

נִצְּבִים NIZZAVIM

Dalla radice IAZAV Jod zadi vet = STARE, STARE IN PIEDI, ERIGERSI

Dunque essere presenti

יִצַּב

אַתֶּם נִצְּבִים הַיּוֹם בְּלִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
רְאִשֵׁיכֶם שְׂבִטֵיכֶם זְקֵנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל
טַפְּכֶם נְשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ מִחֲנִידְךָ
מִחֻטְבַּי עַד שְׂאֵב מִימִידְךָ

Attem nizzavim hajom kulkhem lifné Adonai Elohekhem

Roshekhem shivtekhem ziknekhem veshoterekhem kol ish Israel

Tapkhem neshekhem vegherkhà asher bekerev mahānekha

Mehotev ezekha ad shoev memekha

«Voi state oggi, voi tutti, davanti al Signore Dio vostro, i vostri capi, i capi delle vostre tribù (letteralmente *le vostre tribù*), i vostri anziani, i vostri ufficiali, ogni uomo di Israele, i vostri bambini, le vostre donne e lo straniero che è nel vostro accampamento, da quello che taglia la vostra legna a quello che attinge la vostra acqua».

Lo straniero è evidentemente il discendente di quegli indigeni canaanei, che sono stati risparmiati rispetto al programma massimo di eliminazione etnica nella conquista della terra promessa e che, per quanto adibiti a pesanti funzioni di servizio, appaiono inglobati e partecipi, nel popolo di Israele: sul modello del trattamento concesso da Giosuè ai ghivoniti, gli abitanti di Ghivon che si finsero venuti da lontano per evitare la sorte toccata agli abitanti di Gerico e di Ai: libro di Giosuè, capitolo 9. In epoca monarchica David e Salomone hanno non solamente utilizzato come manodopera popolazioni sottomesse o vicine, ma hanno promosso capacità e competenze di stranieri a lato o entro la società ebraica. Nel novero degli stranieri, ma non asserviti, dovevano essere altresì gli egiziani o elementi di altre popolazioni, che si erano uniti agli ebrei nell'esodo dall'Egitto: «anche una varia moltitudine si unì a loro» (Esodo, 12, 38).

Al popolo dunque riunito, Mosè ribadisce e precisa, in nome del Signore, il codice di norme e di precetti cui ci si deve attenere per il buon governo della nazione, e pronuncia i moniti, nell'alternativa tagliente tra il *bene* e il *male*, tra le benedizioni e le maledizioni, tra un futuro di *esemplarità* in positivo o viceversa di negativa pena agli occhi delle altre genti.

Sta, riunito, il popolo dei *contemporanei*, composto dalle generazioni, contigue tra loro, protagoniste e spettatrici dell'esodo dall'Egitto. I più giovani sono nati durante il tragitto verso la patria da conquistare e poi abitare. Ma, a ritroso, questa gente, che si sta formando come *popolo*, ha un passato, che è stato brevemente ripercorso, nella *parashà* precedente, a partire dal remoto *tragitto* dei padri originari, raffigurati nell'*aramì oved*, l'*arameo nomade*. Da quei primi leggendari passi si sono susseguite molte generazioni, delle quali i contemporanei sono continuatori ed eredi, e avanti a loro si protende la lunga serie delle generazioni successive, destinatarie dell'eredità della terra e della responsabilità di viverla secondo l'indirizzo e le regole che la guida insegna e prescrive, in una ambiziosa ed impegnativa alleanza con l'Eterno. Non si dovranno adorare gli elementi della natura, i manufatti dell'uomo, gli animali *totem*, gli antenati capostipiti, i sovrani e i personaggi autorevoli. Gli antenati sono molto onorati ma mai divinizzati, la guida deve essere seguita ed obbedita, ma non divinizzata. I luminosi astri sono belli da scorgere in cielo e il *midrash* racconta che Abramo li osservava in attitudini di calcolo e di studio, ma si rifiutò di adorarli, per mettersi invece in contatto con l'alta intelligenza a monte degli astri. Il *Patto* che presiede alla formazione della nazione è con il Dio invisibile e supremo:

אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה

Il patto proiettato a tale altezza è così esigente che Mosè deve scongiurare la forte possibilità delle violazioni, esecrate con anatema (*alà*). Nella stipulazione del patto c'è bisogno di coinvolgere i morti e i non ancora nati: i morti perché le premesse vengono da lontano e loro sono i predecessori; i non ancora nati perché starà a loro, in ogni stazione generazionale, di non romperlo, di non obliarlo, di non rinnegarlo. Del resto, il vincolo costitutivo di ogni realtà nazionale e statale abbraccia le generazioni passate e le future, i *morti* e i *non ancora nati*. Tale, insieme con la religione, è il senso storico ed etico, che forma la coscienza di costituire un popolo (*Peoplehood*): un tessuto umano che si continua da generazioni passate, attraverso il vissuto delle presenti, con l'impegno di perpetuazione, di educazione, di responsabilità verso

le generazioni future. C'è un patto religioso, civile, sociale, che unisce un popolo, al di sopra di tutte le interne differenze. Tanto più ciò è avvenuto ed è stato solennizzato nella Torà, per il carattere religioso che ha fondato l'identità collettiva del popolo ebraico, nel rapporto con il Dio personale e trascendente:

«E non soltanto con voi io stabilisco questo patto e questo giuramento [il termine è *alà*, in ambivalenza tra sacro impegno e sanzione per la trasgressione] ma con quelli che sono qui con noi oggi presenti davanti al Signore Dio nostro e con quelli che non sono qui oggi con noi». E' la comunità, di impegno e di valori, di compiti e di fede, di solidarietà e di destino, che unisce i morti, i viventi, i nuovi che vengono alla vita ed i posteri, comunità diacronica e perpetuatrice di sé e di ciò che rappresenta nel mondo. Si ritroveranno davvero tutte le generazioni? Sappiamo quanti si sono perduti. Nel rito e nella meditazione collettiva, su questo avviso della Torà nella parashà di *Nizzavim*, anche gli smarriti si possono ritrovare, e così nello spaccato familiare, se non ci si isola dalla comunità più grande. Walter Benjamin (ci torno più in là) ci suggerisce l'immagine suggestiva dell' *appuntamento misterioso tra le generazioni*.

וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנֹכִי כָרַת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאֶלֶה הַזֹּאת

כִּי אֶת אֲשֶׁר יֵשְׁנוּ פֹה עִמָּנוּ עֹמְדֵי הַיּוֹם לְפָנַי יְהוּה אֱלֹהֵינוּ

וְאֶת אֲשֶׁר אֵינְנוּ פֹה עִמָּנוּ הַיּוֹם

Velò itkhem levadkhem Anokì koret et habberit hazzot veet haalà hazzot

Ki et asher ieshnò po immanu omed haiom lifné Adonai Elohenu

Veet asher einennu po immanu haiom

I non presenti sono, oltre le generazioni passate, i non ancora nati, i posteri, da includere via via nel patto, e i morti, evocati da Mosè come partecipi, nell' ideale compresenza diacronica di tutte le generazioni. Dante ha descritto qualcosa di simile, ad anfiteatro, per le generazioni passate, nel XXXII canto del Paradiso, dove una onorevole sezione è riservata agli antichi ebrei e alle antiche ebee.

Ernest Renan, in una fase critica della Francia dopo la perdita dell'Alsazia e Lorena per la sconfitta nella guerra con la Prussia, tenne nel 1882 una conferenza alla Sorbona dal titolo

Che cosa è una nazione. Fu un complesso discorso che, senza ricordare queste pagine del Deuteronomio, pur ovviamente conosciute dal grande studioso, presenta una analogia per il richiamo alla continuità delle generazioni, con un comune possesso di eredità di ricordi, rinnovato ed alimentato dalla forza del *consenso attuale* e dalla volontà di trasmettere un insieme di valori ai posteri. «L'uomo non si improvvisa. - disse Renan - La nazione, come l'individuo, è il punto di arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione». Gli stessi sforzi, la stessa dedizione si chiedono, per la dignità di un popolo, alle nuove generazioni, adeguatamente preparandole.

Nel Deuteronomio, la chiamata alla responsabilità avviene per la peculiare formazione del sacerdotale popolo ebraico.

בְּרִית אֱלֹהִים

Correlativa al patto (Berit), sopra dicevo, è la Alà, che la Bibbia ebraica in edizione Giuntina traduce *anatema*, cioè l'annuncio della severa sanzione per la violazione umana del patto. Torna, a tale proposito, in questa parashà, la serialità duale delle conseguenze buone e cattive, che abbiamo visto nelle parashot precedenti, a seconda del comportamento del popolo, anzitutto per fedeltà o infedeltà al Dio unico, che lo ha scelto per il patto. Al punto di minacciare ad Israele la punizione toccata a Sodoma e Gomorra e altri luoghi colpiti e resi sterili (cap. 29, v. 22): «Zolfo e sale, tutto il paese arso, che non potrà più essere seminato, né far germogliare, né alcuna erba potrà crescerà su di esso»

גְּפִרִית וּמַלַח שֶׁרָפָה כָּל אֶרֶצָהּ

לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יִעֲלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב

Ma anche nella peggiore delle ipotesi, se Dio debba disperdere, come difatti è avvenuto, il popolo fuori della terra promessa, ridotta in desolazione, la sciagura e la frattura non saranno irreversibili, perché il Signore confida nell'effetto educativo della punizione e nel ritorno del popolo a Lui, aprendosi, in paterna reciprocità, per accoglierlo e raccoglierlo dalla dispersione. Il patto potrà subire una dolorosa frattura ma non si infrangerà, perché il dolore susciterà dalle due parti, per reciproca nostalgia, il moto riparatore dell'amore. Il Dio della Bibbia ebraica è davvero terribile (*norà*), ma è anche passionatamente amorevole.

וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתֶיךָ

Veshav Adonai Eloekha et shevutekha

Con il procedimento sintattico dell'oggetto interno, classico della lingua biblica, *farà tornare il tuo ritorno*, il Signore assicura il ripristino della buona condizione precedente al termine del ciclo di peccato e punizione. L'espressione si gioca intensa anche sui complementari significati di *Shevut* che è dinamica di ritorno e ristabilimento di sedentaria stabilità.

Rammentiamo la bella preghiera che invoca: «Facci tornare, o Signore a te, e torneremo, e rinnova i nostri giorni come in principio» (*hadesh jamenu ka-kedem*).

Dio accoglierà il popolo, mettendo in atto la ricuperante sua raccolta per ogni luogo dell'esilio, riportandolo in patria, ed abbiamo anche nel Deuteronomio il disegno storico ed escatologico dei profeti: instaurazione del patto, sua violazione, pena dell'esilio, raccolta dall'esilio, ritorno alla terra promessa e santa.

וּמֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבַבְךָ וְאֶת לְבַב זְרַעֲךָ

Umol Adonai Eloekha et levavekha ve et levav zarekha

La circoncisione non è soltanto una primordiale incisione fisica, non a caso sull'organo della generazione, ma deve essere accompagnata, in significativa metafora, dalla circoncisione del cuore, dell'animo, inerente, naturalmente, pure alle donne, partecipi e garanti della continuità del patto. Per rendere stabile il ritrovamento, Dio circonciderà il cuore del *tu collettivo* e della sua discendenza, comprendendo il cuore di ciascuno e ciascuna. Mol è il verbo *circoncidere* dello stesso etimo di MILA'.

Si diceva di *impegni*, di *compiti*, in obbedienza a *norme*. E' una disciplina esigente, ma alla portata di normali e ben dirette facoltà umane, come è ben detto ai versetti 11 – 14 del capitolo 30: «Questo precetto [insieme di precetti] che io ti comando oggi non è straordinario per te, lontano da te [dalle tue possibilità]. Non è nel cielo, sicché tu debba dire *chi salirà per noi su nel cielo e ce lo prenderà e ce lo farà ascoltare in modo che lo mettiamo in atto*, e non è neppure al di là del mare, sicché tu debba dire *chi passerà per noi al di là del mare per prendercelo e ce lo farà ascoltare in modo che lo mettiamo in atto*. La cosa [il precetto, il dovere, il da farsi] è molto vicina a te, è sulla tua bocca, è nel tuo cuore, in modo che tu la esegua».

Il linguaggio è perspicuo e concreto (su nel cielo, di là dal mare, chi sale in cielo a prendercelo, chi passa di là dal mare a prendercelo) per rendere l'idea della accessibilità, della fattibilità del bene, del dovere, dei comandamenti divini. Mosè, a nome del Signore, enuncia la salutare pedagogia di un'etica equilibrata, certo esigente ma pur sempre misurata, per cui l'aderenza alle *mizvot* è proporzionata alle nostre possibilità. Dio non ci chiede di arrivare ad altezze irraggiungibili, ma ci pone traguardi proporzionati alle nostre educate virtù. Ecco l'importante brano ai versetti 11-14 del capitolo 30:

הַמִּצְוָה הַזֹּאת לֹא נִפְלֵאת הוּא מִמֶּךָה וְלֹא רְחֹקָה הוּא

Hamizvà hazzot lo niflet hi mimmekha ve lo rehokà hi

L'etica comandata nella Torà risponde dunque ad una logica umana e ai buoni sentimenti di una corretta umanità. Aggiungo che anche la tenuta dell'osservanza rituale può essere facilitata, salvo il rigore per chi senta di dovervisi attenere, da una relativa semplificazione nei dettagli, per migliore accessibilità e sostanziale fedeltà.

A complemento della lezione di equilibrio nell'etica delle mizvot, la Torà in questa parashà ci esonera dalla ricerca dell'intrinseca struttura divina, con congetture e con elaborati dogmi, insegnandoci ad esser paghi di porre in atto le mizvot e i comportamenti ispirati da Dio come mezzo essenziale di relazione umana con l'Eterno. Dio è troppo diverso dall'uomo, nella sua trascendenza, e mantiene aspetti intrinseci, che ci restano misteriosi ed occulti, ma ci si rivela per quel che a Lui preme che noi facciamo e per come a Lui piace che a noi siamo: «Le cose occulte appartengono al Signore nostro Dio e quelle rivelate toccano a noi e ai nostri figli per sempre, onde noi possiamo attuare tutte le parole di questa Torà» (capitolo 29, v. 28).

הַנְּסֻתָּרֹת לַיהוָה אֲלֵהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וְלִבְנֵינוּ עַד עוֹלָם

לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת

Hannistarot la Adonai Elohenu ve hanniglaot lanu ulevavenu ad olam

Laasot et kol divré hattorà hazzot

Non vorrei tuttavia assumere questa avvertenza come impedimento alla riflessione e alle intuizioni della teologia e della mistica, che sono parte del pensiero, della cultura, della

spiritualità ebraici. L'avvertenza mosaica vale come precauzione nell'approccio alla *metafisica*, come rasserenamento dei bravi fedeli che fanno i loro ebraici doveri senza inoltrarvisi, come messa in guardia dalle asserzioni e complicazioni dogmatiche. Salvi la legittimità e il rispetto della sfera teologica e della sfera mistica, poiché l'ebraismo, per quanto fondato sulla *prassi*, non è riducibile soltanto ad essa. Tutti sappiamo quanto l'ebraismo onora lo studio e la libera ricerca dell'intelletto e dell'animo. L'insegnamento mosaico, di cui sopra, resta a inculcarci la consapevolezza dei limiti umani di fronte al mistero delle *cose ultime* e ritengo possa inoltre insegnarci a delimitare l'area delle certezze su ciò che ci è rivelato, lasciando spazio alla problematica del pensiero e dello spirito.

^^^^^

Walter Benjamin (1892-1940), filosofo e critico letterario, così ha reso, con moderna sensibilità, il concetto della convergenza e compresenza ideale delle generazioni, convocate nell'ascolto della *parola* e nell'assunzione dei doveri, in questa nostra parashà *Nizzavim*:

«Esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una debole forza messianica, a cui il passato ha diritto» (Da *Gesammelte Schriften*, citato in *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, ed. Mimesis, 2009).

Il pregnante e teso pensiero di Benjamin racchiude l'ossimoro «debole forza». Chi vive una crisi e non rinuncia a un'idealità, comprende che la *forza* può essere debole, ma che, per quanto debole, è tuttavia una *forza*. Così è per l'idealità messianica dopo tante smentite e nell'estrema smentita del tempo, che portò Benjamin a fine tragica, fuggendo dalla Francia sotto occupazione nazista. Bello è il *diritto del passato*. E' il diritto del passato, e dei trapassati, alla nostra memoria con il riconoscimento che dagli antenati ci viene questa forza, nell'appuntamento con noi.

^^^^^

Si segnala, infine, un'espressione di non facile ma comunque trasparente comprensione, nella parashà, ai versetti 17-18, in particolare al v. 18, del capitolo 29 del Deuteronomio: «Se per caso ci fosse in mezzo a voi un uomo o una donna, una famiglia o una tribù, il cui sentimento si distoglie oggi dal Signore Dio nostro, per andare ad adorare gli dei di quelle nazioni; se per

caso ci fosse in mezzo a voi una radice che produce veleno e assenzio, ovvero qualcuno che nell'ascoltare le parole di questo anatema, si condoni in cuor suo la colpa, dicendo *Avrò pace anche se procederò secondo la perversione del mio cuore, facendo in modo che il campo irrigato vada ad aggiungersi a quello arido*:

לְמַעַן סְפוֹת הַרְוָה אֶת הַצְּמֵאָה

Lemaan sefot haravà et hazzemeà

Doveva essere un modo proverbiale per esprimere o una promiscua mescolanza che rende irriconoscibile la colpa di un singolo oppure la compensazione di un elemento carente e deviante con quelli buoni e fruttuosi, insomma pretesti e meccanismi di autoassoluzione per tacitare la coscienza e scansare una responsabilità. Rashi interpreta l'espressione del deviante come una aggiunta di peccato involontario a quello intenzionale, tanto ormai pecca e non vuole preoccuparsene. Shadal (Samuele David Luzzatto) la interpreta nel senso che il deviante confida nell'imitazione da parte della maggioranza sana (campo irriguo), che finirà col fare come lui (campo arido). Dante Lattes, invece, interpreta nel senso che il deviante (campo arido) confida di essere coperto nelle sue trasgressioni dalla buona condotta dei più (il campo irriguo), beneficiando del favorevole giudizio divino sul complessivo comportamento del popolo. Ma non sarà così perché il Signore lo individuerà e punirà. Infatti al successivo versetto 19 leggiamo: «Il Signore non acconsentirà a perdonarlo, anzi l'ira del Signore divamperà e la sua indignazione sarà contro quell'uomo e si poserà su di lui tutto l'anatema scritto su questo libro, ed il Signore cancellerà il suo nome di sotto il cielo. Il Signore lo separerà da tutte le tribù d'Israele per fargli del male secondo tutte le maledizioni scritte in questo libro della Torah».

Fino a questo punto, la punizione divina si riferisce al singolo deviante, *quell'uomo*, o, per estensione, ad un gruppo di devianti, ad una famiglia, ad una tribù, come era detto al versetto 17, separandoli dal corpo sano del popolo. Invece, dal versetto 21 fino al versetto 27, la minaccia di punizione appare rivolta a tutta la collettività, usando il *voi*, e affermando che saranno gli stranieri, venuti da lontano, non la maggioranza sana del popolo, a vedere stupefatti l'effetto della distruzione del paese, pari a quella di Sodoma e Gomorra. Il brano in questione si conclude con la predizione dell'esilio, che verrà così spiegato da una voce di commento, a guisa della funzione del *coro* nella tragedia greca :

«Il Signore li sradicò dalla loro terra con sdegno, ira e grande collera e li gettò in un altro paese come è ancora oggi». Riesce ora enigmatica l'ultima locuzione *come è ancora oggi, Kayom hazzè*, tale da far evidentemente pensare alla redazione in un tempo segnato dall'esilio e dalla dispersione di parti del popolo:

כיום הִזָּה

Se ancora quando si componeva il testo, o questa sezione del testo, l'esilio durava, l'avvenuta punizione può riferirsi al cessato regno settentrionale di Israele, dalla visuale del regno di Giuda (si direbbe *il campo irriguo*), che durava e che cercava di rinsaldare con sé i valori della tradizione e della fede del popolo. Mi rifaccio con ciò all'analisi critica e storica, che vi prego di andare a rivedere nel commento alla parashà *Vaethannan*, quando ho parlato della riforma o restaurazione del re Giosia (Yoshahu).

**

La *haftarà*, di rito spagnolo e tedesco, è tratta dai capitoli 61, 62, 63 di Isaia (Deutero o Trito Isaia). Ne riporto gaudiosi versetti:

«Io gioisco nel Signore, giubila l'anima mia nel mio Dio, perché mi ha rivestito degli abiti della salvezza»

שׁוֹשׁ אֲשִׁישׁ בַּיהוָה
תִּגְלַנְפְּשִׁי בֵּאלֹהֵי
כִּי הִלְבַּשְׁנִי בְּגָדֵי יֵשַׁע

Sos asis ba Adonai Taghel nafshì be Elohai ki hilbeshani bigdé jeshà

Segue la similitudine tra il germogliare della vegetazione nei giardini e nei campi, per naturale riprodursi di stagione in stagione, di presente in presente, e l'atteso, invocato germogliare della giustizia e della lode (la religiosa lirica di lode) al cospetto di tutte le genti, si può intendere in auspicio di redenzione universale:

כָּאֲרָץ תּוֹצִיא צִמְחָה וּכְגִנָּה זְרוּעֵיהָ

תִּצְמַחַת כֶּן אֲדֹנָי יְהוִה יִצְמַחַת צְדָקָה וּתְהִלָּה נִגְדָּה כָּל הַגּוֹיִם

Ka haarez tozì zimhà ukgannah zeruea
Tazmiah ken Adonai iazmiah zedakà uteillà neghed kol haggoim

In corrispondenza a questa relazione con le genti, più in là al versetto 10 di questo capitolo 62 di Isaia, si erge l'immagine del *vessillo* alzato tra i popoli:

Alzate un vessillo ai popoli

הַרִימוּ נֵס עַל הָעַמִּים
Harimu nes al haammim

L'immagine del vessillo è anche nel salmo 60, al versetto 6:

נָתַתָּה לְיִרְאֵיךָ נֵס לְהַתְנוּסָה

«Hai dato a coloro che ti temono un vessillo da fare sventolare»

Così è tradotto nella *Bibbia Ebraica*, ed. Giuntina da rav Menachem Emanuele Artom.

Al versetto del salmo si ispirò, come titolo del suo giornale, il rabbino Flaminio Servi, in continuazione di un altro giornale ebraico, che aveva visto nascere e al quale aveva collaborato, “L’Educatore Israelita”. Il nuovo giornale si intitolò appunto, IL VESSILLO ISRAELITICO, e in epigrafe recava il versetto del salmo, tradotto in parte diversamente: «Tu hai dato a quelli che ti temono una bandiera per illustrarsi». Era il 1874 e il giornale è durato fino al 1922, ben al di là della morte di Flaminio, col figlio Ferruccio. Me ne sono occupato nel saggio “*Il Vessillo Israelitico*”. *Un vessillo ai venti di un’epoca tra Otto e Novecento*, in “Materia Giudaica”. Rivista dell’Associazione italiana per lo studio del giudaismo, VII/2 (2002).

«In favore di Sion non tacerò, in favore di Gerusalemme non resterò inerte, fino a che il suo diritto non apparisca come lo splendore degli astri e la sua salvezza come una fiaccola ardente»
E’ l’eloquente versetto 1 del capitolo 62 di Isaia, sempre in questa *haftarà*:

לְמַעַן צִיּוֹן לֹא אֶחְשָׁה וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַיִם לֹא אֶשְׁקוּט
עַד יֵצֵא כְּנֶגֶה צְדָקָה וַיְשׁוּעָתָה כְּלִפְיֵד וּבְעָר

**

Alla pagina seguente, qualcosa dalla *haftarà* di rito italiano, dal Libro di Giosuè.

Nella Haftarà di rito italiano, Giosuè, il condottiero di Israele nella conquista della terra promessa, pronuncia un discorso al popolo riunito nella città di Shekem (Sichem), svolgendo un riepilogo delle vicende nazionali. Risale ai più lontani antenati, dimoranti oltre l'Eufrate, quindi alla chiamata di Abramo, giunge a Isacco e a Giacobbe, poi la migrazione e la schiavitù in Egitto, le tappe dell'esodo, l'arrivo in terra di Canaan e le imprese della conquista. Il lungo resoconto del passato, sempre utile a rimemorarsi per istruzione delle nuove generazioni, ha nel discorso del condottiero un particolare fine religioso, di sprone a scegliere o di perseverare nella fede monoteistica al Dio di Abramo, oppure, in deprecata alternativa, di tornare ai culti delle divinità adorate dai più lontani antenati, a monte di Abramo, o di darsi ai culti degli *emorei*, popolazioni dimoranti sia oltre il Giordano dove Israele, nel percorso dell'esodo, si è cimentato con vari regni, vincendoli, e sia di qua del Giordano, in terra di Canaan, dove stabilmente ci si insediava col favore del Signore. Giosuè si atteggia a non volere imporre, ma esorta a fare una scelta coerente e definitiva: scegliere o il Dio di Abramo e di Mosè, di cui dà egli stesso, con la propria famiglia, l'esempio, oppure gli dei delle altre popolazioni, a monte nel tragitto storico del popolo o presenti nel paese che si sta conquistando. Giosuè nomina i diversi popoli di Canaan, ma insiste su un termine etnologico complessivo, di popolazioni di qua e di là del Giordano, gli *emorei*.

Ebbene, essendomi diffuso nel commento a *Ki tavò* sugli *aramèi*, affini agli ebrei e comprendenti all'origine gli ebrei, si deve ora dire degli *emorei*, che sono in vicina alterità rispetto agli ebrei. Gli emorei (emorim) sono citati più di ottanta volte nella Bibbia ebraica, erano dunque una stirpe importante, con cui si è avuto a che fare e con cui ci sono stati rapporti. La loro lingua era molto simile all'ebraico, parecchi vocaboli erano identici. Gli ebrei li hanno chiamati *emorim*, ma la radice in lingua accadica è *Amurru* che significa *Occidente*, in quanto popolazioni stanziate in Siria e in Canaan, *occidentali* rispetto alla Mesopotamia. Il termine non ebraico che li designa è *amoriti*.

Gli amoriti o emorei si sono spesso combattuti tra loro, essendo popolazioni diverse, sebbene con lontana origine comune e certe comuni caratteristiche. La loro complessiva identità etnica e linguistica risale, come la aramea, a prima della formazione del popolo ebraico, che, nella conquista di Canaan, li ha combattuti, ma che da loro ha assorbito molti elementi culturali, non facilmente distinguibili dalla religione, essendovi tra religione e cultura una connessione: Dante è grande poeta italiano ed è poeta cristiano, con tanto di cristiano nella sua opera. L'educazione biblica alla fede esclusiva nel Dio di Israele ha dovuto vigilare sul confine della

differenza religiosa, anzi etico –religiosa, da tali popolazioni e culture, su cui la civiltà ebraica si è sovrapposta. Il discorso lo fa Giosuè, il successore di Mosè, forse più di Mosè esperto del problema, che si è presentato in pieno dopo la conquista, insediandosi il popolo ebraico sul terreno degli emorei, degli ittiti, di varie popolazioni e culture.

Ne è stato consapevole, più tardi, Ezechiele, che, rimproverando Gerusalemme, nel capitolo 16 del suo libro, le rammenta, con impulso oratorio, che è nata, prima di divenire con re Davide la capitale ebraica, come città non ebraica, sul terreno impuro di tali popolazioni e culture, assorbendone umori e caratteri, da cui ancora si deve depurare: «Le tue origini e la tua nascita sono dalla terra del canaaneo, tuo padre era emoreo e tua madre ittita» (versetto 3)

מְכַרְתִּיךְ וּמְלֻדְתִּיךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי

אָבִיךְ הָאֵמֹרִי וְאִמְךָ חִתִּית

Gerusalemme era stata invero dei gebusei.

Vediamo, così, che al di là dell'antitesi, vi è nella Bibbia la cognizione e testimonianza delle relazioni avute con i popoli e le culture della regione, di quanto si è assorbito e filtrato da loro. Giosuè non avrebbe tenuto tale discorso se non avesse constatato le influenze dei popoli vicini, così come essi hanno poi ricevuto influenze dalla civiltà ebraica.

Shabbat Shalom e Shanà Tovà, Bruno Di Porto