

Vaikrà

Comincia il libro del Levitico

וַיִּקְרָא

VAIKRA'

CHIAMO'

“Il Signore chiamò Mosè dalla tenda di riunione”

Il primo ordine di istruzioni date dal Signore a Mosè, affacciandosi sull’arca nel tabernacolo, riguarda il culto sacrificale. Il Levitico, terzo libro del *Humash* (Pentateuco), ne tratta diffusamente, con le prescritte procedure. L’Ebraismo, malgrado la sua originalità, ha avuto nel sacrificio degli animali, fino alla distruzione del secondo Tempio, un elemento comune a molti altri culti, con sostituzione dell’animale all’uomo per debito di espiazione o di gratitudine alla divinità. L’uomo ha proiettato nell’animale, suo possesso, e quindi con un suo *costo*, l’assolvimento del debito di dipendenza dal trascendente. Fu un progresso morale se si pensa, a monte del sacrificio animale o concomitante con esso, in altri culti, che ci è stato il sacrificio dei figli o degli schiavi o dei prigionieri: fenomeno che l’Ebraismo superò, un volta per tutte, attraverso la prova di Abramo e Sara nella legatura del figlio Isacco (Aqedà). Superando il sacrificio umano, la religione e cultura ebraica, ha condannato nettamente l’imitazione dei sacrifici umani ancora compiuti in culti di genti vicine, o almeno celebrati, in rischiosa simulazione, facendo passare esseri umani tra due file di fuochi. La Torà ha condannato la condotta di quanti ebrei abbiano imitato, nel corso dei tempi, quei culti stranieri.

In seguito alla distruzione del Secondo tempio, i sacrifici degli animali non si sono più compiuti, per mancanza del Miqdash. Furono, in effetti, superati, ma non aboliti in linea di principio, bensì rinviati, secondo una ortodossia stretta, al ripristino quando avvenga la ricostruzione messianica del Tempio. Lo ha previsto lo stesso Maimonide, che ha considerato il rito sacrificale degli animali come una pedagogica *concessione* al popolo ebraico, affinché non si sentisse meno devoto alla Divinità degli altri popoli, che le tributavano

appunto questo culto. Da allora anche gli altri popoli civili hanno superato i sacrifici degli animali e l'Ebraismo non è da meno, ma ne serba la memoria, come parte rilevante del culto dei lontani antenati. Complementarmente alla memoria dettagliata del culto sacrificale, eseguito attraverso gli animali, recitiamo nelle *haftarot* l'alta lezione dei profeti di Israele, che indicano il primato della condotta morale, come autentica e permanente via della coscienza e della relazione con Dio.

Maimonide, che nella *Guida dei perplessi* (edizione UTET, parte terza, capitolo 32) ha considerato l'istituzione biblica dei sacrifici come un divino adeguamento a usi generali delle genti, ha tuttavia previsto il ristabilimento dei sacrifici nei tempi messianici, quando invero il mondo dovrebbe essere perfezionato. La contraddizione si spiega con la sua visione del messianesimo, che non è rivoluzionaria, non troppo innovatrice, non apocalittica o irenica, come a dire che il mondo sarà migliore, assai più vivibile, ma non utopicamente perfetto (si veda Gershom Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 38 – 39). Invece una corrente di pensiero rabbinica, da prima di Maimonide, ha concepito l'età messianica come portatrice di liberanti mutamenti. Così i *rabbanim* Pinḥas, Levi e Johanan, a nome di rabbi Menahem di Gallia, dissero che nel mondo futuro i sacrifici saranno annullati, salvo quelli di *ringraziamento*, una eccezione non da poco (Midrash *Vaikrà Rabbah*, 9, 7).

Più in là, al versetto 7 del capitolo 17 del Levitico, parashà *Aḥaré mot*, emerge che tra gli stessi ebrei c'era chi offriva sacrifici a demoni o satiri (*seirim*) e il Signore, regolando le offerte sacrificali, sull'altare alla porta della tenda di radunanza, indica nella prescrizione un effetto di contrasto a quel culto primitivo ed alieno. Il rilievo torna in Deuteronomio 32, 17, dove si attestano sacrifici agli *shedim* cioè spiriti, demoni. Un maestro di nome Pinḥas, presumibilmente Pinḥas ben Jair, genero di Shimon bar Johai, porta la similitudine di un re che per correggere le rozze abitudini alimentari di un figlio lo fa mangiare alla propria mensa (Midrash *Vaikrà rabbah*, 22, 8). Quale che fosse l'intenzione del Signore Iddio nell'*accettare e prescrivere* i sacrifici degli animali, certo è che la Torà li ha prescritti, regolati, distinti in tipologie o categorie, con la massima serietà e precisione, dando al culto sacrificale significati di ritualità quotidiana e per i giorni solenni, di espiazione per peccati commessi, di purificazione da stati di impurità, di ringraziamento e soddisfazione per buoni eventi della vita dei singoli e delle famiglie, di generosità nell'offerta, di sacralità nell'arsione di animali o

di parti di animali in disinteressata offerta al creatore, di contribuzione al sostentamento dei sacerdoti provvedendo ai loro pasti con le parti non bruciate da consumare, di fruizione alimentare nei pasti degli offerenti con le loro famiglie, di contribuzione al sostentamento di altre persone amiche o bisognose. Le prescrizioni sacrificali iniziano, in questa *parashà*, dai sacrifici volontari che ogni persona voglia offrire. Il testo adopera infatti i termini *adam* (al versetto 2 del primo capitolo) e *nefesh* (al primo versetto del secondo capitolo): un uomo, una creatura animata.

אָדָם פִּי יִקְרִיב מִכֶּם קֶרְבָּן

Adam ki iakriv mikkem korban

Traduciamolo sul perno etimologico del concetto di *avvicinamento* insito nell'atto del sacrificio: «Un uomo che si avvicini, di voi, all'atto dell'avvicinamento». Un uomo, ogni uomo, ognuno di voi, in pari dignità comunitaria di intenzione nell'accostarsi al Signore e nel dargli l'offerta sacrificale. Hiyyà, detto Rabbà, uno dei *tannaim*, *maestri*, venuto da Babilonia, sul finire del II secolo dell'era volgare, in Erez Israel, stimato discepolo di Jehudà ha-Nasì, interpretò questa denominazione universale, espressa nel termine più semplice ed estensivo *adam*, nel senso ampliato di chi si avvicina ad Israele e al Signore, entrando nel Patto, quindi ai proseliti. Egualmente Shimon ben Gamaliel ne ha tratto spunto per accogliere i sinceri aspiranti proseliti sotto le ali della Shekinà (Vaikrà rabbah 2, 9). Del resto, in tempi storici, anche non ebrei hanno recato o inviato offerte sacrificali al Tempio in Gerusalemme.

Nella lunga fase dei sacrifici animali, l'Ebraismo ne ha limitato il numero, facendoli compiere solo nel centro del culto e diminuendo la sofferenza delle bestie con la procedura di macellazione, stabilita nei particolari dalla *halakhà*. Una indubbia misura atta ad alleviare la sofferenza è il rendere il coltello al massimo tagliente, senza dentature. Il senso di compassione e di rispetto per i sentimenti degli animali si è inoltre espresso negli scrupoli simbolici di non cuocere il capretto nel latte della madre (Esodo, 23, 19) e di non scannare il genitore e il figlio nello stesso giorno (Levitico, 22, 28). Al tema *Gli animali e la sofferenza. La questione della Shechità e i diritti dei viventi* ha dedicato un numero “La Rassegna Mensile di Israel”: volume LXXVIII, n. 1-2, gennaio – agosto 2012, tevet—av 5772.

Maimonide, che ha considerato l'istituzione biblica dei sacrifici come un divino adeguamento a usi generali delle genti, ha tuttavia previsto il ristabilimento dei sacrifici nei tempi messianici, quando invero il mondo dovrebbe essere perfezionato. La contraddizione si spiega con la sua visione del messianesimo, che non è rivoluzionaria, non troppo innovatrice, non apocalittica o irenica, come a dire che il mondo sarà migliore, assai più vivibile, ma non utopicamente perfetto (si veda Gershom Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 38 – 39). Invece una corrente di pensiero rabbinica, da prima di Maimonide, ha concepito l'età messianica come portatrice di liberanti mutamenti. Così i *rabbanim* Pinḥas, Levi e Johanan, a nome di rabbi Menahem di Gallia, dissero che nel mondo futuro tutti i sacrifici saranno annullati, tranne quelli di *ringraziamento* (Midrash *Vaikrà Rabbah*, 9, 7) m eccezione non da poco.

La parashà si apre, nei capitoli 1 e 2 di Levitico, con i sacrifici di *olocausto*, Olà, il termine già visto, che si connette ad un significato di *elevazione*. Per coincidenza, *olo* ricorre nelle prime sillabe della parola *olocausto* di derivazione greca, ma con il significato, peraltro congruente alla sostanza del fatto, di *intero*, perché la vittima veniva bruciata interamente (olos - intero, kaustòs – bruciato), e ciò, appunto, avveniva ritualmente anche nella religione greca, in sacrificio agli dei inferi.

עֹלָה

L'animale, bovino, ovino o volatile, doveva essere maschio e senza difetti. L'offerente lo presentava alla porta della tenda della radunanza, gli poneva le mani sulla testa, a significare che le sue colpe venivano trasferite sulla vittima sacrificale che le espiava. Il sacerdote lo scannava, versando il sangue sull'altare. L'animale veniva poi scuoiato e tagliato in pezzi. Il corpo dei volatili veniva diviso, a cominciare dalle ali, in due parti, non staccate del tutto, a simboleggiare una simmetria e una articolazione duplice entro una unità. Le interiora e le gambe erano ben lavate. Tutte le membra erano disposte sopra la legna che ardeva sull'altare, per la completa consumazione sul fuoco. Il gozzo con le piume dei volatili era invece gettato presso l'altare.

L'intenzione religiosa che gli ebrei riversavano nel culto sacrificale, come forma di relazione con Dio, si esprime nel termine *Korban* o *Akravah*, il cui significato intrinseco è *avvicinamento*, dalla radice kof – resh – vet: modo di farsi vicini, nel devoto rispetto, alla divinità.

Qorban

קָרְבָּן

Nei tipi di animali sacrificati al Signore (bovini, ovini, gallinacci, tortore, piccioni) la *Lettera di Aristeo*, documento del Giudaismo ellenistico, ravvisava una qualità simbolica di innocenza, per il fatto che non sono rapaci e carnivori, ma si cibano di sostanze vegetali, come facevano all'origine gli uomini, e perciò erano più graditi a Dio. Si veda *Storia del pensiero ebraico nell'età antica* di rav Giuseppe Laras, Firenze, La Giuntina, 2006, p. 69. Siamo, in questa posizione, sulla linea di tendenza verso la concezione espiatoria dell'innocenza sofferente, che culmina nell'immagine del *Servo sofferente*, nel capitolo 53 del profeta Isaia, o per esser precisi, del Deutero Isaia.

Vi era peraltro il sacrificio farinaceo, meno costoso, più alla portata dei poveri, più consono alla nostra sensibilità, ed anch'esso accetto al Signore. A differenza del sacrificio di olocausto con gli animali, quello farinaceo veniva arso in parte e in parte era di alimento per i sacerdoti. Di qui la *mizvah*, nel fare il pane in casa, di ardere un pezzetto dell'impasto.

L'offerta farinacea non doveva essere lievitata e non doveva essere dolcificata col miele. Doveva invece essere salata, per «non far mancare il sale del patto del tuo Dio».

Sull'offerta si versava olio e si aggiungeva olibano. Veniva fritta o cotta in teglia. Il sacerdote ne prelevava una parte per arderla sull'altare, mentre un'altra parte era di alimento per i sacerdoti.

Una categoria di sacrifici è detta di *Shelamim*. Il termine è collegato al concetto di *Shalom* e/o a quello di *leshalem* (pagare), nel senso di fare equivalere una misura di valore che si è ricevuta. Del resto *shalom* e *le-shalem* vengono dalla stessa radice Shin-Lamed-Mem.

שְׁלָמִים

Indica uno stato di tranquillità o di contentezza e riconoscenza dell'offerente, specialmente dopo uno scampato pericolo, sicché era in pace con se stesso e non lo faceva per espiare. Indica che l'offerente pagava con il sacrificio un voto che aveva fatto, per riconoscenza del buon andamento della sua vita o del ritorno al buon andamento per uno scampato pericolo, come vien detto nella *parashah* seguente (capitolo 7, versetto 11). In questa categoria di sacrifici poteva essere immolata una femmina. Oggi per lo scampato pericolo si recita la *Birkhat ha-gomel*, benedizione di Colui che salva e redime.

La carne dei sacrifici di *shelamim* era mangiata dai sacerdoti, ma dovevano mangiarla durante lo stesso giorno, o per una sottocategoria di motivazione del sacrificio, all'indomani dell'immolazione, mentre ciò che restava al terzo giorno doveva essere bruciato (cap. 7, vv. 15 e seguenti).

Un'altra categoria di sacrificio era il Hatat, sacrificio per espiare una colpa involontaria di infrazione ad una proibizione, ad un precetto negativo, relativo alle cose che non si possono fare.

חטאת

Era previsto anzitutto per il sacerdote unto, il quale, peccando nell'esercizio della sue mansioni, induce in colpa la collettività. Quando risultava che fosse avvenuta l'infrazione, egli doveva offrire un toro senza difetti. Dopo averlo scannato, doveva spruzzare il sangue sette volte verso la cortina del santuario, poi aspergere del sangue i corni dell'altare.

L'arsione doveva avvenire, in tal caso, fuori dell'accampamento, in luogo non contaminato da cadaveri. Analogo peccato, di trasgressione ad un precetto negativo (riguardante le cose da *non fare*), poteva esser commesso dalla collettività. Quando si scoprisse una tale azione, dovuta a negligenza collettiva, il sacerdote seguiva, per conto della collettività, la stessa procedura. E lo stesso ancora il sacerdote faceva se si scopriva l'infrazione di un capo laico, capo di tribù o comunque una autorità non sacerdotale, per sua espiazione, sempre sacrificando un toro intero.

Se, invece, a commettere questo peccato di infrazione ad un precetto negativo, era una singola persona del popolo (non la collettività, non un sacerdote, non un capo), quando questa persona se ne rendesse conto o le fosse fatto osservare, bastava per l'espiazione il sacrificio di una femmina ovina, capra o pecora.

Nella prossima parashà, intitolata *Zav*, vien detto che il sacerdote poteva mangiare della carne del hattat nel cortile della tenda della radunanza (cap. 6, v. 19), purché il sangue non fosse stato portato all'interno del santuario (cap. 6, v. 23) ed allora il hattat era arso interamente. Nel Talmud si dice che al pasto partecipavano tutti i sacerdoti di turno nella giornata.

Un'altra categoria era l'*Asham*, sacrificio per espiazione di determinate colpe volontarie, di cui cioè si era consapevoli e che dovevano essere confessate al momento della presentazione

dell'animale e dell'imposizione delle mani sul suo capo: colpe per avere assistito ad atti di scongiuro (*alah*) o esserne al corrente e non averli denunciati e testimoniati; per avere toccato carogne di animali o altre sorgenti di impurità; per avere giurato di fare cosa malvagia o non avere adempito ad un giuramento di fare del bene; per essersi indebitamente appropriati di cose altrui, il che esigeva, oltre il sacrificio, la restituzione con l'aggiunta di un quinto del valore delle cose.

אֲשָׁם

Il sacerdote, bruciando certe parti dell'animale, mangiava la carne dell'*asham* (parashà successiva, cap. 7, v. 6). Nella parashà *Zav*, della prossima settimana, precisando e riepilogando la complessa normativa dei sacrifici di Olah, Hattat, Shelamim, Milluim (iniziazione sacerdotale), viene detto che l'ordine è stato dato dal Signore ai figli di Israele «nel deserto del Sinai». Ben lo sappiamo dalle parashot precedenti, perché fa parte della Torah, data appunto sul Sinai. Ma lo evidenzio perché, in significativo riscontro, la *haftarà* di *Zav*, tratta dal profeta Geremia, proprio all'inizio, puntualizza, con parole del Signore, di fare sì i sacrifici di animali, di mangiarne sì la carne, ma avvertendo che Egli, il giorno in cui ha fatto uscire gli antenati dall'Egitto, non ha parlato di sacrifici e olocausti, bensì ha raccomandato di essere davvero suo popolo e di seguire la via del bene: «Lo dibbarti et avotekhem ve lo zivvitim bejom ozì otam meerez Mizraim al divré olà va zevah» - «Non ho parlato ai vostri padri e non ho comandato loro, nel giorno in cui li feci uscire dalla terra di Egitto di cose che riguardano olocausti e sacrifici».

לֹא דִבַּרְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם
וְלֹא צִוִיתֶם בְּיוֹם הוֹצִיאֵי אֹתְכֶם
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל דְּבַרִּי עוֹלָה וְזֶבַח

Geremia conosce bene il Levitico e tiene conto che sul Sinai è stato dato l'ordine dei sacrifici, ma nel loro ridimensionamento e nel loro potenziale superamento, compiuto dai nostri profeti, egli chiama in causa un momento precedente, e direi preferenziale, del rapporto con il Signore Iddio, al quale ispirarsi per il primato dell'etica sul culto sacrificale.

Geremia ha richiamato, nella sua posizione probabilmente evolutiva, o certamente di etico perfezionamento, come spesso fanno i riformatori, se così in questo caso vogliamo considerarlo, uno stadio antecedente, al quale si è collegato nel proclamare il primato

dell'etica, pur senza negare il culto sacrificale, ma relativizzandolo. Si trattava di riequilibrare l'essenziale rapporto tra l' *etica*, già bene scandita nei fondamenti della Torà, e il *culto*, di cui l'elemento sacrificale era parte cospicua e costitutiva. Ci vorrà la distruzione del Tempio per interrompere tale ruolo del culto sacrificale, peraltro rievocato nello studio e nella liturgia; ma i profeti già lo ridimensionarono, denunciando la facile autoassoluzione di chi, sentendo la propria coscienza non del tutto a posto, pensava di quietarla con l'offerta in sacrificio di un animale.

In senso cronologico, lo stadio richiamato da Geremia è di poco antecedente alla rivelazione dal monte Sinai, ma è di appoggio esegetico all'affermazione che non ci si deve tranquillizzare la coscienza con l'offerta di un animale. L'implicazione più profonda del punto saliente di Geremia, su ciò che il Signore *non ha detto al momento della liberazione*, può esser decifrata come elevazione, senza rottura, rispetto ad una codificazione troppo minuziosa che faceva del sacrificio animale e delle sue regole elemento di base del culto, con rischio di alibi per tranquillizzare la coscienza, come suona la denuncia dei profeti.

Autori ebrei hanno giustamente reagito a chi esagera nel porre i profeti in opposizione alla Torà, tanto è vero che non sempre i profeti hanno criticato i sacrifici e i loro rimproveri non appaiono motivati dalla pietà verso gli animali, ma dalla condanna della tendenza a coprire le ingiustizie e la mancanza di sensibilità verso il prossimo con le offerte sacrificali e con l'adempimento scrupoloso delle relative norme. Il sacrificio animale non è insomma rifiutato in se stesso, ma non è ritenuto sufficiente dai profeti, se non accompagnato dall'adempimento delle altre *mizvot* di ordine morale e sociale. Isaia, all'inizio del suo libro, I capitolo, vv. 11-13, esprime la sazietà che ha il Signore dei sacrifici e l'inutilità dell'abbondanza dei sacrifici davanti al Signore, ma non un giudizio negativo per riguardo agli animali. Ed anzi, al capitolo 43, che leggiamo proprio come *haftarà* di questo sabato, Isaia, contraddicendo l'atteggiamento di infastidita sazietà del capitolo 1, lamenta l'inadempienza delle offerte sacrificali: «Tu, Giacobbe non mi hai invocato. Tu, Israele, ti sei mostrato stanco di me. Non mi hai recato in olocausto i tuoi agnelli. Non mi hai onorato con i tuoi sacrifici [.....] Non mi hai saziato con il grasso dei tuoi sacrifici». Che dire di questa contraddizione del profeta in due momenti diversi? Potremmo giustificarlo immaginando oscillazioni del popolo da un eccesso all'altro, dal far troppi sacrifici, credendo che bastino per ritenersi virtuosi, al non far sacrifici per dimenticanza del dovere verso il Signore.

Vi è stato comunque, nella civiltà di Israele, il superamento dei sacrifici animali, segnato dalla distruzione del secondo Tempio, perché il Tempio era l'unico posto in cui si eseguivano, e la loro sostituzione con il *servizio della parola*, che già del resto avveniva a complemento, o a sostituzione, del culto sacrificale fin dall'esilio babilonese in riunioni di tipo sinagogale. Ezechiele, al capitolo 11, versetto 16, parla di *santuario minore* (mikdash meat), in cui si ravvisa il concetto e prototipo della *sinagoga*.

Dopo la distruzione del Tempio, si è sostituito il *servizio della parola* nelle *tefillot* e si è fatto tesoro dei versetti del profeta Osea: «Ritorna, Israele, al Signore tuo Dio, dopo che sei inciampato nella tua colpa. Prendete con voi parole, tornate al Signore e ditegli *Perdona ogni colpa e accetta il bene, e sostituiamo ai tori le parole delle nostre labbra*».

שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֹנֶיךָ
קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל יְהוָה
אָמְרוּ אֱלֹהֵינוּ כֹּל תְּשׂא עֵוֹן וְקַח טוֹב
וְנִשְׁלַמְהָ פָרִים שְׁפָתֵינוּ

Shuva Israel ad Adonai Eloekha ki khashalta baavonekha

Kehù immakhem devarim veshuvu el Adonai

Imrù elav kol tissà avon vekah̄ tov

Uneshalmah parim shefatenu

Moshè Hess (1812-1875), ebreo moderno, profeta della rinascita, rispettoso della tradizione e al tempo stesso incline all'evoluzione, nell'opera *Roma e Gerusalemme*, risponde alla questione postagli da una vera o immaginata interlocutrice, su come la metta con 'il cruento culto dei sacrifici', che gli ebrei ortodossi prevedono di restaurare con la ricostruzione messianica del Tempio. Egli risponde di non poter consentire con il proposito di ristabilire i sacrifici degli animali, ma non vuole neppure condannare per il passato quel culto dei lontani avi, perché egli ama Israele in tutto il suo complesso lungo le diverse epoche, così come l'innamorato ama l'amata nel complesso della sua persona e personalità: «La cicatrice sul volto della mia amata non solo non reca alcun pregiudizio al mio amore, ma mi è altrettanto cara, forse anche più cara dei suoi begli occhi, che si trovano pure in altre bellezze, mentre proprio quella cicatrice è caratteristica dell'individualità della mia amata». La *cicatrice* doveva ravvisarsi anche sui volti degli altri popoli che avevano sacrificato gli animali, ma risalta sul volto di Israele, come elemento su cui riflettere, per i valori morali che doveva recare al mondo. Prendiamo

la metafora della cicatrice nella sua pregnante forza di amore (*ahavat Israel*, amore di Israele) e leggiamo le importanti sue aggiunte, di valore progressivo e insieme problematico, per l'orientamento a superare definitivamente i sacrifici degli animali e per l'umiltà nel disporsi a tener conto dei pareri di tutti gli altri ebrei, comunque con fiducia nella logica dell'evoluzione storica e, direi, morale. Così scriveva Hess: «Se il culto dei sacrifici fosse veramente inseparabile dalla nazionalità ebraica, io lo accetterei senz'altro. Ma fino ad ora e finché non mi si dimostri che è proprio così, io sono convinto del contrario. Nel nostro nobile culto della storia, che procede da una ad altra creazione di luce, e che non spira altro che amore per l'umanità e per la conoscenza di Dio, il culto sacrificale non può esser qualcosa di essenziale né di integrale. Ma nonostante la mia convinzione personale, io non pretendo di arrogarmi il diritto di prevenire la storia. Ci sono dei problemi che sono insolubili *a priori*, cioè prima del caso pratico, ma che si risolvono da se stessi nel corso dello sviluppo storico. A questi problemi appartiene in generale quello del culto e in modo particolare dello sviluppo di determinate forme e norme del servizio pubblico dallo spirito ebraico religioso di codesto popolo, che è stato in ogni epoca della sua evoluzione il creatore della sua religione».

**

Il sacrificio, libro di Moshe Halbertal

Pubblicato dalla Giuntina nel 2014

Dal *Sacrificare a* al *Sacrificarsi per*.

Egli osserva che il sacrificio, in quanto sacrificare a qualcuno, è la forma più primitiva e fondamentale di rituale, legata in radice alla violenza, e giunta alla fine nell'ebraismo *come risultato di un cataclisma*, cioè la distruzione del Tempio di Gerusalemme. «Questa enorme crisi religiosa si trasformò in una opportunità». I rabbini lo sostituirono con le alternative della carità, della preghiera, della sofferenza. La carità, connessa al concetto di giustizia (*zedaqà*) e la preghiera mi paiono più accette al nostro senso comune, rispetto alla sofferenza, qui intesa non soltanto e non tanto degli animali, ma di noi stessi, che non ci sentiamo comandata di infliggerci. La sofferenza va intesa, per un verso, nel senso di accettazione e sublimazione delle sofferenze che non si possano evitare, riguardandole come prove che l'Eterno ci pone e che possono temprarci, *issurim shel ahavà*, e, per altro verso, come pentimento o contrizione e capacità di espiazione nella consapevolezza di colpe che si siano potute commettere. Così è nel giorno del Kippur, preceduto dai giorni di riflessione

penitenziale. Il salmo 51, al versetto 19, dice «I sacrifici graditi a Dio sono lo spirito contrito; il cuore contrito ed afflitto, o Dio, non disprezzare»

זָבַחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נְשָׁבָרָה
לֵב נְשָׁבָר וְנִדְכָּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה

**

Nella *haftarà*, tratta dai capitoli 43 – 44 del profeta Isaia, vi è un rimprovero per l'inadempienza delle offerte sacrificali, e questo è il nesso tematico con la *parashà*, che tratta dei sacrifici. L'inadempienza è sintomo di disaffezione del popolo verso il Signore, di cui sembra essersi stancato, mentre il Signore si è stancato delle sue colpe. La traduzione e la comprensione non sono di immediata facilità. Si può cercare l'interpretazione. Dio, in questa rappresentazione di Isaia, afferma peraltro di non avere caricato il popolo con richieste di offerte e non averlo stancato con una voglia di profumi, come a dire, se così si possa interpretare, che i sacrifici e i profumi sono venuti, forse in un primo tempo, da iniziativa del popolo, per onorarlo, mentre poi il popolo li ha trascurati. Dio nel formarsi, con un particolare vincolo, il popolo ebraico, si attendeva una corresponsione di narrativa consapevole (alla lettera *che lo celebrassero con lode*). Invece, altro che lodarlo, si sono commessi colpe e peccati, ma Dio è disposto a cancellarli per ritrovare la relazione, invitando il popolo a spiegarsi, ad esporre le sue ragioni, a dialogare con il creatore, per ritrovare la relazione, che era stata già compromessa dal peccato del *primo tuo padre (avikha ha-rishon)*. E, a questo punto, lo vedremo, è necessario altro impegno interpretativo. Ma riprendiamo dal principio, riportando passi salienti dell'originale ebraico, serrato ed ellittico.

עַם זֶו יִצְרָתִי לִי תִהְלֹתִי יִסְפְּרוּ
וְלֹא אֶתִי קָרָאתָ יַעֲקֹב כִּי יִגְעֶתָ בִּי יִשְׂרָאֵל
לֹא הָעִבְדִּיתִיךָ בְּמִנְחָה וְלֹא הוֹגַעְתִּיךָ בְּלִבְוֹנָה
הַזְכִּירְנִי נְשָׁפֹטָה יַחַד
סִפְּרָ אֶתָּה לְמַעַן תִּצְדָּק

*Questo popolo mi sono formato / la mia lode narreranno/ Non mi hai invocato Giacobbe, ché ti sei stancato di me Israele / Non ti ho imposto in servizio l'offerta e non ti ho pressato per aver profumo / Rammentami, discutiamo insieme / Esponi tu in modo di spiegare la tua ragione. Da notare la ripresa, con diversi significati e funzioni, del verbo *lesapper*, radice *samekh pe resh*, nel primo passo in senso poetico celebrativo (narrativa poetica encomiastica delle gesta del Signore) e nell'ultimo passo in senso discorsivo esplicativo dei propri sentimenti, delle proprie ragioni (racconta tu in modo di dir le tue ragioni).*

Si discute a chi si riferisse l'antico padre. Vi è chi pensa a Adamo, ma quel *tuo padre* sembra indicare un legame più stretto di stirpe, e Rashì lo intende riferito ad Abramo per aver chiesto al Signore, nel capitolo 15 di Genesi, v. 8, dubitando della promessa della terra, da che cosa potesse sapere che la avrebbe ereditata. Abramo aveva poco prima, al versetto 6, espresso fiducia nella promessa di un figlio proprio erede, vincendo il dubbio ben comprensibile per un uomo della sua età. La promessa della terra, di fronte alla realtà delle popolazioni che già la abitavano, gli riuscì ardua e con la sincerità che lo distingueva, anche nel colloquio con Dio, si permise di chiedere quali segni potessero confortare il realizzarsi di quella promessa. Rashì, dovendo sciogliere l'enigmatico punto, ha individuato in quella dubbiosa domanda un atto irriverente, quindi un peccato. Secondo altre interpretazioni si intenderebbe una colpa di qualche importante personaggio, forse un sommo sacerdote, secondo altri ancora genericamente le colpe di generazioni precedenti. Il rimprovero si rivolge poi ai peccati di idolatria, investendo l'assurdità di venerare dei manufatti artigianali, opera dell'uomo. Il profeta, rivolgendosi al popolo in nome di Dio, raffigura la fabbricazione dell'idolo, fatto con il residuo di un legno dal quale, segnando altre parti, si era acceso un fuoco per riscaldarsi o per cuocere alimenti nel forno. Egli vuole evidenziare l'insipienza del culto idolatrico rivolto ad oggetti prodotti dell'uomo, invece di volgersi al Creatore, tanto più che gli eredi di Giacobbe sono vincolati al Creatore da un compito speciale di servizio: «Ricorda questo, Giacobbe, e tu, o Israele, ricorda, ti ho creato perché tu sia mio servo, non mi dimenticare». *Ricorda, non dimenticare - Zekor, Lo tinnasheni*. I discendenti di Giacobbe son chiamati ad un alto servizio, che esige fedeltà ed impegno, sulla base del ricordo, vincendo la trascuratezza e l'oblio.