di presentarsi a Gerusalemme e di cui ha osato negare l'aiuto al popolo di Giuda: «Ecco io metterò in lui (l'assiro) uno spirito ed egli sentirà una notizia e tornerà al suo paese e lo farò cadere di spada nel suo paese». La notizia era di disordini politici e militari, avvenuti in altre zone, che indussero Sennacherib ad allontanarsi da Gerusalemme. Di spada il re assiro operava continuamente, ora vincendo, ora perdendo. Morì più tardi, ma l'importante per Ezechia e per Isaia, è che si fosse allontanato. Riferimenti agli eventi politici e militari del tempo vi sono anche nel libro di Michea, ma meno estesi e meno chiari. Vi si alternano severi biasimi sugli andamenti del presente, a partire dalla società ebraica, e auspici escatologici di bene, di perfezionamento, di pace per il futuro del popolo ebraico e del mondo nella luce del Signore da Sion: «Avverrà più in là nei giorni che il monte della casa del Signore sarà saldo al di sopra di tutti gli altri monti e più elevato di tutte le colline e ad esso affluiranno popoli. Si muoveranno molte nazioni e diranno *su, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe e ci insegni le sue strade e procederemo nelle sue vie*, poiché da Sion uscirà la Torà e la parola del Signore da Gerusalemme. Egli giudicherà tra tanti popoli, ammaestrerà possenti nazioni, anche le più lontane, e spezzeranno le loro spade per farne delle vanghe e le loro lance per farne delle falci. Non alzerà più un popolo l'arma contro un altro e non impareranno più i mezzi della guerra. Ciascuno sederà sotto la propria vite e sotto il proprio fico e non temerà, poiché la voce del Dio delle schiere ha parlato» (capitolo IV, 1-4). Il seguente versetto 5, probabilmente per una interpolazione, o un ripensamento, aggiunge una correzione nel senso del pluralismo religioso: «Tutti i popoli procederanno ciascuno nel nome della sua divinità e noi procederemo in nome del Signore nostro Dio per sempre». Shabbat Shalom, Bruno Di Porto