

SHOFETIM

שֹׁפְטִים

«Ti porrai dei giudici e dei funzionari in tutte le tue città» – *Shofetim veshoterim*, magistratura e si può dire *amministrazione pubblica con funzioni di ordine pubblico e polizia*. La *mishtarà* è oggi la polizia in Israele, dalla stessa radice SHIN THET RESH, con in più all’inizio il prefisso MEM che forma il sostantivo.

שטר מְשֻׁטָּרָה

Il magistrato e il funzionario di polizia o poliziotto sono organi e carriere diverse ma complementari nello Stato di diritto. La Torà raccomanda di provvedere alla giustizia, connessa con l’ordine pubblico. In caso di dibattimenti giudiziari particolarmente complessi o controversi, i giudici dovevano interpellare i leviti e il più prestigioso magistrato nella sede centrale della nazione e del culto, che Mosè non nomina ma che sarà Gerusalemme (cap. 17, 8-13).

Uno dei pochi essenziali precetti per i *noachidi* è l’aver la magistratura, esigenza e garanzia di civiltà, s’intende una valida e onesta magistratura, che applica ed interpreta buone leggi.

L’esercizio della giustizia si deve guardare dalla corruzione, che provoca disastrosi effetti nella società. Il primo requisito di chi detiene un potere è di non presumere di essere al riparo da questo malanno, che agisce sottilmente insinuandosi nell’animo umano, perfino di persone inizialmente dabbene ed al di sopra di ogni sospetto: «Non torcere il diritto, non aver riguardi di sorta e non farti corrompere (letteralmente *non prendere dono, lucro, che corrompe*), perché la corruzione acceca gli occhi dei saggi e contorce le parole dei giusti».

La radice del verbo *Corrompere* è SHAHAD: SHIN HET DALED

רָדַף

La raccomandazione di essere e rimanere giusti si fa pressante con la raffigurazione di una corsa dietro la giustizia per aderirvi e non perderla di vista. Il testo usa in modo così espressivo il verbo RADAF che vuol dire INSEGUIRE, appunto un correr dietro, che, nella

valenza robusta del linguaggio biblico, può essere aggressivo e nel contempo vivacemente incisivo, a scopo di bene. La parola *giustizia* è analogamente duplicata, perché entri davvero nella mente e nel cuore: «Giustizia Giustizia Inseguirai (perseguirai)»:

ZEDEK ZEDEK TIRDOF, notate la *Fe sofit*, il segno del suono F quando è in fine di parola:

צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדּוּף

Rabbi Ovadia Sforno (1470 – 1550), multiforme ingegno nella cultura dell'ebraismo italiano, medico, matematico, grammatico, fu anche giudice. Come tale, lesse e spiegò, con particolare senso della responsabilità verso il popolo, gli avvertimenti che vengono da questo inizio della parashà per chi amministra la giustizia.

Continuando, sulle condizioni per meritare il possesso della buona terra, il discorso si sposta sul divieto di piantare alberi sacri a culti naturalistici di altre divinità e di erigere statue di una divinità femminile, corrispondente alla greca Afrodite, all'egizia Iside, all'asiatica Cibele. Tra i vicini fenici era la dea Astarte, la Madre Terra, progenitrice dei viventi, protettrice e custode delle città, indicata nella Torà col nome ASHERA':

אַשְׁרָה

Ribadisce il divieto il profeta Michea, a nome del Signore: «Abatterò le tue *asherot da mezzo a te*» (cap. 5, v. 13). Geremia ripetutamente condanna il culto della *Regina del Cielo*, identificabile in Ishtar (Astarte) o nella stessa Asherà, cui si offrivano focacce con la forma di stelle o della luna (per esempio in cap. 7, v. 18).

L'ammonimento contro il culto alla *asherà* induce a riflettere su un archetipo, il principio femminile divino, legato alla fecondità, alla maternità, alla sessualità, tanto più che al suo culto si associava una forma di sacra promiscuità, rappresentata polemicamente come una *prostituzione sacra*. Il culto della principale divinità femminile è legato al senso di attaccamento alla terra, sentita come *madre terra*: lo scrittore Abraham B. Yehoshua ha colto problematicamente questa mancanza nell'antica civiltà ebraica, in *Elogio della normalità* (Giuntina, 1991, pp. 53-54). Anche gli ebrei sentirono talora questo bisogno del completamento femminile nella rappresentazione della divinità, immaginando la *Asherà* come partner di Dio. Si sono infatti trovate steli con la scritta *A Adonai e alla sua Asherà*. Il discorso sulla dualità maschile-femminile è approfondito nella mistica ebraica (*Qabbalà*,

Zohar) e musulmana (Sufismo), che ravvisano la bipolarità sessuale nella stessa sfera divina o in emanazioni dalla sfera divina. Ghershom Scholem, nella classica opera *Le grandi correnti della mistica ebraica* (Il Saggiatore, 1965) ha scritto che «Il mistero del sesso per i cabalisti ha realmente un terribile significato. Il suo insorgere nella vita dell'uomo è per essi un simbolo della relazione amorosa tra l'*io* e il *tu* divini, il Santo e la sua ShekhinàLa sacra unione del Re e della Regina, dello sposo e della sposa celesti.....» Certi cabalisti hanno ravvisato il principio femminile entro il tetragramma divino, cogliendolo nella lettera He, che vi compare due volte a fronte delle maschili lettere Jod e Vav. Le due *He* indicherebbero, nella simbologia mistica, la *Matrona* e la *Figlia*. Gherom Sholem, nell'altro suo libro *La figura mistica della divinità* (Milano, Adelphi, 2010) approfondisce la visuale cabalistica della *madre* (componente materna) entro l'unità divina, che prende forma nella sefirà Binà (Madre superiore, al margine superiore del processo sefirotico che ne discende) e nella sefirà Malkut (Madre inferiore, al margine superiore della creazione naturale). Ho voluto accennarvi per dire che anche in seno all'Ebraismo si sono date delle risposte all'istanza psicologica e spirituale della componente femminile-materna nella concezione della divinità o nel rapporto con la divinità. Il popolo ebraico, esule e vilipeso, per tanti secoli, è stato consolato con il pensiero che la Shekinà, la presenza immanente di Dio, andasse esule, accompagnandolo, condividendo l'esilio, in attesa della redenzione. In un *siddur* riformato per i *moadim* di inizio anno si trova un inno alla *Shekinà* come maestra di gentili virtù.

In altra classica visuale ebraica, già biblica, chiaramente in Osea, il popolo ebraico si rappresenta come la sposa del Signore Iddio. In Osea la sposa non è sempre degna ma è comunque amata. Per rendere tale capacità di amore divino compagno nel Tanakh espressioni che lo paragonano all'amore materno, per esempio in Isaia al cap. 66, v. 13 (*al modo che un uomo è consolato dalla madre, così io vi consolero*), e richiamo qui, in proposito, quanto detto alla fine della nota sulla parashà *Vaethanan* per l'etimologia di EL RAHUM, tradotto *Dio misericordioso*, che esprime visceralmente il radicale amore materno.

La parashà continua con l'ammonimento generale contro l'imitazione dei culti stranieri, prescrivendo l'indagine sui colpevoli, la loro identificazione e condanna (cap. 17, 2-7). Rimando, in proposito, al commento della precedente parashà *Reè*. Il puro monoteismo ebraico condannava l'assimilazione ai culti stranieri (*Avodà zarà*). Tanto più che a quei

culti si collegavano costumi e consuetudini giudicati abominevoli (toavot): sortilegi, incantesimi, evocazioni dei morti, stregonerie, e peggio di tutto i sacrifici umani addirittura dei propri figli (cap. 18, 9-15), sebbene, in progresso di tempo, questi venissero sostituiti da un simbolico e pur sempre rischioso passaggio in una sorta di corridoio tra due cerchi di fuoco.

Nella narrazione del Deuteronomio, Mosè prevede la richiesta popolare che sarà fatta al giudice Samuele, nell'undicesimo secolo avanti l'era volgare, di instaurare la monarchia, sull'esempio dei popoli vicini. Il re sarà scelto su ispirazione divina e dovrà essere un connazionale, un ebreo: «Dall'ambito dei tuoi fratelli porrai il re che regnerà su di te. Non potrai porre sopra di te un uomo straniero che non sia un tuo fratello».

מִקְרָב אֶחָיִךָ תִּשִּׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ

לֹא תוּכַל לָתֵת עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךָ הוּא

Si pensi, per paragone, alle combinazioni dinastiche con salite al trono di stranieri nella storia delle nazioni europee. Vi reco un inciso, con un salto di tempi al Risorgimento italiano, quando si trasformava e si veniva unendo la mappa politica d'Italia. Dopo la seconda guerra di indipendenza, nel 1859, a seguito di una dimostrazione patriottica in Firenze, il granduca Leopoldo II, della dinastia lorenese, si allontanò. Si dibatteva, anche a livello internazionale, chi dovesse regnare ora in Toscana. Il governo di Torino, che aveva assunto un ruolo di guida nel graduale cammino verso l'unità d'Italia, caldeggiò il ricorso alla volontà popolare, da interpellare mediante un plebiscito. Il plebiscito fu indetto per i giorni 11 e 12 marzo 1860, con la scelta posta agli elettori tra l'annessione alla monarchia costituzionale del re Vittorio Emanuele II oppure il regno separato. Sul trono del regno separato avrebbe potuto salire Ferdinando, figlio di Leopoldo, o più probabilmente un pretendente appoggiato dalla Francia. Ebbene il commerciante e intenditore di arte Moisè Supino, di distinta famiglia ebraica in Pisa, rivolse un appello ai correligionari affinché si recassero a votare e votassero per l'annessione alla monarchia costituzionale di Vittorio Emanuele II, che meritava per avere emancipato gli ebrei. Vantando il re piemontese, della dinastia di Savoia, una origine considerabile italiana, Moisè Supino, per favorirlo, invocò questo versetto del Deuteronomio (v. 15 del capitolo 17), che comanda di darsi un re *connazionale*. Egli applicava con ciò il principio biblico, da *ebrei italiani* all'Italia. Il nipote Vittorio Emanuele III avrebbe poi tradito

tanto fiduciosa trasposizione, intesa a legittimare la dinastia . Ne ho trattato nel mio periodico “Hazman Veharaion – Il Tempo e L’Idea” nel numero 13 – 24 del 2013, annata XXI.

Una altro riferimento storico, ben più vicino cronologicamente al tempo del Deuteronomio, benché parecchio successivo, è dato, al tempo del dominio romano, dal re di Giudea Agrippa, che era di origine idumea. La Mishnà lo ricorda, nel trattato delle primizie (*Bikkurim*) per aver preso in spalla il cesto dei nuovi prodotti al suono del flauto, e nel trattato *Sotà* si racconta come, chiamato alla lettura del Sefer, pianse al punto in cui la Torà prescrive di scegliere i re nel popolo di Israele, ritenendosi non degno in quanto straniero, e venne confortato dai presenti che lo chiamarono *fratello*. Essendo un capace re, nelle difficili condizioni del rapporto con Roma, e un buon ebreo, lo meritava. Ne ho trattato nel commento alla parashà *Vaishlah*, cui potete riandare.

Riprendiamo, ora, l’argomento della parashà *Shofetim*.

La monarchia dovrà essere sobria e non imitare il fasto di grandi regni, come l’egiziano, con costose scuderie di cavalli, presi ad esempio e simbolo di una appariscente e sontuosa politica di grandezza. Ma c’è da dire che il cavallo era il principale mezzo di trasporto del tempo, necessario per affermare la supremazia dello Stato sul territorio, e la cavalleria era decisiva arma di guerra, per perseguire la vittoria. E qui si coglie la differenza di visuale, religiosa e provvidenziale, della Torà, che vede dipendere il successo militare, se a Dio si è stati fedeli, dal sostegno divino ben più che dalla strategia e tecnologia militari. In effetti, nell’epoca aurea della monarchia, i re ebrei penseranno anche all’esercito e a dotarsi di buoni generali. Non si doveva imitare la politica di fasto e di potenza dei faraoni, perché sarebbe stato come un tornare in Egitto (cap. 17, 14-20), un equivalere all’Egitto da cui si era usciti. Apposta si era usciti dall’Egitto per fondare una società diversa, sobria, onesta, timorata dell’Eterno. Tale era l’*ideale*, in continuo ammonimento a non scadere da esso nei difetti e nei vizi di altri popoli e altre società. Il regno di Salomone ebbe, in realtà, uno splendore.

Mosè era ben consapevole della necessità della guerra per la conquista del paese e per conservarlo al popolo ebraico, ma invitava a fidare nel sostegno divino all’esercito ebraico e prescriveva, al riguardo, una liturgia di incoraggiamento alle truppe prima della battaglia (cap. 20). La guerra, indispensabile per la conquista del paese, non doveva divenire abito marziale del popolo, senza più comprensione degli umani sentimenti, a dire il vero nel

contesto nazionale. Si doveva concedere un periodo di congedo ai nuovi sposi e a coloro che inauguravano la casa o la vigna. Mosè prevedeva altresì un originale rispetto, per così dire, di chi non si sentisse di osare (non è propriamente una obiezione di coscienza, ma il rispetto di una confessata inadeguatezza), in modo che i soldati pavidì non contagiassero in guerra gli animosi. La Torà prescriveva due diversi atteggiamenti verso i vinti, a seconda che si trattasse di popolazioni lontane, da risparmiare se si sottomettessero, come facevano i regni del tempo rendendo tributari i vinti, oppure di popolazioni indigene del paese, che si dovevano comunque distruggere, benché ciò non sia poi radicalmente avvenuto. La distruzione non doveva colpire gli alberi, elemento importante per l'equilibrio ambientale: ecco la celebrazione del valore dell'albero nella festa di Tubishevat.

Tornando al tema giudiziario, si doveva distinguere nettamente l'omicidio doloso e volontario da quello colposo o preterintenzionale, istituendo delle *città di rifugio*, dove l'omicida non volontario potesse riparare, protetto dalla legge, per non incorrere nella vendetta dei familiari del morto, i quali avevano invece via libera in caso di omicidio volontario o quando si dimostrasse il dolo (cap. 19). Se si fosse scoperto un omicidio, trovando il cadavere, senza potere identificare il colpevole, in un territorio di campagna fuori delle città, la città più vicina era tenuta ad espiare per il misfatto con un rito di purificazione e di discolpa, eseguito dagli *anziani* autorevoli della città, lavandosi le mani nel sangue di una giovenca da immolare (cap. 21). Per la testimonianza di un solo non si poteva condannare il presunto reo. Era necessaria la testimonianza di almeno due uomini (cap. 19, 15).

**

La *haftarà*, nel rito italiano, è tratta dal primo libro di Samuele, cui gli anziani del popolo chiedono di nominare in Israele un re e istituire la monarchia, perché i suoi due figli, da lui già nominati *giudici*, si rivelano indegni per corruzione. Vi è quindi con la *parashà* il duplice collegamento tematico, dato dalla *corruzione* e dalla *monarchia*. Samuele, giunto alla vecchiaia, pensa alla successione e investe della carica di giudice i figli Yoel e Aviyà. Essi esercitano la carica in Beersheva, ma non seguono la sua via di rettitudine, perseguono l'interesse privato, accettano doni, pervertono l'esercizio della giustizia. Allora gli anziani di

Israele si riuniscono, si recano da Samuele in Rama e gli chiedono di nominare un re, come lo hanno gli altri popoli. La richiesta dispiace a Samuele, per la mancanza di fiducia che dimostrano verso di lui, una mancanza di fiducia invero giustificata dal perverso comportamento dei figli. Egli consulta il Signore che altrettanto si dispiace, per mancanza di fiducia nella sua stessa guida, ma gli suggerisce di soddisfare la richiesta, come a dire che i popoli devono passare per le loro esperienze, conseguenti alle loro scelte. Samuele mette il popolo sull'avviso del maggior peso del potere in regime monarchico. Il re, perseguendo una politica ambiziosa, con obiettivi militari, e dovendo mantenere una lussuosa corte «prenderà i vostri figli e li metterà sui suoi carri, nella sua cavalleria, farà loro fabbricare gli strumenti per la sua guerra, per la sua cavalleria»; proprio quello che nella parashà si biasima e che d'altronde conviene ad uno stato di avere nelle inevitabili competizioni tra gli stati. «Prenderà le vostre figlie per farne profumiere cuoche, fornaie» al servizio della corte reale. «Prenderà il meglio dei vostri campi, delle vostre vigne, dei vostri uliveti per darlo ai suoi ministri». Esigerà la decima dei vostri prodotti. Poi, dunque, il popolo potrà pentirsene, ma il cambiamento sarà irreversibile. Senonché il popolo, non solo gli anziani, ricusa l'avvertimento e insiste con decisione: «No, che ci sia un re su di noi e saremo anche noi come tutti i popoli, e ci giudichi (ci governi) il nostro re ed esca davanti a noi e combatteremo le nostre guerre».

מֶלֶךְ יְהוָה עָלֵינוּ וְהָיָנוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם

וּשְׂפָטָנוּ מִלְכָּנוּ

וַיֵּצֵא לְפָנֵינוּ

וְנִלְחַם אֶת מִלְחַמֹּתֵינוּ

Con ciò la richiesta di istituire la monarchia va ben oltre il motivo, pur rilevante, della disonestà dei figli di Samuele, rivelando l'esigenza di uno Stato efficiente in grado di provvedere alla difesa nella realtà delle frequenti guerre tra popoli.

Ecco un'altra corrispondenza, sul tema della guerra e della cavalleria, tra la haftarà e la parashà.