

CHAIM MAGRIZOS



*Il significato dei sacrifici
nel ebraismo*

“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino
2018

Pro manuscripto

Stampato in proprio
Copyright by 2018
Amicizia Ebraico Cristiana di Torino
Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino
Stampato dicembre 2018.

PERI "QUADERNI DELL'A.E.C.":
Giorgio Fiora – via Ramai 96- 10070 –Varisella (To)
mob. 335271130 e-mail f.giomau@alice.it

PER IL DIRETTIVO DELL'A.E.C. DI TORINO:
Maria Ludovica CHIAMBRETTO – via Pietro Giuria 4, 10125 TORINO
tel. 011/650 27 41 mob. 3351248619 e-mail: mlchiambretto@alice.it

A.E.C. e-mail: torinoaec@gmail.com

*L'ASSOCIAZIONE "AMICIZIA EBRAICO-CRISTIANA" DI TORINO,
NELL'AMBITO DELLE LEGGI INTERNAZIONALI SUL COPYRIGHT, È A
DISPOSIZIONE DEGLI AVENTI DIRITTO NON POTUTI RINTRACCIARE.*

Presentazione

Come nel caso dei precedenti "Quaderni", lo spunto per la presente pubblicazione nasce da una conferenza organizzata, nel dicembre 2018, dall'AEC su "Il pensiero sui sacrifici, nel periodo dei profeti, in una prospettiva messianica", relatore Chaim Magrizos.

Secondo il pensiero di rav Jonathan Sacks, nulla nell'Ebraismo è considerato più complesso e controverso dell'approccio biblico ai riti dei sacrifici. All'interno del Pentateuco, i sacrifici svolgono un ruolo importantissimo, e le leggi relative ad essi sono espresse molto dettagliatamente. Non meno significativo è anche il luogo in cui queste leggi si trovano, cioè nel Levitico, il libro posto al centro della Torah.

Pertanto, considerando l'importanza del tema e la sua complessità, si è pensato di proporre con il presente "Quaderno" un inquadramento complessivo dell'argomento, che metta il lettore in condizione di comprendere, nelle linee essenziali, quale sia la vera natura dei sacrifici e il loro scopo secondo la Torah.

Si tratta di questioni che richiedono un approfondimento più completo, che va ben oltre lo spazio limitato di una conferenza, siamo pertanto grati all'autore, il quale ci ha fornito questo suo lavoro, che ha il pregio della chiarezza e della fruibilità, anche per un pubblico attento e qualificato, ma non di "addetti ai lavori", come, in genere, sono coloro che seguono le nostre attività.

*Il Consiglio direttivo dell'Amicizia ebraico-cristiana di
Torino*

CHAIM MAGRIZOS è nato in Grecia, presso la Comunità ebraica di Larissa, dove ha frequentato la scuola elementare della Comunità. All'età di dodici anni si è trasferito a Torino per motivi di studio. Qui è stato ospite presso il collegio gestito dall'Amministrazione della Scuola rabbinica, diretta dal Rabbino Prof. Dario Disegni e poi dal Prof. Rav. Sergio Sierra. Ha seguito gli studi rabbinici presso la medesima Scuola e, contemporaneamente, gli studi "civili". Ha conseguito il titolo rabbinico di "Maskil" e in seguito ha proseguito gli studi del "Corso superiore triennale" della stessa Scuola rabbinica, fino all'ultimo anno incluso, senza poi conseguire il diploma di "Rabbino maggiore". In seguito, ha ricoperto per un anno la carica di rabbino capo a Bologna. In parallelo a Torino, dopo la licenza liceale classica, si è laureato in Medicina e Chirurgia, conseguendo poi il diploma di Specialista in Clinica Pediatrica e Neonatologia. In anni più recenti ha scritto alcuni saggi di carattere ebraico: uno sulla macellazione rituale ebraica e sui diritti degli animali, un altro sul precetto della circoncisione (berit milà).

INDICE

CHAIM MAGRIZOS	
IL SIGNIFICATO DEI SACRIFICI NEL EBRAISMO	
Premessa	1
Introduzione	1
1. Le origini del culto sacrificale.....	2
2. L'epoca dei Patriarchi.....	5
3. Il sacrificio di Isacco: questioni interpretative ad esso connesse.	7
4. Il Periodo della schiavitù e dell'uscita dall'Egitto, il Korban-Pesah	14
5. L'evoluzione del concetto dei sacrifici e la loro regolamentazione nel periodo "mosaico"	20
6. Tipologie di sacrifici e loro significato, secondo la Torah	22
7. Il Mikdash, ossia l'elezione di un Luogo esclusivo per i sacrifici	26
8. La pratica dei sacrifici e lo sviluppo del pensiero sugli stessi, dopo la conquista della Terra promessa.....	28
9. Il concetto dei sacrifici, nel pensiero del periodo successivo alla distruzione del secondo tempio e nell'era moderna.	32
10. Conclusioni	36
11. Riferimenti bibliografici	38

CHAIM MAGRIZOS

IL SIGNIFICATO DEI SACRIFICI NELL'EBRAISMO

Premessa

In un articolo sulla “*shehità*” (macellazione “rituale”, secondo le normative) e sul concetto di “*taarà*” (“puretà”), concernente le bestie atte ad essere macellate in modo “*kasher*” (permesso), notavo che le categorie, considerate “pure” dalla Torah, erano le stesse che, prima della distruzione del Tempio, erano adatte alle offerte sacrificali. Ciò vale anche per le regole della macellazione allora in uso: sono state confermate dall’“*Halakhah*”, riguardante la *Kasheruth* della *shehità* ordinaria. Notavo, inoltre, che le caratteristiche attribuite alle bestie “pure”, corrispondono a quelle degli animali più “innocenti”: si tratta cioè di quelli che *non* si cibano di altri animali. Questi, in pratica, si identificano in gran parte con gli animali domestici erbivori, che ci offrono il loro latte, la loro lana, il loro lavoro! Sono quelli che vivono accanto a noi, non presentano alcun tratto di aggressività e, in ultima analisi, ci concedono tutto di sé stessi, per questo sono anche gli animali più amati dall’uomo.

Un interrogativo sorge spontaneo: se è così, perché la Torah indica proprio questa categoria di animali - quella a cui siamo più affezionati- come l'unica permessa per i sacrifici? Non è un paradosso che proprio quegli animali a cui siamo debitori di tanto, del tutto privi di colpe, debbano essere messi a morte dalle nostre stesse mani?

Questo è uno dei molti interrogativi che emergono dalla presenza della pratica dei sacrifici nel *Tanakh* (la Bibbia intera), che se ne occupa estesamente: tale pratica era preesistente di molto alla rivelazione del Sinai -e anche all'epoca dei Patriarchi- presso le popolazioni antiche, idolatre e politeiste. La *Torah* condanna ripetutamente e nettamente quei culti, che includevano i sacrifici umani, come le peggiori fra le aberrazioni umane! Non è dunque una palese contraddizione, mentre si respinge con tanta veemenza questo genere di culto, tanto vituperato per un verso, “volarlo” includere dall'altro e farlo proprio, comandandolo al popolo eletto? Queste sono indubbiamente domande difficili, che rendono necessaria, per una risposta convincente, un'analisi approfondita dell'argomento, come se ne parla nel *Tanakh* ed è discusso nella letteratura post-biblica.

Introduzione

Com'è noto, l'atteggiamento della Torah -rispetto a credenze, usi e costumi, pratiche religiose, istituzioni sociali e politiche, diffuse tra le popolazioni dell'epoca e preesistenti alla Rivelazione sul Sinai- è variabile a seconda dei casi, ma sempre e comunque “rivoluzionario”! Cercherò di

chiarire meglio questo concetto, con qualche esempio. In alcuni casi la Torah “ingloba” nel suo contesto, tradizioni e credenze che eredita dalle società del tempo, ma di solito le rielabora e ne ribalta il significato, sotto la luce di una concezione etica del tutto nuova e originale. Un esempio noto è quello del Diluvio - di cui si parla all’inizio del libro di Genesi- che ha molti punti di contatto con l’Epopèa di Gilgamesh, ma se ne distanzia molto per il significato morale che ne deriva.

La pratica della circoncisione, era già diffusa in molte popolazioni, tra le quali quella dello stesso Egitto: la Torah la accoglie e ne fa uno dei precetti più caratterizzanti dell’Ebraismo, in quanto segno inciso sulla carne, del patto fra Dio e Abramo e la sua discendenza.

Una vera rivoluzione compiuta dalla Torah, ancora attuale, è quella relativa alla condizione degli schiavi, e addirittura alla stessa istituzione della schiavitù, presente in tutte le società antiche e, ahimè, persino in molte attuali!

Lo schiavo perde ogni traccia di umanità ed è alla mercé assoluta del padrone, che ha potere di vita e di morte su di lui: considerato una mera proprietà, non gli viene riconosciuto alcun diritto, compresi quelli più elementari come il salario, ma ancor più quello alla tutela della salute; tanto meno gli viene riconosciuto il diritto al riposo settimanale!

La Torah, apparentemente, non intende abolire la schiavitù, ma sono tali e tante le leggi e i vincoli che Essa introduce, per regolamentare tale condizione di sfruttamento assoluto dell’uomo sull’uomo, che, di fatto, tale istituzione perde tutte le sue caratteristiche già radicate nel corso dei secoli, e cioè, si compie una vera e propria rivoluzione. Sebbene non ne derivi una vera e propria soppressione dell’istituto, ne vengono comunque sradicate le basi su cui si regge. Lo schiavo -secondo la Torah- non è mai una “cosa”; salvo eccezioni particolari - quelle di chi sceglie per sua volontà di restare- deve essere liberato al settimo anno o, comunque, entro il Giubileo, con un’unica eccezione, quella dello schiavo cananeo. Infine, tutti hanno diritto al riposo sabbatico!

Per esigenza di concisione, mi limito agli esempi citati, tra i molti che si possono fare sull’Etica fortemente innovativa della Torah, che si estende a molte norme fondamentali a tutela dei più deboli -lo straniero, la donna, i bambini e, di straordinaria attualità, un “codice” dei diritti degli animali- e a quelle riguardanti la preservazione della terra. Ovviamente, tra le pratiche da abrogare con urgenza, occupano una posizione centrale e prioritaria, quelle che si riferiscono al culto idolatrico e a tutto quello che ad esso è connesso, direttamente o meno.

1. Le origini del culto sacrificale.

Come sin qui evidenziato, la pratica dei sacrifici non era sconosciuta nelle società antiche, anzi, essa era largamente in uso, nelle varie parti del mondo, e la sua “scoperta”, probabilmente coincide con

quella delle stesse religioni! Qual è dunque la o le ragioni dell'origine di quel tipo di culto religioso? Credo sia convinzione molto diffusa, che l'affermarsi della credenza che esistessero molte divinità, ognuna con un "dominio" proprio specifico, sia stato generato dal "l'horror" dell'ignoto, che induce un sentimento angoscioso, quello dell'imminenza di un grosso pericolo: un "male" imminente, imprevedibile, per l'umanità debole, impotente! Da qui, facilmente può derivare la spinta a istituire un culto dedicato alle "potenze nascoste" -pseudo divinità- e l'invenzione da parte dell'uomo, di pratiche finalizzate a ingraziarsi quelle, affinché mutino la loro maligna disposizione contro il debole terrestre, in benevolenza e protezione. I sacrifici rappresentavano una fra le fondamentali, le più antiche, pratiche di culto, ideate in tal senso. Si pensava verosimilmente che, in analogia a quanto era (come avviene tuttora..) in uso nelle relazioni fra le persone, un dono sufficientemente prezioso - tale da renderlo gradito- offerto a un potenziale nemico già adirato, avrebbe potuto trasformare un atteggiamento ostile, in uno più benevolo e condiscendente: questo -si credeva- doveva accadere anche da parte dei "numi", purché le offerte fossero commisurate alla loro "grandezza" e potenza! La Torah affronta questa antica pratica controversa, secondo sue modalità peculiari e la sottopone a "revisione critica", estesa sia alle caratteristiche rituali, sia alla "ragion di essere" dei sacrifici.

La "scoperta" del culto sacrificale: gli antesignani biblici

Citerò alcuni passi significativi, come compaiono in ordine cronologico nel Pentateuco e negli altri libri della Bibbia, per illuminare la storia e l'evoluzione dei sacrifici, secondo le Scritture.

Il primo passo in cui si parla di sacrifici, si trova in Genesi. Leggendo il racconto riferito a Caino, viene da pensare che egli sia stato "l'inventore" dei sacrifici. Infatti Caino assume l'iniziativa, senza essere sollecitato da alcuno e tanto meno in ottemperanza ad un ordine ricevuto: *"portò dai prodotti del suo campo un'offerta al Signore"* (Genesi:4, 3-4); suo fratello Abele, ne segue l'esempio: *"anche Abele presentò dai primogeniti del suo gregge e dalle loro parti più opulente, un'offerta al Signore [...] il Signore gradì Abele e la sua offerta, e non gradì Caino e la sua offerta"* (Genesi, idem). Il testo non chiarisce il motivo del mancato gradimento dell'offerta di Caino né, viceversa, dell'accoglienza favorevole ottenuta dal fratello. Come possiamo spiegare questo atteggiamento tanto diverso, in due casi apparentemente non dissimili? Il non gradimento delle offerte di Caino può essere forse dovuto al tipo di prodotti -provenienti dall'agricoltura nel primo caso, dalla pastorizia nell'altro -? Oppure possiamo pensare ad altre cause possibili? La prima ipotesi non è plausibile; la Torah, infatti, riconoscerà come valide le offerte farinacee, proprio come le altre tipologie di offerte sacrificali; ma se Caino assunse l'iniziativa senza ricevere alcun ordine -come autorizza a pensare il testo- come gli venne in mente di compiere un gesto a lui

sconosciuto, così come il significato del medesimo? Ebbene la risposta più logica sembra essere che in realtà Caino conoscesse tale pratica! Una conferma questa, che quella dei sacrifici, sia un'usanza "vecchia come il mondo". La risposta all'altro quesito, si può ricavare dal testo stesso: il mancato gradimento dei prodotti offerti da Caino non fu causato dal fatto che si trattava di prodotti agricoli, ma piuttosto perché gli stessi non erano selezionati fra i migliori del raccolto, (ad esempio le primizie); cioè non si trattava dei prodotti più preziosi, raccolti con amore dall'offerente! Esattamente in senso opposto si dirige l'atteggiamento di Abele, come si è visto dalle espressioni usate dal testo. Mi pare, quindi, che da questo passo paradigmatico, possiamo ricavare due principi essenziali: primo, se non ricevi un ordine esplicito, non sbagli ad astenerti da ogni iniziativa, ma, se decidi di fare comunque il sacrificio, sei vincolato ad offrire ciò che ti è prezioso, a cui non vorresti mai rinunciare: è proprio questo il significato, ancor oggi, dell'espressione "fare un sacrificio". Anche in questo caso, tuttavia, il rischio può essere grosso, come la storia di Yefte e di sua figlia insegna! In ultima analisi, questo primo approccio della Torah, alla questione dei sacrifici, ci offre una lezione fondamentale: i sacrifici possono non essere l'espressione della volontà di Dio, riflettendo invece, la manifestazione di un "bisogno" assolutamente umano!

Il secondo sacrificio significativo che incontriamo nella Torah, è quello di Noè: subito dopo il diluvio, Noè predispone un altare e vi sacrifica una selezione fra gli animali "puri" che aveva introdotto nell'arca (Genesi:8,20 e seguenti.); si tratta con ogni evidenza, del suo ringraziamento a Dio, per averlo scelto e salvato dalla grande catastrofe, insieme alla sua famiglia e agli animali che portò nell'arca. In questo caso Dio, senza dubbio, gradisce l'offerta; non solo, ma in seguito, esprime la Volontà di stipulare con l'Umanità e l'intero Mondo sopravvissuto al diluvio, una sorta di patto, cioè la promessa che tale catastrofe universale, non debba mai più verificarsi: l'arcobaleno sarà il simbolo di questo patto, in eterno!

Ai Commentatori classici non sfuggono le difficoltà del passo: ad esempio la distinzione degli animali fra puri ed impuri, come poteva conoscerla Noè? Non mi soffermerò sulla discussione in merito, non essendo questa questione, strettamente inerente all'argomento qui trattato: tuttavia è interessante notare che un esegeta d'epoca, come il RAAVAD, (Rabbi Abraham ben David 1125-1198) sostiene che gli animali considerati "puri" in certi Paesi dell'oriente, fossero quelli ritenuti "adatti" per i sacrifici, anche in un'epoca preesistente alla Rivelazione sul Sinai. Anche il Professor E. S. Artom ricorda nel suo commento alla Genesi, come le popolazioni antiche, dell'Assiria e della Babilonia, usassero per i sacrifici, solo una determinata tipologia di animali, quella degli ovini e dei bovini.

Un'altra difficoltà che salta agli occhi, deriva dall'espressione "il Signore avvertì l'essenza odorosa [...]": essendo essa molto ricorrente a proposito dei sacrifici, ne affronterò il significato più avanti.

Il Signore detta le condizioni del Suo patto, norme importanti per la conservazione del creato, dopo il diluvio; una per tutte, quella del divieto del versamento di sangue, "l'anima" dei viventi, cioè la vita stessa! È notevole che questo divieto sia esteso agli animali, anche laddove ci sia il permesso di cibarsene, ma non di consumarne il sangue; il versamento del sangue, che si verifica nell'uccisione di qualunque vivente, è considerato un atto distruttivo del creato e, in quanto tale, è in contrasto in modo assoluto, con la Volontà del Signore, di conservare in eterno la Sua Opera: "*vide [...] tutto ciò che aveva creato, che era un'opera molto buona [...]*" (Genesi:1,31)!

2. L'epoca dei Patriarchi

Un altro Patto, più "evoluto", sarà stipulato, in un'epoca meno antica, con Abramo.

Quale fu l'atteggiamento dei Patriarchi rispetto alla pratica diffusa dei sacrifici? Lo possiamo vedere seguendo il racconto della Torah, che si sofferma a lungo sul percorso di vita da loro seguito. Abramo costruisce più di un altare e offre, anche lui, sacrifici di propria iniziativa, cioè non richiesti dall'Alto: non solo, ma egli costruisce anche altari, imitato, anche in questo, dagli altri due Patriarchi. Tale rituale infatti, assume un significato molto peculiare: esso cioè, diventerà un segno della presa di possesso della terra, concessa dal Signore a titolo di proprietà inalienabile, da trasmettere in eredità ai discendenti. Questo atteggiamento di Abramo è ben evidente in due versi consecutivi (Genesi:12,7-8): "compare il Signore ad Abramo, e gli disse: darò questa Terra alla tua discendenza ; e (Abramo) costruì là un altare dedicato al Signore [...]"; al verso successivo (12,8), è anche più chiara la coincidenza fra il prendere possesso di un territorio e l'iniziativa di costruirvi un altare, dedicato a Chi l'ha dato in eredità: "si spostò di là [...] e piantò la sua tenda [...] e costruì lì un altare al Signore e lo chiamò con (lo dedicò) il Nome del Signore".

Questo modo di "segnare" il territorio, costruendovi un altare, era piuttosto diffuso tra molte popolazioni antiche, come tra i Greci e i Romani. A differenza dei precedenti politeisti, i Patriarchi lo dedicano al Dio Unico. Tuttavia, come vedremo più avanti, la pratica della costruzione "individuale" di un altare, sarà destinata a essere soppressa, in quanto oggetto di un divieto molto severo della Torah, che prescrive un luogo unico, atto ad offrirvi sacrifici: quello prescelto dal Signore per il suo culto: "*ki 'im el hamakom [...]* (solo presso il luogo [...]) ". (Deuteronomio: 12,14).

Isacco si comporta come il padre e le espressioni nella Torah sono quasi identiche nei due casi: “e costruì ivi un altare e lo dedicò al Signore [...] e fissò ivi la sua tenda [...]”(Genesi:26, 24-25), per confronto, nel caso di Abramo, si veda (Genesi:12,8). Credo sia interessante osservare, a questo proposito, che Isacco fu l'unico dei tre Patriarchi che, seguendo l'ordine del Signore e il desiderio esplicito di suo padre, non si allontanò mai dai confini della terra di Canaan.

La vicenda di Giacobbe è molto più complessa, “a tappe”: la sua vita non è “sedentaria”, come quella del padre; spesso è costretto a peregrinazioni, che lo allontanano dalla casa e dalla terra paterne; egli riceve da viandante in fuga, nel famoso sogno, la conferma della promessa divina inerente l'eredità della Terra, fatta ad Abramo. Giacobbe non costruisce un vero altare, ma “consacra” la stessa pietra che aveva usato per giacere, erigendo là una stele e versandovi dell'olio, il che rappresenta la memoria del voto, una sorta di patto con il Signore, come egli dichiara: “e questa pietra che ho eretto a stele, sarà una casa del Signore [...]” (Genesi:28,22); è interessante osservare che, secondo il *Midrash*, questa pietra consacrata, sarebbe diventata il luogo in cui doveva sorgere il *bet ha Mikdash*, il Tempio, destinato ad accogliere sul suo altare, i sacrifici della Casa d'Israele!

In un altro caso, quello dell'incontro/scontro con Labano, è del tutto diverso il significato, che assume la stele che farà erigere Giacobbe: essa fungerà come “garanzia” del patto di non aggressione fra i due (Genesi:31,45 e seguenti). Qualche cosa accomuna tuttavia questo agli altri casi di stele (*mazevà*) o altare, fin qui visti: anche in questo caso, si tratta di un patto e si segna un confine fra due territori; viceversa, per quanto il suo uso qui sia suggestivo, il termine “*zevah*”, che solitamente è tradotto come “sacrificio”, in questa circostanza -ma non soltanto- è evidente dal contesto, che il suo significato è di semplice “macellazione”.

Tuttavia anche Giacobbe erige un altare dedicato al Dio di Israele, a Shehem, dove progetta di risiedere definitivamente, chiaro segno di presa di possesso della terra (Genesi:33,18-20). In un'altra situazione, richiamato dal Signore, sarà indotto a mantenere il suo voto e, quindi, a costruire un altare a Beth-El, il luogo del sogno, da lui stesso consacrato con quel nome (Genesi:35,1 e seguenti). L'ordine del Signore segna di fatto il ritorno di Giacobbe sulla “retta via”, dove condurrà tutti i suoi famigliari, allontanandosi da Shehem, e lasciando alle spalle le tragiche vicende ivi vissute; per questo egli diede disposizioni affinché tutti i componenti della famiglia eliminassero ogni traccia degli idoli ancora presenti a casa sua: una vera purificazione radicale!

Il discorso che riguarda il rapporto che ebbero i Patriarchi con la pratica dei sacrifici potrebbe concludersi qui: tuttavia l'argomento non può dirsi esaurito, finché non si affronta la questione più problematica, con molteplici punti interrogativi irrisolti, riguardo ai quali si sono cimentati pensatori e filosofi di tutti i secoli, Ebrei e non, e sui quali, ancor

oggi non si è giunti ad un consenso universale circa le risposte da accettare come valide: mi riferisco ovviamente, al grande problema del cosiddetto sacrificio di Isacco!

3. Il sacrificio di Isacco: questioni interpretative ad esso connesse.

Si sa come si concluse la drammatica vicenda: il sacrificio non fu portato a compimento, essendo stato sospeso in extremis, per intervento dall'Alto, cioè da parte di Chi aveva richiesto ad Abramo di compiere il gesto estremo contro il suo stesso figlio prediletto.

Questo sacrificio "mancato" viene ricordato tutti gli anni, in coincidenza con le due grandi solennità di Rosh-hashanah e di Kippur e si chiede che venga riconosciuto, per l'espiazione dei nostri peccati, il merito acquisito dal nostro Patriarca Abramo, sottoposto a quella prova estrema.

Una prima, chiara distinzione, rispetto ai sacrifici di cui abbiamo parlato fin qui, riguarda il diverso atteggiamento tra l'offerente e il Destinatario del sacrificio: negli altri casi si è visto che l'iniziativa era di pertinenza umana, cioè il sacrificio non era richiesto dall'Alto: la situazione si capovolge proprio nel caso più sconvolgente, non solo per il dramma vissuto dai due, padre e figlio, ma anche perché, secondo l'Etica che la Torah stessa promuoverà con forza, i sacrifici umani (tanto più di un figlio!) sono severamente vietati e condannati come la peggiore delle aberrazioni! (Si veda ad esempio, Deuteronomio:12,31).

Abramo, riceve l'ordine da Dio: "e disse (Dio): prendi *per favore* (?) tuo figlio, quello unico [...] conducilo verso la terra di Morià, e sollevato (*portalo in alto, offrilo?*) là come olocausto, su uno dei monti, che io ti indicherò"(Genesi:22,2); ho adottato appositamente la traduzione letterale per la sua pregnanza semantica. Si può notare subito quant'è indeterminata la meta indicata: immaginiamo lo stato d'animo di un padre a cui viene richiesto tale atto terribile -contro natura, diremmo oggi-costretto, per di più, a vagare verso una destinazione ignota, dove si consumerà la sua tragedia personale! Isacco, infatti, viene tenuto all'oscuro della tremenda sorte a lui riservata e tutto il peso psicologico, Abramo lo carica sulle proprie spalle, per salvaguardare il figlio prediletto. Sicché, quando Isacco insospettito gli chiede (Genesi:22,7-8): " *padre mio...ecco la legna e il fuoco, ma dov'è l'agnello da sacrificare?*", così risponde il povero Padre: "*Dio ci indicherà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!*" Il passo commovente della Torah si chiude mirabilmente con la frase seguente: "*e procedettero loro due insieme*": sublime espressione dell'unità di intenti che accompagna i due. Abramo non può immaginare quanta verità "profetica" contengano le sue parole!

Il canto poetico, che è stato composto ispirandosi allo scenario drammatico dell'*a'kedat Izhac* (la "legatura" di Isacco), - il cui incipit ,"*et*

shaare' razon leipateah” (“stanno per aprirsi le porte della grazia”), è riferito al Giudizio di Dio, cui è dedicato il “*Yom haDin*” (Giorno del Giudizio), come si definisce la solennità di Rosh-hashanà (il Capo d'anno). Esso viene cantato, sia a *Rosh ha Shanà*, sia a *Kippur*. Vi si confida che Dio nostro Padre, accolga con Grazia la supplica che Gli rivolgiamo, di riconoscere a nostro favore, i meriti dei Patriarchi e condoni le nostre colpe; di qui il ritornello del canto: “*oked, veane'ekad ve hamizbeah*” (ricorda colui che legò, colui che fu legato e l'altare). Il canto si conclude con l'annuncio della Salvezza messianica, proprio grazie ai meriti dei due Patriarchi, Abramo, (“il sacrificatore”), e Isacco, la vittima (“colui che fu legato”).

L'autore del Canto, richiamandosi al verso citato sopra, così immagina poeticamente la scena: “bussarono alle porte della misericordia (implorando) che si aprissero: il figlio come vittima, il padre come sacrificatore! sperano in Dio e confidano nella sua misericordia; coloro che sperano in Dio, attingono (dalla fede) la forza!” Nei versi successivi, Isacco, rivolgendosi al padre, o forse al Cielo stesso, non piange per il proprio dolore, né per la sua scomparsa precoce, ma l'angoscia che lo afferra è provocata dal pensiero del dolore disperato che coglierà la mamma, nel momento in cui riceverà la terribile notizia. Egli chiede al padre di portarsi via ciò che resterà della sua cenere, e, mostrandola a Sara, le dica “questo è l'odore (che resta) di Isacco”! Il termine tradotto da me come “odore”, *reah*, è lo stesso che ho citato sopra a proposito dell'odore del sacrificio gradito a Dio: questo termine, significa in altri contesti “alito di vento”! Il Poeta, infine, immagina la commozione che coglie gli Angeli, i quali, insieme, invocano la misericordia divina, affinché “sia risparmiato un tal luminaire”!

La prima ovvia, quanto insormontabile difficoltà, insita nel testo essenziale della Torah, che espone il dramma vissuto dai due protagonisti -i primi due Patriarchi- è la seguente: come si può concepire che Dio decida di dare un ordine del genere? Ovvero, in questo modo, questo ordine non contraddice l'Etica da Lui stesso espressa? Si tratta di un sacrificio umano, che sarà considerato il peggiore degli abomini -come già si è visto- e condannato dalla Torah senza appello. Inoltre a chi è rivolto il terribile ordine? Proprio il Suo fedele e prediletto, il beneficiario del Suo patto e della promessa di concedergli una progenie innumerevole, “come le stelle del cielo”, destinata a ereditare quella terra concessagli in possesso per sempre?!?

Una risposta a queste domande difficili, si potrebbe desumere, forse, dal modo con cui la Torah introduce il racconto del dramma: “e avvenne dopo *tali avvenimenti* (o “*tali detti*”?), che Dio mise alla prova Abramo” (Genesi: 22,1). Sembrerebbe dunque, che il motivo di questo inspiegabile intervento di Dio, possa risiedere nella Sua intenzione di “*mettere sotto esame*” il Patriarca, ma se ciò è vero, cosa si vuol provare? La risposta più ovvia credo sia la fede di Abramo! In questo

caso la questione rimane avvolta in una difficoltà di comprensione anche più insolubile: Abramo, più di chiunque altro, aveva dimostrato in tutti i modi e da sempre la sua incrollabile fede! Dio stesso glie ne aveva dato atto, riconoscendo a tale fede, il merito di essere considerato “*un atto di giustizia*” (Genesi 15,6). L'altra, non meno importante difficoltà, consiste nel concetto stesso di prova: che senso ha che Dio sottoponga qualcuno a una prova, il cui esito è da Lui conosciuto a priori? Una prova tanto “gratuita” (cioè superflua), quanto fonte di sofferenze indicibili per chi vi è sottoposto? Sono le domande che si sono poste i Commentatori, alle quali hanno cercato di fornire risposte che saranno discusse di seguito.

L'angoscia di Abramo, nel frangente in cui riceve la terribile richiesta di sacrificare il figlio, è ben intuita e descritta con notevole finezza psicologica da RASHI. Egli prende spunto dall'apparente pleonasma del verso: “Il Signore mise alla prova Abramo; gli disse Abramo!, ed egli rispose eccomi! disse, prendi -per favore(?)- il tuo figlio, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e vattene verso la terra di Morià ed conducilo su in alto (offrilo in sacrificio?) là, come olocausto, su uno dei monti che ti dirò ” (Genesi:22,2 e seguenti). RASHI, notando che secondo l'impostazione del verso, non si va diritto al bersaglio, cioè non è esplicitato subito il nome di Isacco, immagina una sorta di dialogo fra Dio ed Abramo, in un clima di tensione crescente: “prendi tuo figlio”; e il padre (tergiversando), -“ne ho due di figli”; - “il tuo unico!” - ciascuno di loro è figlio unico per sua madre” -“colui che ami!” - “amo ognuno di loro!”; poi, finalmente arriva inesorabile il nome temuto, che non lascia scampo al misero padre: “Isacco”! Il dialogo immaginato da RASHI, in una sorta di climax, assurge a toni di straordinaria intensità emotiva e drammatica, che rispecchia molto bene lo stato d'animo del protagonista ... Abramo, che confida nella bontà assoluta del Signore, si accinge subito a obbedire alla parola di Dio! Ben tre giorni dura il suo grave travaglio interiore, mentre accompagna Isacco, con un asino, verso una meta ignota ad entrambi! Tre giorni in cui la lotta tra la sua grande fede e l'angoscia associata al timore dell'imminente perdita del figlio prediletto - che ormai sente come inevitabile- hanno il tempo di raggiungere vette altissime!

Le difficoltà e i quesiti che sorgono dal brano della Torah, che così introduce la storia della “legatura di Isacco”, non passarono inosservate ai Commentatori, fin dall'epoca del Talmud, e ancor prima, negli antichi *Midrashim* (commenti della tradizione rabbinica). Nel Talmud (TB, *Sanhedrin* 84b), a proposito dell'inizio del verso “e fu dopo tali avvenimenti, e Dio [...]”, si osserva che tale esordio è sconnesso rispetto al contesto del racconto che lo precede e, pertanto, si propone il seguente interrogativo: “di quali avvenimenti (o *detti, parole*) si tratta?”. “Disse R. Yohanan, a nome di R. Yosse Ben Zimrà: il “*dopo*” (allude a) le parole del Satana [...] il quale aveva provocato Dio, mettendo in dubbio l'amore di Abramo nei Suoi confronti, amore che sarebbe stato trascurato (da

Abramo), dopo che egli aveva ricevuto la soddisfazione di veder realizzato il suo più grande desiderio, la nascita di Isacco. Il Signore avrebbe risposto (al Satana): “anche se gli chiedessi (ad Abramo), di sacrificarmi il figlio, egli sarebbe pronto a farlo!”; subito dopo (queste parole) viene la frase, “e Dio mise alla prova Abramo [...]”. Come si potrà osservare, lo scenario ipotizzato dai due Autori del Talmud, presenta notevoli somiglianze con il racconto preliminare della vicenda di Giobbe, dove l'intervento di Satana contro il giusto, è all'origine della “prova” a cui egli viene poi sottoposto. Per inciso, si può osservare, forse, che l'espressione “ahare' ha devarim”, può essere tradotta sia “dopo tali *avvenimenti*”, ma anche “cose dette, parole” secondo i vari significati che può assumere il termine “devarim”. Tuttavia, a prescindere dalle osservazioni di carattere semantico, va notato che l'espressione di cui sopra è ricorrente e, spesso, non è legata al contesto per segnare una contiguità di due paragrafi fra di loro, ma piuttosto è un modo che usa la Scrittura per “passare ad altro, cambiare discorso” ne abbiamo un esempio subito dopo il capitolo sulla “legatura di Isacco”: si veda Genesi: 22, 20-24, dove si parla dei figli di Nahor, fratello di Abramo.

Il termine ebraico per indicare la prova, *Nisui*, è molto discusso dai Maestri: N. Leibovitz, nel suo “*Iyunim be Sefer Bereshith*” (“Osservazioni sul libro della Genesi”), si sofferma a discuterne il significato controverso, citando le opinioni degli Autori che seguono:

Il RAN (Rav Nisim), afferma che “il Signore non sottomette alcuno alla prova, per venir a conoscere la sua reazione: il Santo Benedetto, infatti, vede e conosce il futuro, e la Sua visione è nitida, non ammette incertezze!”; in altri termini, una simile “prova”, sarebbe priva di senso.

Il pensiero di Maimonide (RAMBAM) (*Morè-nevuhim* 3,24), credo si possa riassumere così: ogni “prova” (*nisayon*, sinonimo di *Nisui*), che troviamo nella Torah, non ha il significato che comunemente le si attribuisce, come si desume dal passo, “[...] poiché [...] Dio vostro vi mette alla prova, affinché si sappia se voi amate il Signore [...]” (Deuteronomio:13,4); non si tratta certo di una prova finalizzata a perfezionare la conoscenza da parte del Signore, in quanto Egli già ne è Padrone! Viceversa sono i popoli della terra, che devono acquisire tale conoscenza! La “prova” di Abramo, aveva lo scopo di rendere noto ai popoli, lo sconfinato amore di Abramo nei confronti del Signore, come dice il verso: “poiché ora so che tu sei timoroso di Dio [...]” (Genesi:22,12); secondo il RAMBAM dunque, “adesso lo so”, equivale a “ho fatto sapere ai popoli della Terra, tutti”!

Molti Esegeti, anche prima di RAMBAM, come Sa'adia Gaon, e dopo di lui, Isaak Abravanel e altri, sono ricorsi ad argomentazioni simili alle sue, volte a mettere in risalto, il diverso significato di “*nisayon*” nel nostro caso, rispetto a quello di uso più comune. Secondo alcuni Autori, dato che la radice di questo termine è la stessa di “*nes*” (miracolo, prodigio), esso sarebbe applicato con tale accezione a persone

eccezionali, come Abramo, il quale, tra l'altro, secondo il *Midrash*, avrebbe subito ad opera del Signore, non una, bensì dieci prove, per “accrescere i suoi meriti” (*Mishnà, Avoth:5:4!*)

Yossef Albo nel “*Sefer ha'Ikarim*”, capitolo 3°, *Maamar 5*, sostiene che vi sia un'analogia tra la situazione vissuta dal Patriarca e quella riportata in un passo del libro dei Re: “non si lodi colui che sta per mettersi il cinturone, come se fosse uno che se lo sta togliendo” (Re, I: 20,11); anche un personaggio straordinario come Abramo, doveva provare “sulla propria pelle” il peso di atti eroici che era in grado di affrontare, perché gli fosse consentito di fregiarsi del merito del loro compimento, sebbene la sua grandezza era ben nota al Signore, il Quale non aveva bisogno che ciò Gli venisse dimostrato!

Nahmanide (RAMBAN), usa un linguaggio aristotelico: certo - egli sostiene - il Signore non ha bisogno di prove per sapere, ciò non di meno, Egli concede al probando - in questo caso il Patriarca - la facoltà di accettare o meno di sottoporvisi; accettandola, ciò che era “in potenza” - la buona disposizione d'animo- viene trasformata “in atto”, cosicché la ricompensa viene meritata per questo, e non per la sola buona volontà!

Come si è visto, i principali Commentatori sostengono che Abramo sia in definitiva, un destinatario del “*nisui o nisayon*, accordatogli dal Signore perché ne porti il merito, facendone ereditare i benefici alle generazioni future, e trasmettendone l'insegnamento a tutti i popoli della Terra.

Un altro esempio interessante, della molteplicità di significati di “*Nisui*”, si trova in uno dei passi relativi alla Rivelazione sul Sinai: “[...] *ki lenasot etchem ba haElohim* [...]” (non abbiate paura, poiché il Signore viene per mettervi alla prova, cosicché il timore nei Suoi confronti sia presente in voi, affinché non possiate incorrere nel peccato” (Esodo:20,15-17); sono le parole di Mosè, rivolte al popolo, per incoraggiarlo di fronte al terribile prodigio della Rivelazione! Le contraddizioni concettuali apparenti, nel contesto del passo sono evidenti: Mosè è intenzionato a incoraggiare il popolo d'Israele, ma, nel contempo, si parla invece di “timore” - che Dio vuole infondere- e così pure di “*prova*”, che di per sé può essere una causa importante, più che sufficiente a provocare timore! RASHI, dà una spiegazione interessante di questo difficile passo e, a tal fine, ricorre a un'altra accezione di “*Nisui*”, - quella già citata, che deriva da “*Nes*” (prodigio)- e, quindi, propone un altro significato per l'espressione “*lenasot*” (comunemente inteso come “*mettere alla prova*”). Nel passo citato, *lenasot*, egli dice, significa “*per farvi grandi tra i popoli, [...] perché Dio, nella Sua gloria, si è rivelato a voi*”; secondo RASHI pertanto, nel caso specifico, il riferimento è a “*Nes*”, il fenomeno grandioso, il prodigio che si verificò agli occhi del popolo d'Israele sul Sinai.

Tornando ad Abramo, c'è da chiedersi, tuttavia, se gli fosse stato concesso di scegliere fra la “gloria” dei suoi meriti e la possibilità di

risparmiare a se stesso e al figlio, l'angoscia e le sofferenze tremende che comportava quella prova terribile, quale decisione avrebbe preso? Inoltre noi, riferendoci sempre al padre, non trascuriamo forse, le sofferenze di Isacco, le sue angosce, i suoi dubbi?

Le domande, tuttavia, non finiscono qui: dal testo scarno del racconto emergono le doti di Abramo: l'eroismo e la fiducia -più ancora che la "fedeltà" - nella bontà e nella giustizia di Dio, da cui consegue la sua prontezza a obbedire! Come si è detto, nemmeno i tre giorni di marcia verso l'ignoto -un tempo infinito-furono sufficienti a farlo tornare sui suoi passi!

Tutto ciò stupisce non poco, avendo noi imparato a conoscere la personalità di Abramo, dai capitoli precedenti del racconto biblico: egli è sicuramente dotato di un'indole combattiva, che lo porta ad affrontare anche una discussione su un piano di parità, potremmo dire, con il Signore stesso, al Quale osa rivolgersi, contestandoGli quello che ritiene essere un difetto di giustizia: "il Giudice di tutta la Terra, non si comporterà secondo giustizia?" (Genesi:18,25). Ma perché proprio in questa circostanza il Patriarca "dimentica" di discutere un ordine tanto incomprensibile, e "contro natura"? Non basta l'amore di Abramo nei confronti di Dio a spiegare questo atteggiamento sorprendentemente remissivo... si può forse pensare che, nel caso in questione, l'ordine di Dio arrivi in modo perentorio, cosicché non ammetta repliche, e quindi ad Abramo non rimanga altra scelta, che quella di obbedire? In realtà si deve notare che il comportamento di Abramo nei confronti delle decisioni che Dio gli comunica, non è costante, ma variabile a seconda dei casi: egli non si piega "ciecamente" agli ordini divini, senza discuterli quando tali ordini non lo convincono o gli sono incomprensibili; invece ubbidisce "volentieri" se condivide il comando che riceve -come nel caso della circoncisione- oppure non esita a esternare i suoi dubbi in altri. Così ad esempio, quando il Signore gli promette il possesso della terra, Abramo chiede delle prove! "da che cosa saprò che io la erediterrò?" (Genesi:15,7-8). Tornando alla possibilità di un ordine "perentorio" da parte del Signore, essa non trova riscontro nei casi esaminati; sembrerebbe quindi, che non sia Dio a modificare il Suo atteggiamento in questa circostanza, imponendogli un ordine che "non ammette discussioni", ma piuttosto lo stesso Abramo! Sembra anzi che il Signore, gli si rivolga con "garbo"; l'espressione usata è: "*kah-na*" ("*prendi per favore*", secondo la corrente traduzione del suffisso "*na*"); la frase, letteralmente, suonerebbe così: "prendi per favore tuo figlio [...] e vai per te (*leh leha*) al monte di Moria [...]" (Genesi:22,2). "*Leha*", molto spesso è interpretato come un dativo di favore, come ad esempio, "vai via per te (per il tuo bene)" (Genesi:12,1). Per brevità non cito altri esempi, ma sono molte le analogie fra l'esordio della "legatura di Isacco", e altre circostanze in cui Abramo si sottomette senza discussioni alla Volontà del Signore, riconoscendo forse in essa, un fine benevolo per sé stesso. Ma in questo caso, quale vantaggio potrebbe

mai ricavare quel povero padre, dall' obbedienza all'imposizione divina, di sacrificare il figlio tanto amato? Mentre Dio non ha bisogno del *nisui*, "la prova", dato che è Onnisciente e prevede tutto, ciò non è certo vero per Abramo! Forse sta proprio qui, la chiave, per arrivare a dare una risposta plausibile alle domande enigmatiche della "legatura": contrariamente a come lo si dipinge di solito, Abramo non sempre ha certezze assolute, spesso anzi è pieno di dubbi; molto "umano", va in cerca di segni e conferme (v. sopra). In certi momenti sembra vacillare persino la sua stessa fede assoluta, certo non quella riposta in Dio, ma forse nel Suo operato, cioè nel mantenimento delle Sue promesse. Dio stesso, in certi frangenti rimprovera benevolmente al Patriarca, questa instabilità di fede. Si veda, ad esempio, l'episodio dell'annuncio della prossima nascita di Isacco, in cui, non diversamente da Sara in altra occasione, ride "di nascosto", di fronte a tale annuncio, fattogli direttamente da Dio, chiedendosi come questo potesse verificarsi, data la sua rispettabile età, di 100 anni e quella di Sara di 90. Così manifesta indirettamente la sua incredulità a Dio, augurandosi che la Sua benevolenza vada espressa in favore del figlio già in vita, Ismaele, ma il Signore lo "rintuzza" ribadendo il concetto che il figlio di cui si parla è il nascituro Isacco, non Ismaele! (Genesi: 17, 16-19).

Forse, però, Abramo ha bisogno di una forte e indiscutibile prova per sé stesso, che gli dia cioè la conferma definitiva, assoluta, della sua fede e del suo amore verso il Signore: forse egli sente di doversi confrontare con le potenzialità della sua stessa forza d'animo, pur nella convinzione e nella speranza, che Dio non possa smentirsi, rinnegando la Sua promessa! Abramo sa bene, in fondo, che anche in questo caso, tanto più in questo caso, in cui è in gioco una vita umana, addirittura di suo figlio, il Signore non esige sacrifici, che non gradisce! Tutt'al più, Egli asseconda il Suo fedele, gli concede di potersi mettere alla prova, di portare a termine quella sfida estrema con sé stesso, dal cui esito, scontato, uscirà ulteriormente potenziata la sua conquista, cioè quella di una fede incrollabile nel Dio Unico!

Questo tipo di interpretazione, forse azzardata, mi sembra, ciò nonostante, abbastanza convincente, oltre che affascinante; essa inoltre, permette di fornire una risposta su un'altra difficoltà del testo, già citato, "dopo tali parole (avvenimenti?) e [...]" (Genesi:22,1); dopo quali avvenimenti, o quali parole? Apparentemente non c'è alcun nesso fra la storia del rapporto tra Abramo e Avimeleh, di cui narra il capitolo precedente, e la drammatica vicenda della legatura di Isacco che prende l'avvio con la citata premessa; viceversa, se ci riferiamo ai capitoli precedenti, quelli cioè in cui si parla della relazione fra Dio e Abramo, e del dialogo diretto fra di Loro, non privo di episodi drammatici, si può forse scoprire un nesso logico molto evidente, fra il "prima" e il "dopo" di questo doloroso capitolo! Lo stesso *midrash* del Talmud, ipotizza un dialogo fra Dio e Satana: quest'ultimo "spinge" perché Dio sottoponga

Abramo alla prova, operando una trasposizione della metafora, si potrebbero commutare i “connotati” del Satana “esterno”, identificandoli con quelli del Satana “interno”, quello del “*yezer harà*”, l'istinto del male, nascosto in ognuno di noi, e quindi anche in Abramo: proprio questo istinto forse, avrebbe spinto Abramo a “provocare” Dio!

L'ultimo interrogativo: quale ruolo è riservato a Isacco? quello di “semplice” vittima passiva? I Maestri decisero di attribuire ad Isacco il “merito” della legatura, affinché quello ricadesse sui figli, in tutte le generazioni future! Io credo, per altro, che la Torah stessa ci suggerisca una buona risposta, con il verso che citavo all'inizio: “e se n'andarono i due insieme”, che segue a quello della risposta di Abramo al figlio “il Signore mostrerà l'agnello per l'olocausto, mio figlio [...]” (Genesi: 22,8). L'espressione citata, credo, esprime con forza, l'assoluta condivisione fra padre e figlio della strada che percorrono, verso l'elevazione soprattutto spirituale, nell'unità di intenti, fino alla meta indicata dal Signore: essi condividono il dolore, ma avranno anche il merito del loro amore, nei confronti del Padre di tutte le creature.

Concludo ribadendo il concetto che anche nello straordinario capitolo della legatura di Isacco, il Signore verosimilmente non vuole, non comanda alcun sacrificio: ancora una volta cioè, a dispetto delle apparenze, l'idea del sacrificio da offrire deriva dall'espressione di una necessità umana!

4. Il Periodo della schiavitù e dell'uscita dall'Egitto, il Korban-Pesah

L'evoluzione del concetto dei sacrifici segue da vicino la crescita e la formazione del popolo ebraico, a partire dalla sua liberazione dalla schiavitù in Egitto. La Torah non ci dà informazioni sulla persistenza o meno della pratica dei sacrifici, da parte dei figli d'Israele, durante il lungo periodo della schiavitù: l'ultimo riferimento prima di tale epoca, riguarda i sacrifici che offrì Giacobbe, prima di affrontare il viaggio verso l'Egitto, per incontrare Giuseppe.

Non si può escludere che agli schiavi non fosse consentito il culto dei sacrifici e che, comunque, esso non fosse praticabile dai medesimi, per motivi economici: gli schiavi erano nullatenenti, o quasi.

Proprio nel momento che precede l'uscita dall'Egitto, per ordine del Signore a Mosè, ogni famiglia di Ebrei è tenuta a seguire un rituale che sfocerà nella consumazione di un agnello arrostito, il cui sangue doveva essere sparso sugli stipiti della porta delle case degli Ebrei, per distinguerle da quelle degli Egiziani, destinate a essere colpite dalla decima piaga, la morte dei primogeniti.

L'agnello rappresenterà nel corso dei secoli il sacrificio pasquale - anzi la Pasqua stessa prenderà il nome proprio da quel sacrificio - e ricorderà per l'eternità agli Ebrei la loro liberazione dalla schiavitù, per

mano dell'Onnipotente; ogni anno, in occasione della festa di Pasqua, l'agnello veniva sacrificato nel Tempio di Gerusalemme, finché esso è esistito. Dopo la distruzione del Santuario, il sacrificio viene celebrato ancor oggi, simbolicamente, nel “*seder di Pessah*” (la cena pasquale). Quando il sacrificio veniva effettuato, il Sacerdote versava il sangue della vittima sulle pareti dell'altare, a imitazione di quel che era stato fatto in Egitto, prima della liberazione.

L'evento, preliminare all'uscita dall'Egitto, come ci viene presentato dalla Torah, non è privo di difficoltà interpretative sul piano concettuale: è evidente, anzitutto dalla lettura dei paragrafi, che se ne occupano, che il sacrificio e tutta la cerimonia che lo circonda, sono voluti, ordinati, da Dio, il che sarebbe una “novità”, rispetto a quanto abbiamo osservato fin qui: quindi, apparentemente, saremmo di fronte a una vera “svolta”!

Nella Torah, (Esodo:12,2-11), troviamo espone in dettaglio le prescrizioni concernenti, sia le caratteristiche dell'agnello che doveva essere macellato, sia la procedura del versamento del sangue e, infine, la modalità di cottura e di consumo dell'agnello medesimo. Il Signore, nel passo citato, ordina direttamente che ogni famiglia osservi integralmente il cerimoniale relativo all'agnello del sacrificio, precisandone ogni singolo dettaglio, compresi i limiti temporali, entro i quali consumarne le carni. Sono numerose le domande, che scaturiscono da questi brani, già oggetto di riflessione e di dibattito da parte dei Maestri; propongo qui alcuni interrogativi, che si prestano bene alla discussione:

Qual è il significato del termine Pesah?

- La procedura relativa all'agnello (o capretto) in Egitto, si può considerare un “vero” sacrificio, seppure con caratteristiche sue specifiche?
- Se di sacrificio si tratta, le motivazioni alla sua origine, rientrano fra quelle “comuni”, note per quel tipo di culto?
- Inoltre, qual è il vero significato del versamento sugli stipiti, del sangue dell'animale che sarà sacrificato?
- Perché è prescritto proprio un agnello (o anche un capretto), e come va interpretato il requisito necessario della sua “integrità”?
- Infine, che nesso può esserci fra la procedura descritta e la morte dei primogeniti egiziani, compresi persino quelli delle loro bestie e, viceversa, con la salvaguardia della vita dei primogeniti ebrei?

Viene detto (Esodo:12,8) che l'agnello doveva essere consumato “con azzime ed erbe amare”: sembra abbastanza chiaro il significato simbolico sia delle azzime che delle erbe amare: le une ricordano la “frettolosità” dell'uscita dall'Egitto e la conseguente mancata lievitazione dell'impasto del pane; le altre richiamano le amarezze della condizione di schiavitù, come si ricorda nell'*Haggadah* di Pesah. In Esodo:12,11, si dice che “esso”, cioè l'agnello, doveva essere consumato “in fretta”: credo sia chiaro che tale indicazione non vada intesa come precetto; infatti,

quando Mosè ripete al popolo le prescrizioni che gli sono state comandate (Esodo:12,21-28), non vi include tale concetto ed esso non farà parte della normativa del sacrificio pasquale negli anni avvenire. In realtà è verosimile che “la fretta” non fosse da ritenersi come un obbligo, nemmeno per coloro che stavano per uscire dall’Egitto, cioè gli Ebrei già schiavi; piuttosto, che tale espressione fosse da intendersi come una semplice raccomandazione, di stare all’erta per non esporsi ai rischi tipici dei fuggitivi, legati al loro stato di precarietà, che li rendono facile bersaglio dei loro aguzzini.

Vediamo ora le altre questioni in discussione: Il termine “*Pesah*”: secondo l’accezione più in uso -quella adottata dai Maestri dell’epoca della Mishnà, i *Tannaim*, autori dell’ *Haggadah*-deriverebbe dal verbo “*Pasah*”, che troviamo nella Torah (Esodo:12,23-27), dove, per il contesto, gli si attribuisce il significato di “passare oltre”: “e passerà il Signore per abbattere gli Egiziani, e, vedendo il sangue sull’architrave e sui due stipiti, passerà oltre (*pasah*) la porta, e non concederà al portatore di morte, di penetrare nelle vostre case e di colpire nel loro interno [...]”. Questo, come si sa, si riferisce al prodigio per cui i primogeniti degli ebrei, vivendo nelle case “segnate” dal sangue dell’agnello, furono risparmiati dalla morte, che colpì quelli degli egiziani. Tuttavia possiamo notare che il termine “*Pesah*”, è usato in molte altre parti della Tanakh (La Bibbia nel suo complesso), con l’accezione esplicita di “(agnello) sacrificio pasquale”, e quest’ultimo viene anche identificato semplicemente, con la parola “*chag*”, che solitamente significa “festa”; possiamo forse pensare che anche in quel caso -quando si usa il termine “*pesah*”, con riferimento al sacrificio pasquale, quest’ultimo possa derivare dalla stessa espressione, “passare oltre”, che abbiamo già visto? In realtà facilmente si può osservare che nella Torah, si parla di “*pesah*”, inteso come “sacrificio pasquale”, prima dell’uso di “*pasah*”-passare oltre- ove si dice: “[...] questo è il sacrificio Pesah (*Pesah hu*) del Signore (Esodo:12,11). Secondo i Commentatori classici, con “*Pesah hu* [...]” si vuole sottolineare che, “solo quello, nessun altro, è *il Pesah del Signore*”, per distinguerlo dai sacrifici degli idolatri, quelli degli Egiziani in modo particolare. A questo proposito, E.S. Artom, cita fonti che sostengono l’esistenza di un sacrificio animale presso i popoli pagani, che veniva chiamato proprio “*Pesah*”: il termine potrebbe quindi non essere di origine ebraica, ma derivare da quello del culto pagano, dal quale tuttavia, la Torah prende le distanze, sottolineando appunto, “Questo, è il *Pesah* del Signore!”, unico per le sue caratteristiche e il suo significato!

L’espressione, già tradotta come “passare oltre”, compatibile con il contesto, credo sia, se non vado errato, un “*apax legomenon*” nella Torah, mentre il termine “*Pesah*”, riferito all’agnello pasquale, è molto più frequente e ricorrente. Da quanto detto fin qui, sembrerebbe plausibile che possa essere quella - l’espressione che usa il verbo “*pasah*”, intesa

come “passare oltre”- a derivare da, “*Pesah*” nell’accezione di “sacrificio pasquale” piuttosto che viceversa; a questo proposito, possiamo ricordare, che anche in quel contesto -“*pasah*”- visto che vi si parla del sangue del agnello che “segna” gli stipiti delle case degli Ebrei, il sacrificio prescritto non è affatto estraneo alla salvezza dei primogeniti ebrei: in questo senso, l’interpretazione del verso potrebbe essere la seguente: “Il Signore si servi (*pasah*) come segno del sangue dell’agnello con cui erano stati tinti gli stipiti delle porte degli Ebrei.

Perché la vittima del sacrificio doveva essere, proprio un lattante (doveva cioè avere meno di un anno di vita), di pecora o di capra? Cosa s’intende per “integro”? Le risposte a entrambe le domande, sono le stesse che ho proposto per le norme sulla *shehità*, che qui provo a riassumere: gli animali *tehorim* (“puri”), che sono idonei al sacrificio, sono gli stessi che ci sono permessi per l’alimentazione. Si tratta di animali che sono erbivori, i quali, pertanto, non uccidono altri animali per cibarsene; in buona parte si identificano con quelli domestici: quelli che ci concedono il loro latte, (o le loro uova), la loro lana, spesso il loro lavoro: sono, in altre parole, i “più innocenti”, e alla fin fine, quelli che ci sono più vicini, e più cari; i più innocenti in assoluto, sono proprio i cuccioli degli animali citati, come ben si comprende.

Per brevità non mi soffermerò sul concetto di *ta’arà* - tradotto impropriamente come “purezza” - riferito agli animali; la Torah dà un elenco delle varie categorie di quadrupedi, volatili, pesci e altre specie, che rientrano nella definizione di “*tehorim*” (“puri”) oppure al contrario di *temehim* (non “puri”), fornendo una descrizione dettagliata delle loro caratteristiche (Levitico:11, 1-47. Deuteronomio:14, 4-21).

L’essere integro (*tamim*) - cioè esente da imperfezioni fisiche- è un altro requisito necessario affinché l’animale sia idoneo al sacrificio. Lo stesso requisito deve avere anche il *Kohen* (il sacerdote), per effettuare un sacrificio, cioè perché gli sia consentito di accedere al Santuario: non deve essere affetto da malformazioni. Qual è la ragione di tale caratteristica, quella dell’integrità fisica, indispensabile per l’ammissione al culto dei sacrifici? La Torah non dà spiegazioni esplicite sull’argomento, tuttavia può venire in aiuto il concetto stesso del sacrificio: abbiamo osservato a quel proposito che -per definizione- “*conditio sine qua non*” per un’offerta sacrificale, è che questa sia costituita da una proprietà considerata preziosa, per la quale l’offerente nutra un grande amore, e a cui non vorrebbe mai rinunciare. In altri termini, come si è visto a proposito di Caino, se le offerte non sono di “prima scelta”, non sono gradite. Così l’agnello “integro” risponde bene ai requisiti necessari: esso è un animale amatissimo da chi lo possiede, e, se è esente da difetti, è idoneo a tutti gli effetti per un sacrificio.

Possiamo dunque considerare un vero sacrificio, quello effettuato dagli Ebrei prima del loro esodo? Se si esclude la mancanza di un altare, o ancor più del Santuario, la risposta sembra debba essere positiva: la

Torah stessa anzi, autorizza tale tesi, nel momento in cui prescrive per tutti i secoli futuri, l'effettuazione del "sacrificio di *Pesah*" in ricordo di quello effettuato in Egitto.

Un'altra domanda impegnativa è quella relativa al significato del sacrificio prima dell'esodo dall'Egitto e al versamento del sangue dell'agnello nelle modalità già ricordate. La Torah non fornisce la ragione del sacrificio, ma solo dell'uso "contingente" del sangue, "utile" a contraddistinguere le porte degli Ebrei, in quella circostanza. Gli antichi Maestri pensano che la ragione sia proprio quest'ultima. Così essi scrivono nell'*Haggadah*: "il Santo Benedetto passò oltre le nostre case, nel portare la catastrofe nelle case degli Egiziani, e salvò le nostre case". In questo senso, è evidente che, secondo i *Chahamim*, la ragione del sacrificio sia quella del ringraziamento per la salvezza degli Ebrei per mano di Dio, ma vi è un'altra opzione: quella del sacrificio per espiazione! La spiegazione offerta dai Maestri della ragione del sacrificio pasquale, lascia delle perplessità, in quanto quel sacrificio non era stato concepito dai beneficiati, in segno di ringraziamento, bensì comandato dall'Artefice del beneficio stesso, prima ancora che esso venisse compiuto! Inoltre, rimarrebbe sempre da spiegare, la motivazione del "segno" del sangue: infatti, a che cosa poteva realmente servire un tal segno? il Signore non ha bisogno di una "traccia" per il Suo operato! In effetti, nei commenti classici, si dice che il sangue non era stato usato per segnare l'esterno delle porte, bensì l'interno delle stesse! Prendendo in esame l'ipotesi dell'espiazione di una colpa, come motivazione del sacrificio pasquale, i problemi di comprensione sono numerosi e quasi insormontabili: quali mai potevano essere state le colpe da espiaie da parte degli Ebrei -vittime oppresse nella schiavitù- per non parlare dei loro primogeniti, trattandosi, almeno in parte, di bambini o lattanti? In realtà, l'obbiezione può essere estesa anche ai primogeniti degli Egiziani che, in età infantile, sarebbero stati anche essi incolpevoli per la stessa ragione. Cosa dire poi dei primogeniti degli animali? Non ho trovato risposte a tali difficili domande, neppure tra i Commentatori più acuti: tuttavia la lettura del testo ci può essere d'aiuto: la prescrizione di un animale fra i "più innocenti" per il sacrificio, è solitamente richiesto proprio per i sacrifici d'espiazione. Infatti, come vedremo più avanti, la scelta dell'animale da noi più amato e vicino, è funzionale al processo di ravvedimento che deve compiere il peccatore, affinché la sua colpa sia perdonata: egli è costretto ad assistere al versamento del sangue, che rappresenta la vita dell'animale prediletto, il che lo induce a considerarsi il diretto responsabile della morte di quello. Questo lo porterà al riconoscimento delle proprie gravi colpe; di conseguenza viene indotto al pentimento profondo, da cui consegue l'espiazione della colpa. Se consideriamo tale ipotesi plausibile, nel caso del sacrificio pasquale, dovremmo indagare sulla natura delle presunte colpe degli Ebrei, per darci una ragione della necessità di un sacrificio per espiazione. A questo proposito, si possono fare solo

congetture: leggendo con attenzione alcuni “*midrashim*”, “scopriamo” che gli Ebrei, sotto il giogo della schiavitù in Egitto, forse non erano immuni da colpe, alcune delle quali forse “veniali”, essendo attribuibili all’oppressione da parte dei loro aguzzini; altre colpe invece, non trovavano alcun’ attenuante secondo l’etica della Torah, che non ammette il totale abbruttimento dell’uomo sul piano morale, neanche in condizioni di disumanizzazione come quella dovuta alla schiavitù. Possiamo riferirci a qualche esempio per capire meglio questo concetto: nel primo capitolo dell’Esodo, si parla dell’ordine del Faraone di sopprimere i neonati maschi degli Ebrei! Ciò nonostante, i neonati furono salvati grazie alla disubbidienza di due coraggiose ostetriche, che così, non consentirono che venisse realizzato il decreto di morte del Faraone: “le levatrici temettero Dio e non fecero come aveva ordinato loro il Re d’Egitto e fecero sì che i bambini vivessero” (Esodo:1,17). Le levatrici, che non erano certo prive di paura per la loro stessa vita, fecero prevalere il timore di Dio a quello del rischio di rappresaglie da parte del Faraone. Quindi -afferma la Torah- “[...] poiché le levatrici avevano temuto Dio, Egli fece loro case” (Esodo:1,21). Secondo il commento di RASHI, questa espressione significa che “diede loro una ricca discendenza”, cioè una ricompensa consona alla conseguenza benefica, derivante dal loro gesto eroico e meritorio, di conservazione della vita e del suo protrarsi nelle generazioni future. Questo atteggiamento coraggioso, però, non era certo imitato da tutti, nemmeno quando si trattava del proprio figlio! Che questo non avvenisse regolarmente, lo si deduce persino dalla vicenda del salvataggio di Mosè -raccontata dalla Torah come un fatto eccezionale- non solo per la sopravvivenza nelle acque del Nilo, ma ancor prima, già alla nascita, per la decisione della madre di nascondere, trasgredendo al decreto del Faraone di affogarlo nel fiume! Secondo i *midrashim*, il comportamento più diffuso dei genitori ebrei era succube alla volontà del monarca: essi non ricorrevano ad espedienti né, tanto meno, ad atti eroici per opporsi al decreto di morte e salvare la propria prole: è significativo, in questo senso, il *midrash* citato da RASHI, relativo al verso, “e andò un uomo levita, e prese la figlia di un Levita [...]” (Esodo:2,1). Il Commentatore si domanda: “dov’era prima questo Levita, visto che, essendo il padre di Mosè, egli aveva già due figli, Aronne e Myriam e, pertanto, egli non andava certo in cerca di moglie?” I due coniugi si erano separati intenzionalmente, risponde il Commentatore, per non dover correre il rischio di concepire un maschio, ed essere così costretti a sopprimerlo, secondo il decreto reale. Ma Myriam avrebbe rimproverato il padre, in questa maniera: “la tua decisione è peggiore di quella del Faraone; egli, infatti, ha decretato (la morte) dei maschi, tu invece, (condanni) anche le femmine”; da qui il ripensamento del padre e il riavvicinamento alla moglie. Rashi cioè riporta tradizioni che sostenevano che la separazione auto-imposta dei coniugi a scopo “preventivo” - per evitare il concepimento di feti maschi condannati a

morire- era molto diffusa fra gli Ebrei. Anche la *Haggadah*, infatti, accoglie quella tradizione: “e il Signore vide la nostra afflizione; ciò si riferisce alla separazione dei coniugi, com’è scritto, e Dio vide i Figli d’Israele, ed Egli seppa” (Esodo:2,25); tuttavia, rinunciare alla propria stirpe, non è ben visto dai Maestri, come si arguisce dalla “lezione” che Myriam avrebbe impartito, secondo il “*Midrash*”, al proprio padre. L’omissione della procreazione viene considerata una grave colpa, assimilabile alla soppressione della vita stessa, ciò che viene rimproverato appunto, a quei genitori che rinunciavano al concepimento con quell’espedito, per evitare la nascita di figli che non avrebbero saputo salvare.

Quanto fin qui detto, non dimostra con certezza la tesi che il sacrificio pasquale avesse una finalità espiatoria: tuttavia, il problema delle possibili colpe degli Ebrei in Egitto, è stato avvertito da tempi antichissimi, come testimoniano i *midrashim* sopra riportati. Inoltre, come già visto, il versamento del sangue, ricalca le modalità dei sacrifici d’espiazione, come saranno effettuati nel Santuario; anche la legge che impone che i primogeniti degli Ebrei e dei loro animali, siano dedicati a Dio, e l’obbligo di riscattarli, sembra voler ricordare che la loro salvezza sia dovuta a Dio, e per il Suo volere sono stati risparmiati dalla morte. Le colpe dei genitori sono state riscattate secondo la procedura dell’espiazione mediata dal sacrificio e dal versamento del sangue della vittima, ma ciò non di meno, gli ex schiavi dovranno dimostrare come popolo di liberi, di aver meritato il perdono loro concesso!

Concludendo, mi sembra di poter rilevare che, forse anche in questo caso, il sacrificio pasquale, anche se prescritto da Dio, non vada incontro a una Sua “esigenza”, bensì, trattandosi di uno strumento funzionale all’espiazione delle colpe dell’uomo, sia stato accolto a questo scopo con misericordia, dal Padre per i figli.

5. L’evoluzione del concetto dei sacrifici e la loro regolamentazione nel periodo “mosaico”

La Torah, come abbiamo sottolineato, pone forti steccati nei confronti delle ideologie idolatriche e prende nettamente le distanze dagli usi e costumi pagani, anche nel caso in cui sembra che alcuni di questi siano stati inclusi nel ambito delle normative comprese nella Torah stessa. La necessità di regolamentare tali usanze, allontanandosi espressamente dalla loro provenienza e dal significato d’origine, cioè dall’ “*avodà zarà*”, (il culto “estraneo”, cioè idolatrico) è immediata. Essa coincide -si può dire- con il “*Matan Torah*” (la Rivelazione sul Sinai); appena Mosè scende dal Sinai, fra le prime parole che pronuncia per esprimere la volontà di Dio, ci sono quelle che si riferiscono alle norme della costruzione dell’altare: sono norme che mirano a distinguersi in modo inequivocabile da “i loro altari”, quelli del culto pagano, ancor

prima che venissero precisate le norme sui sacrifici. L'accostamento idolatria-altari, alture e steli, è ben esemplificato nei seguenti versi: “[...] non farete con Me, idoli di argento e d’oro non fateveli; costruirai per Me un altare di terra, e vi potrai sacrificare i tuoi olocausti e le tue offerte [...]” (Esodo:20,19 e seguenti). “quando [...] ti condurrà presso gli Amorei, [...] non prostrarti alle loro divinità e non prestar loro culto; non imitare il loro modo di fare! Dovrai distruggerli e spezzare i loro monumenti [...] dovrai prestare culto (esclusivamente) al Signore vostro Dio]” (Esodo:23, 23-25). L’urgenza di prendere le distanze dalle dottrine idolatriche e dalle loro aberrazioni, non è circoscritta al solo campo del culto e dei sacrifici, ma si estende anche alle usanze e ai costumi in genere, come, ad esempio, quelle riguardanti le aberranti consuetudini sessuali, ed altre ancora.

Vediamo ora come la Torah, dopo aver ammesso la pratica dei sacrifici come lecita, e averla inserita nel contesto del culto del Dio Unico, nel contempo intenda differenziarsi dalle pratiche degli idoli, e per tale motivo, predisponga una disciplina rigorosa di quel genere di culto, affinché non possa essere confuso con quelli pagani.

Abbiamo già visto - occupandoci del sacrificio dell’agnello pasquale - un primo cenno di regolamentazione che non era limitata solo alla definizione dell’animale idoneo, ma anche dei dettagli della procedura per effettuare il sacrificio. Si è vista inoltre, l’introduzione di alcune “novità” particolari per la costruzione dell’altare. Procedendo per tappe progressive, in coincidenza delle direttive per la costruzione del Tabernacolo (ovvero il Santuario nel deserto), la Torah introduce un altro, definitivo concetto: i sacrifici dovranno essere effettuati solo in un preciso sito scelto dal Signore, il Santuario unico a Lui dedicato. I sacrifici inoltre, saranno offerti con la mediazione del sacerdote, il quale, a sua volta, dovrà sottostare a precise regole. Anche l’altare “regolamentato” e costruito per il primo Santuario -quello già citato- sarà costruito secondo criteri minuziosi, che Mosè riceve sul Sinai; quelli precisano anche il materiale da usare -legno d’acacia- e le dimensioni delle pareti (Esodo 27,1-8). Viene inoltre comandata la costruzione di un secondo altare, più piccolo, ma con caratteristiche simili, denominato “altare d’incenso”; esso sarà destinato ad usi limitati e specifici (Esodo:30,1-10). Si parla inoltre di limitazioni d’uso: non porterete (sull’Altare) un incenso estraneo [...]” (Esodo:30,9). Il termine “zarà”, qui tradotto come “estraneo”, è il medesimo dell’espressione “a’vodà zarà”, (cioè culto idolatrico), così come di “esh zarà”, (“fuoco estraneo”), usata nell’episodio di Nadav e Avìù i figli di Aronne, che commisero una grave imprudenza. Essi: “[...] misero fuoco e incenso, e presentarono davanti al Signore un fuoco estraneo che non era stato loro comandato” (Levitico:10,1). Il fuoco è “estraneo”, cioè assimilato al culto idolatrico, perché non è quello ordinato dal Signore, non ne segue i criteri comandati! La punizione per tale trasgressione fu severissima: “uscì un fuoco dal cospetto del Signore, li divorò, e morirono [...]” (Levitico:10,2). Il “fuoco che proviene dal

Signore”, come in un contrappasso, diventa il castigo per l'imperdonabile colpa dell'uso del “fuoco estraneo”.

Un esempio inverso, in cui il fuoco “del Signore” non è strumento di pena, è quello che si riferisce al sacrificio di inaugurazione del Santuario mobile: le offerte sacrificali predisposte sull'altare da Aronne e dai figli, prima che essi accendano il fuoco, vengono bruciate per intervento dall'Alto, in segno di gradimento: “scese un fuoco dal Signore, che divorò l'olocausto sull'altare[...]” (Levitico:9,24).

6. Tipologie di sacrifici e loro significato, secondo la Torah

Le varie tipologie di sacrifici ammessi, sono elencate e descritte nei primi capitoli del Levitico, dove vengono enumerate anche le categorie delle offerte -animali e vegetali- che sono ammesse a tale scopo. Così esordisce il capitolo sull'argomento: “se una persona vuole offrire in sacrificio un quadrupede, (dovrà essere scelto) tra i bovini o gli ovini[...]” (Levitico:1,2). Osserva Elia Samuele Artom, che qui si intende precisare le uniche due categorie di quadrupedi, da considerare idonee al sacrificio; per altro, sono ammesse anche le offerte di alcune categorie di volatili e anche alcune specie vegetali, la farina di cereali in particolare. Ci si riferisce qui a un elenco di sacrifici non obbligatori, bensì volontari.

Un requisito che deve avere la bestia per l'olocausto, che abbiamo già esaminato, anche per il suo significato, è di essere integro (“*tamim*”).

La procedura dell'olocausto, prevede le seguenti tappe: la presentazione dell'animale al santuario, la partecipazione dell'offerente e la sua “collaborazione” con i sacerdoti; a questi ultimi spetta in ogni caso *il versamento del sangue* e alcune altre incombenze, mentre il proprietario deve imporre le mani sul capo della bestia; inoltre, spetta a lui di provvedere alla macellazione e al successivo scuoiamento dell'animale.

Per quanto concerne i volatili, sono previste le tortore e i colombi; la procedura del sacrificio è molto complessa; l'offerente non partecipa direttamente, ma assiste mentre il Sacerdote compie gli atti necessari. (Levitico:1,1-17).

Particolare interesse riveste la descrizione del cerimoniale dell'offerta farinacea, (“*minchà*”, che può significare anche semplicemente “offerta”), nelle sue variabili modalità di presentazione, a seconda che sia cruda o cotta e, in quest'ultimo caso, a seconda del tipo di cottura; si accenna inoltre all'esclusione dei farinacei lievitati e si prescrive come complemento necessario l'aggiunta di sale e, in alcuni casi, di olio e di una essenza di profumo.

Anche in questo caso il testo si dilunga ed è ricco di dettagli (Levitico:2,1-16); vi sono alcuni passi notevoli di questo capitolo, che non sono sfuggiti all'attenzione dei Commentatori. RASHI osserva: “solo a proposito dell'offerta farinacea è usata l'espressione *veNefesh ki takriv*”,

nella traduzione letterale: quando un'Anima -cioè una persona- presenti un'offerta farinacea (Levitico:2,1 e seguenti.); così ancora RASHI: “[...] chi usa presentare questo tipo di offerta? solo un povero (che non ha le risorse economiche per sacrifici più costosi)! [...] dice il Santo Benedetto: “do a quest'offerta lo stesso valore che avrei attribuito al sacrificio della sua stessa Anima (*nafshò*)!”; vale a dire, l'offerta farinacea, l'unica accessibile a chi detiene scarsi mezzi, diventa addirittura più “preziosa” - agli occhi del Signore- di qualsiasi altro tipo di offerta!

A proposito dell'offerta farinacea ricorre un termine esclusivo: “*azkarà*” (in ricordo di...) che deriva dal verbo “*zahor*” (ricordare); secondo la traduzione basata sul contesto, si tratterebbe di quella parte di farina, cosparsa di incenso, che va bruciata sull'altare; RASHI, basandosi sul significato originale del termine, afferma: “è quel pugno di farina che rimane nella parte alta; rappresenta il ricordo dell'offerta stessa, cioè il mezzo per ricordare il proprietario”!

Shelamim

Questo termine comprende diverse tipologie di sacrifici, che hanno in comune - secondo RASHI-, il fine di pacificare, o di riportare alla condizione di “integrità” (si veda la radice di “*shalom*” o “*shalem*”) l'offerente, nei confronti di Colui che ha offeso (che può essere Dio, o un altro uomo).

In questo gruppo sono inclusi, per i sacrifici, gli stessi quadrupedi elencati per gli olocausti, mentre ne sono esclusi, sia i volatili, sia i farinacei e altre specie vegetali. Ciò che rimane necessario è il versamento del sangue sulle pareti dell'altare, che effettua il sacerdote, così come il far bruciare (sull'altare) determinati parti di grasso: alcune parti dell'animale sono donate ai sacerdoti; una parte viene consumata dallo stesso offerente; quest'ultimo deve imporre le mani sul capo dell'animale, destinato a “rappresentarlo” in quest'opera di riconciliazione nei confronti di Chi era stato offeso.

Chatath e Asham

Un tipo di sacrificio particolare è denominato “*chatath*” (la stessa radice di “*chet*” che di solito significa “peccato” o “trasgressione”, di cui potrebbe essere una variante): esso è interessante per le motivazioni che ne sono all'origine, che investono una persona incorsa in alcune categorie di trasgressioni, elencate in dettaglio (Levitico 4,1-35 e 5,1-26). La finalità del sacrificio consiste nell'ottenimento della remissione della colpa commessa. Le varie categorie delle trasgressioni sono distinte anche in base alla “posizione sociale” del trasgressore. In ogni caso, la Torah precisa che si tratta di colpe involontarie, inconsapevoli, mentre sono escluse dalla possibilità di usufruire dalla remissione della colpa, mediata dal sacrificio *chatath*, tutte le trasgressioni volontarie; inoltre, può beneficiare di questo sacrificio, solamente chi abbia commesso una singola trasgressione e non i trasgressori di tutti i precetti.

Per brevità sono costretto a sorvolare sulle varie tipologie di trasgressori elencate dalla Torah e sui particolari “tecnici” (che per certi aspetti si sovrappongono agli *shelamim*, come il versamento del sangue, il cui significato, ai fini del pentimento è stato già trattato): per ulteriori dettagli, si veda ad esempio, Levitico:4,13-14.

La denominazione “*asham*” (significato incerto: trasgressione?), accumuna diverse e non omogenee situazioni di colpa richiedenti lo stesso tipo di sacrificio ai fini dell’espiazione (Levitico: 5,1 e seguenti). Sono indicate una pecorella o una capretta come animali adatti, ma in caso di indigenza, sono ammesse anche le colombe o le tortore, o anche la farina (senza olio né incenso, nella fattispecie). Anche in questi casi è prevista la partecipazione del colpevole, tenuto a confessare la sua trasgressione. Sono incluse diverse colpe, che vanno dall’omessa testimonianza a vari casi in cui, essendo l’interessato incorso in uno stato di “*tum’â*” (“impurità”) a propria insaputa, abbia avuto un successivo contatto con i *Kodashim* (le offerte consacrate di spetanza sacerdotale), il che è vietato. L’elencazione di ciascuno dei sacrifici precedenti si conclude con la stessa formula: “*chatath hu*” (“questo è un sacrificio di *chatath*”); quindi *chatath* e *asham* vengono usati indifferentemente, cioè attribuendogli in pratica lo stesso significato. La casistica degli “*ashamim*”, si conclude con tre varietà distinte, caratterizzate dallo stesso tipo di vittima da sacrificare: un ovino di grande dimensione, di età superiore all’anno. Si tratta delle seguenti colpe: l’indebita assunzione di “*kodashim*”, sebbene inconsapevole; le appropriazioni indebite, con modalità variabili (cose altrui ricevute in affidamento, altre ottenute con l’inganno, altre smarrite dal proprietario e non restituite al medesimo) e così via. In ogni caso, il sacrificio, perché sia valido, deve essere preceduto dalla restituzione di ciò di cui ci si è appropriati in modo indebito, con l’aggiunta di una determinata percentuale dello stesso materiale in eccedenza, a mo’ di penale. Ognuno dei casi di “*asham*” elencati, si chiude con l’espressione, “il *Koen* gli farà espiare la colpa di cui si è macchiato, ed essa gli sarà condonata” (Levitico:5,10; idem:5,13; idem:5,16; id:5,18; idem:5,26).

Concludendo questa rassegna si può osservare che, per quanto possano apparire imposti dall’Alto, in realtà i sacrifici vanno incontro a esigenze dell’uomo; cioè rappresentano un mezzo concesso, per ristabilire un buon rapporto con il Signore; è evidente la necessità riparatrice da parte dell’uomo e la spinta che esprime verso l’espiazione delle proprie colpe. Al proposito, è molto interessante notare che, laddove la colpa interessa la sfera dei rapporti inter-umani, il sacrificio espiatorio è fattibile solo dopo aver risarcito il danno provocato al prossimo: i nostri Maestri, ispirandosi forse a questi passi, e riferendosi alle “proprietà” del Giorno dell’Espiazione, si sono così pronunciati: “*Yom haKippurim* espia i peccati inerenti i rapporti fra l’uomo e il Santo Benedetto; mentre non espia le colpe commesse nei confronti del proprio prossimo, finché

quest'ultimo non abbia ottenuto soddisfazione per il torto subito" (Mishnà, *Yomà*:8,9). Infatti, la Torah stessa privilegia il riequilibrio dei rapporti umani, affinché si possa, ottenuto quello, aspirare a riappacificarsi con il Santo Benedetto Egli sia.

Una categoria distinta di sacrifici, è quella che aveva luogo quotidianamente nel Santuario: quella dei "*Temidim*" (plurale di *Tamid*, "sempre"), così chiamati perché si trattava di un culto che non veniva mai interrotto, secondo quanto prescritto dalla Torah (Numeri:28,1 e seguenti). Vi sono prescritti anche i sacrifici aggiuntivi (*Musafin*), specifici per tutti i giorni festivi, cioè i *Mo'adim* ("Ricorrenze, Solennità") e lo "*Shabbath*" (il Sabato).

Non è facile chiarire con certezza il significato di questi sacrifici, con le loro caratteristiche peculiari per ogni occasione: non è inverosimile pensare che, l'incombenza quotidiana e quella relativa a ogni "*mo'ed*", alimentino il contatto continuo dell'ebreo con il Creatore!

Molte altre sono le tipologie di sacrifici prescritte dalla Torah, il cui significato o ragion d'essere non sono chiari; ciò dà adito a forti dubbi e incertezze, anche quando il testo ricorre a termini che inducono ad attribuire un caso a una categoria piuttosto che a un'altra. Ad esempio in Levitico:12,6, si parla dell'obbligo, che ricade sulla puerpera, di offrire un sacrificio chiamato "*olà*" o "*chatath*". Il termine "*chatath*", come si è visto, si riferisce ai sacrifici espiatori, ma quale possa essere la colpa della partoriente non è affatto chiaro. Molti commentatori propongono spiegazioni poco convincenti, come quella che addossa a ogni partoriente la colpa del peccato "originale", commesso dalla "madre di tutti i viventi", Eva; colpa che ricadrebbe su tutte le madri, che sarebbero tenute ad espiare. In realtà il termine "*chatath*" non sempre viene usato per indicare il sacrificio espiatorio, ma anche altre tipologie di sacrifici; nel caso della partoriente, si usano indifferentemente i due termini, "*olà*" e "*chatath*" per indicare l'offerta che compete alla puerpera. Rimane pertanto aperta la questione dell'interpretazione di questo sacrificio. A mio avviso, una spiegazione plausibile potrebbe riferirsi all' altissimo rischio di mortalità che colpiva le partorienti; aver superato il parto felicemente, cioè sopravvivere allo stesso, equivaleva alla guarigione da una grave malattia, motivo per cui essere grati all'Onnipotente! Il sacrificio in questione, potrebbe essere considerato, pertanto, una doverosa offerta di ringraziamento!

In Levitico: 14,10-20, vi è una lunga e dettagliata descrizione delle offerte, che deve portare al Santuario, chi guarisce da quelle malattie della pelle, che portano alla condizione di "*thumà*" ("impurità) e che vanno sotto il comune nome di "*tsaraath*" (impropriamente tradotto come "lebbra"). Anche in questo caso vengono usati termini diversi come "*asam*"; "*chatath*" " *'olà*" eccetera; non esiste cioè un termine unico, specifico, per indicare una categoria di sacrifici per tali condizioni; è interessante notare, inoltre, che al verso 13 del capitolo citato, si afferma

che: “nel luogo dove si macella il *chatath* e l'*olà*, si macellerà l'agnello in luogo consacrato, poiché esso è (simile) alla *chatath* e all'*asam* per il *Koen*, esso è santissimo (*kodesh-Kodashim*)”; si parla cioè di somiglianza, non di identità con il *chatath*! La somiglianza, in altri termini, potrebbe essere di natura “tecnica”, non di significato; anche in questo caso, come in quello della partoriente, è sostenibile una motivazione diversa dall'espiazione: quella del ringraziamento per la guarigione avvenuta. In entrambi i casi, infatti, l'offerta si fa una volta superato il rischio per la propria salute, non prima! La regola è estesa anche al caso di una “piaga” che ha colpito le strutture della casa (Levitico:14,34 e successivi). Nei casi precedenti, come in quelli successivi, che riguardano persone con perdite di liquido dai genitali (Levitico:15, 2 e successivi), che provoca uno stato di “impurità” (*tumà*), reversibile con la guarigione, una volta guarite da tale condizione, le persone colpite ritornano allo stato di “purezza”, dopo aver effettuato la *tevilà* (bagno rituale); poi procedono al sacrificio, il cui significato, verosimilmente, è sovrapponibile a quello dei casi precedenti.

7. Il Mikdash, ossia l'elezione di un Luogo esclusivo per i sacrifici

Un concetto molto importante, a cui abbiamo accennato sopra, è quello relativo all'esclusività della sede in cui effettuare i sacrifici volontari e quelli comandati dalla Torah. Il concetto è ribadito più volte, sottolineando il divieto severo, di fare sacrifici al di fuori del Luogo a ciò consacrato, cioè il Santuario. L'espressione ricorrente “*ki im bamakom* [...]”, cioè “in nessun altro [...] se non nel luogo che Signore tuo Dio sceglierà [...]” (Deuteronomio 12:14,17,18), equivalente a quella che riguarda il tabernacolo mobile (Levitico:1,3; idem 4; Levitico:3,3 et similia): “*el petah 'oel mo'ed*” (presso la porta della Tenda dell'Assemblea), sancisce tale divieto in modo esplicito. Sono norme tese a circoscrivere la pratica dei sacrifici entro confini ben definiti, travalicando i quali si scivola nell'ambito dell'*avodà zarà* -il culto estraneo, idolatrico- dove sconfinava ad esempio, l'usanza di fare i sacrifici sulle “*bamoth*”, le “*alture*”, ad imitazione degli idoli, molto diffusa durante il periodo dei Giudici e quello successivo dei due Regni. Tale usanza non fu mai del tutto soppressa, neanche dai Re più virtuosi; perciò questo sarà un bersaglio, contro cui si scaglieranno i Profeti più importanti, che consideravano tale usanza come causa della decadenza di Israele e del suo futuro esilio, per castigo divino. Questo concetto è espresso chiaramente in Levitico: 17, 1-9: “chiunque della Casa d'Israele, che macelli un toro [...] nell'accampamento o fuori di esso, e non lo porti a far sacrificare presso la tenda dell'Assemblea, di fronte al Tabernacolo del Signore, ciò sarà considerato [...] come se avesse versato del sangue e [...] quell'individuo sarà sottoposto a *kareth*, (“eliminazione, distruzione”:

pena gravissima decretata e attuata per diretto intervento divino) [...] (sarà annientato dal contesto del suo popolo”. Fare questo dunque, è considerato un reato grave, come il versamento di sangue, cioè la privazione della vita, passibile della pena più severa. Il concetto è ribadito e “spiegato “ nei versi successivi, ove si dice che questo precetto-divieto si rivolge a “i figli d'Israele, in modo che essi (siano indotti) a portare i loro sacrifici[...] davanti al Sacerdote, il quale getterà il sangue sull'altare del Signore[...] cosicché essi non offrano più i loro sacrifici ai “capri” (le divinità idolatriche), di fronte ai quali si prostituiscono[...]” (Levitico:17,5).

Nel capitolo del Levitico, introdotto dal concetto fondamentale per l'Ebraismo, “siate santi, poiché Santo sono io, il Signore vostro Dio” (Levitico:19,1-2), sono presenti le norme guida, seguendo le quali, si arriva ad attuare tale “imitatio Dei”, di cui al capoverso introduttivo (Levitico:19, 2 e seguenti). Subito dopo le prime di queste norme - il rispetto dovuto ai genitori e l'osservanza del Sabato - si dice: “non rivolgetevi alle divinità pagane, e non fabbricatevi idoli mediante fusione, lo sono il Signore vostro Dio! se porterete un sacrificio di *Shelamim* al Signore, lo farete per vostra volontà {“*lirzonehem*”} [...]” (Levitico:19, 4-8). Sono molti i motivi di interesse e riflessione che si ricavano da questi passi: che senso ha accostare i primi due precetti citati -che non sono mai disgiunti, neanche nella successione dei dieci Comandamenti- con il divieto del culto per gli idoli e, subito dopo, con la normativa sui sacrifici “*shelamim*? Il termine “*lirzonehem*”, che ho tradotto letteralmente “per vostra volontà”, seguendo la lettura di molti Autori, lascia il campo aperto alla discussione: infatti, come si è visto, i “*shelamim*” sono, per definizione, sacrifici volontari! In tal senso si può osservare facilmente, che l'espressione “per sua volontà”, risulterebbe pleonastica, il che, per consenso unanime dei commentatori classici, non è ammissibile nel contesto della Torah; pertanto è opportuno riflettere su un'interpretazione più convincente, relativa all'espressione citata, in quel contesto. La stessa, per altro, è ricorrente anche altrove: Levitico:22, 19; 22, 29 e 23,11. L'ultimo dei passi citati, si riferisce all'offerta di primizie nel periodo dell'*omer*; (quello delle sette settimane che devono essere contate fino alla festa della Pentecoste); si tratta sempre di offerte spontanee, non obbligatorie. Diversamente dal solito, in questo caso, solo uno dei Commentatori classici, per quel che ho visto, si sofferma sulle difficoltà dell'accostamento già rilevato, con gli altri argomenti trattati in quel contesto: si tratta di A. Ibn Ezra. Egli nota e commenta questa contiguità, ed è anche l'unico a interpretare “*lirzonehem*”, diversamente dagli altri Classici, così: “offrirete il sacrificio secondo la vostra libera volontà, e non per imposizione”. RASHI con molti Altri, anche moderni (vedi ad esempio E.S. Artom), preferisce la seguente spiegazione: invece di “volontà”, egli si attiene a un'altra accezione del termine, quella di “gradimento, o “accettazione”: così la traduzione del verso risulterebbe come segue: “affinché sia accettato, gradito per voi, (a vostro favore)”. Perché questo

si verifichi -sostiene RASHI- è necessario che il sacrificio sia presentato secondo le regole già enunciate, una delle quali è relativa al tempo entro il quale è permesso cibarsi del sacrificio. Alcune traduzioni recenti si attengono al senso letterale (il *peshat*); pertanto leggono, “secondo la vostra volontà” o “la vostra buona volontà”. E.S. Artom riporta entrambe le opzioni interpretative citate, lasciando il lettore libero di scegliere la più convincente. Vi è un altro passo -quello di Levitico: 22, 29- in cui ricorre questa espressione; l’unica variante in quel caso, riguarda il tipo di sacrificio citato: si tratta del “*zevah todà*” (sacrificio di ringraziamento), che, similmente a quello dei “*shelamim*”, è offerto su *iniziativa personale*. Negli altri passi citati, la costruzione di tutta la frase con “*lirzonehem*” o espressioni similari (“*le razon*” ad es.), ci riporta a un significato univoco: “per il vostro gradimento” (il gradimento della vostra offerta). Così ad esempio, in Levitico:19,14, “*lirzonehem*” viene posizionato all’inizio della frase, proseguendo con “*tamim zahar [...]*” (“si deve trattare di un maschio integro [...]”); cioè, affinché sia gradito, deve avere quelle caratteristiche; nel verso successivo si dice, “ogni animale che abbia difetti, non portatelo, poiché esso non sarà di gradimento (*lerazon*) per voi”. Quindi viene usato lo stesso termine con significati diversi, a seconda del contesto; credo che in questo caso, il significato più convincente di “*lirzonehem*”, sia proprio quello del “*peshat*” (la spiegazione più “letterale”), cioè la stessa che propone Ibn Ezra: “per vostra libera volontà, non costretti”. Lo stesso commentatore fornisce una convincente risposta alla difficoltà d’interpretazione relativa all’accostamento di questo passo al contenuto del verso precedente, che tratta del divieto del culto idolatrico. Secondo l’Autore, esso è dovuto all’intenzione della Torah di ribadire il severo divieto di compiere sacrifici alle “divinità” pagane, dedicandosi invece al culto esclusivo del Dio Unico. Rimane ora da chiarire perché la Torah debba sottolineare un concetto, apparentemente ovvio, nelle due tipologie di sacrifici citate, entrambe volontarie. Come ho notato più volte, i sacrifici erano effettuati nella maggioranza dei casi su iniziativa dell’uomo, non per comando di Dio! Questo concetto solitamente è implicito; in questo caso invece, si vuole specificare con forza, che non è per Volontà del Signore che è lecito fare questi sacrifici, bensì per una concessione che Dio fa, per andare incontro al bisogno che l’uomo ne ha. Pertanto chi decide di fare un sacrificio, deve rispettare rigorosamente le modalità prescritte, per non incorrere nel grave rischio di imitare i culti idolatrici, trasgressione tra le più gravi nei confronti del Signore!

8. La pratica dei sacrifici e lo sviluppo del pensiero sugli stessi, dopo la conquista della Terra promessa.

Vediamo ora di seguire l’evoluzione del concetto, nelle varie epoche. Credo sia particolarmente interessante fare qualche cenno,

soprattutto sull'insegnamento dei principali Profeti, che rappresenta anche la punta più avanzata del pensiero etico dell'Ebraismo nel periodo biblico. Mi limiterò a fare solo poche citazioni, fra quelle che mi sembrano più significative, relativamente alle questioni qui in discussione.

Il personaggio di Samuele, davvero eccezionale -Profeta e Giudice, nel momento di transizione dal periodo dei Giudici a quello dei Re -portavoce della Volontà di Dio, ascoltato e temuto dai primi due Re, da lui stesso unti, cioè designati a ricoprire tale ruolo in nome del Signore -esprime, fra i primi tra quelli che troviamo nel *Tanakh*, idee molto avanzate, assumendo posizioni di grande rilievo, assolutamente “nuove”, anche sulle problematiche della pratica dei sacrifici. Molto noto è l'episodio in cui il Profeta rimprovera aspramente Saul, per aver disubbidito alla Parola del Signore, tollerando che il popolo depredasse gli Amaleciti sconfitti, delle loro bestie migliori, i bovini e gli ovini. Saul si giustifica asserendo che le bestie sarebbero state usate “per sacrificarle al Signore tuo Dio sul Ghilgal” e Samuele di rimando, “forse che il Signore preferisce [...] i sacrifici, piuttosto che si dia ascolto alla Sua parola? Ecco, l'ubbidienza è preferibile al sacrificio, prestare attenzione (alla volontà di Dio), più del grasso dei montoni (Samuele I :15, 21-22). Mi sembra evidente, che le parole del Profeta mettano in secondo piano la “materialità” dei sacrifici, stabilendo la preminenza della “spiritualità”, ovvero, di una comunicazione non “mediata”, con la Voce del Signore. Un concetto quasi identico a quello appena citato, è quello espresso nel Salmo 40. Il Salmista si rivolge al Signore:“sacrifici e offerte non vai cercando[...]*olà* e *chatàt* non richiedi!”. Similmente, nei Salmi: 51,17-19: “O Signore, dischiudi le mie labbra, e la mia bocca pronunci le tue lodi; poiché Tu non gradisci che io ti offra sacrifici, e non desideri gli olocausti”. Trovo notevole che queste parole, secondo la premessa al salmo stesso, sarebbero state pronunciate dal Re Davide, in occasione del suo pentimento e la sua contrizione, per la grave colpa -che gli aveva rimproverato il Profeta Nathan- commessa contro Uria, per appropriarsi della moglie di quel suo suddito. I Maestri hanno “copiato” la frase d'esordio, collocandola come frase introduttiva dell'*amidà*, la preghiera che recitiamo quotidianamente, proprio in sostituzione dei sacrifici *temidim*.

Anche in altre parti bibliche, troviamo espressioni analoghe: ad esempio in Proverbi:15,8: “il sacrificio del malvagio, è considerato abominio dal Signore, mentre la preghiera delle persone rette, è di Suo gradimento”.

Diversi sono i Profeti il cui pensiero in questo campo, rappresenta spesso una novità rivoluzionaria: vediamo alcuni esempi, fra quelli più significativi:

Isaia: 1,11-13: “cosa me ne faccio della pleora dei vostri sacrifici? dice il Signore: sono sazio di olocausti di montoni e di grasso di animali ingrassati; non gradisco il sangue dei tori, [...]; non continuate a offrire

“*minhà*” (offerta di farinacei); essa è vanità per Me, incenso abominevole[...]. Il Profeta ammonisce così tutti coloro, che chiama “capi di Sodoma e Gomorra” - si tratta dei trasgressori in genere- perché non si illudano di placare l’ira di Dio, con abbondanti offerte sacrificali! In Isaia: 56,7, troviamo una prospettiva escatologica rivelatrice: “Li condurrò al Mio monte santo, e li farò gioire nella Mia casa di preghiera; [...] i loro sacrifici, saranno graditi sul Mio altare, poiché la Mia Casa, sarà chiamata Casa di preghiera (*Be’t tefillà*) per tutti i popoli!”. In questo verso molto conosciuto, il destino di Israele, nell’Epoca messianica, è legato a quello delle Genti, in mezzo alle quali non mancano persone vicine al Signore: cosicché tutti si riuniranno in una sola “Casa di Preghiera”: chiaro segno della conoscenza universale del Dio unico! Per altro è poco chiaro perché il Profeta parli di “gradimento dei sacrifici”, laddove mette la preghiera in primo piano: infatti sembra una contraddizione la coesistenza della *bet tefillà*, espressione della spiritualità nella relazione con Dio, con la persistenza nel Santuario dei sacrifici, che, al contrario, rappresentano un rapporto di tipo “materiale”. È possibile che il Profeta si riferisca agli olocausti in modo metaforico; come anche i Maestri diranno dopo la distruzione del Tempio, “le nostre labbra sostituiranno i tori”! Del resto come potrebbe essere altrimenti, visto che nell’Epoca messianica, come afferma lo stesso Isaia (Isaia:11,6-8), “staranno insieme il lupo con l’agnello, il leopardo con il capretto[...], la mucca e l’orsa insieme faranno accovacciare i loro cuccioli, e il leone mangerà la biada”. In quell’epoca, sembra dire il Profeta, non vi sarà distinzione fra gli animali che prima erano stati considerati “puri”, e quelli “impuri”, perché gli uni non saranno più cibo per gli altri! Tanto meno, verosimilmente, sarà gradito il sacrificio animale da parte dell’uomo. Quasi a conferma di ciò, in Isaia: 66, 20, sempre riferendosi all’Epoca messianica, si dice che da parte di tutti i popoli, come dallo stesso Israele, arriveranno “offerte vegetali (*“minchà”*) in recipienti puri presso la Casa del Signore”.

Geremia: 6,20: “che importa a Me dell’incenso (che mi offrite) [...] i vostri olocausti non Mi sono graditi (*“lerazon”*), e i vostri sacrifici non Mi fanno piacere!”. Questo verso è preceduto (Geremia: 6,19), da quello che minaccia il “male”, che avrebbe colpito “coloro che non hanno dato ascolto ai Miei Detti e alle Mie Leggi, disprezzandoli”. Certo è notevole che Geremia, appartenente alla casta sacerdotale, non esiti a scagliarsi contro le funzioni distorte, “gli interessi”, si potrebbe dire, di quella classe!

Come Geremia, anche Ezechiele appartiene alla stirpe sacerdotale; egli, su ordine del Signore, si rivolge direttamente ai “monti d’Israele”, per aver ospitato sulle *“bamoth”* (le alture), la pratica dei sacrifici, considerati, ipso facto, un culto idolatrico (anche per la sola ragione che sorgevano in luoghi “altri” rispetto al Santuario); egli rimprovera tali aberrazioni, alle quali molte dinastie reali non avevano saputo rinunciare, e ne annuncia la fine: “saranno devastati i vostri altari, spezzati i vostri idoli [...]”(Ezechiele:6,3-6).

Osea:6,6: “poiché prediligo la bontà caritatevole e non i sacrifici, la conoscenza del Signore piuttosto che gli olocausti”; alcuni Commentatori (citati da E.S. Artom), sottolineano, che questo concetto, rappresenti il pensiero fondamentale e ricorrente proprio di tutti i Profeti! Non sarà sfuggita, credo, anche l’assonanza notevole di questo verso, con quanto affermato da Samuele, durante la citata “reprimenda” contro il Re Saul.

Amos, uno dei più antichi, se non il più antico tra i Profeti noti, visse in un periodo di notevole prosperità economica e -come si direbbe oggi- di “pace sociale”, a differenza degli altri grandi Profeti. Egli non rinuncia, per questo, a pronunciare con veemenza condanne senza appello contro la società corrotta del tempo, che manifestava una forte decadenza morale: “Odio, disprezzo, i vostri sacrifici festivi, e non gradisco (“*ariah*”, letteralmente, “non voglio avvertire l’odore delle...”) le offerte sacrificali nelle vostre riunioni solenni. Se voi intendete portare in offerta olocausti e anche altri sacrifici, io non li gradirò, e non degherò di alcuno sguardo le bestie ingrassate, [...] a titolo di acquiescenza (“*shelamim*”). Toglietemi di mezzo la moltitudine dei vostri canti [...]; piuttosto sgorgi come l’acqua il Diritto, e così pure la Giustizia, come le acque del torrente Eitan! è forse vero, che nel deserto, [...] Mi offrivate sacrifici [...] o Gente d’Israele?” (Amos:5,21-25). Secondo vari commenti, il senso dell’ultima frase vuol essere: “pensate che la misericordia (mostrata dal Signore verso il popolo d’Israele, durante l’attraversata del deserto) fosse una conseguenza dell’offerta dei sacrifici?” La risposta sottintesa, ovvia, è che tali sacrifici erano assolutamente irrilevanti per il Signore!

Mihà (Michea): Il Profeta riporta le parole del Signore, che dichiara di essere in contesa con il Suo popolo, per i reati commessi e per l’ingratitude che dimostra, disconoscendo i benefici ricevuti. In risposta a questi rimproveri, il popolo, ammettendo la sua colpa, chiede consiglio al Profeta sul comportamento da adottare, per ottenere il perdono dei suoi peccati: “con che cosa devo presentarmi al Signore, prostrarmi al cospetto dell’Altissimo? lo devo fare forse con olocausti di vitelli di un anno? oppure gradirà il Signore, migliaia di montoni o miriadi di fiumi d’olio? dovrò forse dare il mio primogenito per il mio peccato, il frutto del mio ventre (!) per le mie colpe?” (Mihà:7,6-8). La risposta del Profeta è inequivocabile: “o uomo, il Signore ti ha detto in cosa consiste il Bene, e ciò che Egli vuole da te: nient’altro, se non agire con giustizia e amore per la benevolenza, e procedere umilmente al cospetto di Dio!” Ritengo sia superfluo, qualsiasi commento a tali parole.

9. Il concetto dei sacrifici, nel pensiero del periodo successivo alla distruzione del secondo Tempio e nell'era moderna.

Proviamo, ora, a fare almeno un cenno al Pensiero di alcuni dei Maestri del periodo post-biblico sul tema dei sacrifici, che è stato affrontato e discusso fino ai giorni nostri.

Nella Mishnà e nel Talmud, si dà conto delle tipologie dei sacrifici descritte nella Torah; peraltro, i “*Chahamim*” (Maestri della Mishnà e del Talmud) non elaborano un'interpretazione “aggiornata” di questa materia. Tuttavia, Rabbi Shemuel Ben Azai -citato dal RAMBAN (Nahmanide)- in TB (Talmud babilonese), *Menahot* 110 a, rileva che: “quando si parla di *zevachim* (sacrifici), la Torah usa esclusivamente il Tetragramma, e non gli Attributi (come Elohim, El, Shaddai e altri), perché il culto a Lui dedicato, non sia confuso con quello idolatrico. In quanto alle espressioni di attribuzione al Signore, dei sacrifici come “suo cibo”, se mai qualcuno dovesse pensare che questo sia stato detto perché il Signore avrebbe bisogno di soddisfare la sua “fame”, ciò non ha senso, visto che tutto ciò che esiste Gli appartiene ed Egli non ha alcuna necessità che altri glielo procurino! “Comandandovi di fare i sacrifici (dice il Signore), non ho inteso altro, se non di indurvi a rispettare la Mia volontà!” Simili considerazioni sono espresse da Rabbi Yossi: “il culto dei sacrifici deve essere dedicato esclusivamente al Signore, e non agli idoli, dai quali invece Israele deve allontanarsi”. Similmente ai precedenti, in TB, *Sanhedrin* 60b, si afferma da parte dei *Chahamim* che: “tutti i culti sacrificali sono esclusivamente dedicati al Nome del Dio Unico”.

Le idee di Yehudà Ha Levi, che hanno avuto molto seguito, sono messe sulla bocca del “saggio” nel suo “*Kuzari*”. Il Khazaro domanda al saggio: “vorrei che tu mi spiegassi quello che ho letto sui sacrifici [...]“ il Mio sacrificio, il Mio pane per i Miei fuochi, il Mio odore gradevole”, come si può dire dei sacrifici offerti al Signore, che siano il Suo pane, il Suo profumo? Il Saggio: (l'espressione) “per i Miei fuochi!” appiana ogni difficoltà; ciò significa che quel sacrificio, quel pane [...], che attribuiscono a Me, è tutto destinato ai “Miei fuochi”; cioè al fuoco quale espressione della Parola di Dio, il cui alimento erano i sacrifici; [...] lo scopo era che il Re (Dio), avesse in mezzo al popolo la residenza della Sua Gloria, non una residenza locale (materiale). Puoi paragonare il Principio divino all'Anima razionale che risiede nel corpo [...]; sembra all'ignorante che l'Intelletto abbia bisogno di cibo [...], invece, Il Principio divino è troppo elevato, per essere soggetto a mutazione o a corruzione [...]. Si dice “servizio del Signore”, “pane del tuo Dio”, eccetera [...] però Egli è troppo Eccelso e Santo, per trarre un vantaggio dai loro cibi [...], ma il vantaggio è riservato a loro stessi [...]”.

Il RAMBAM (Maimonide), ha espresso il suo pensiero in “l'attualità dei sacrifici”, che è stato molto dibattuto, sia dai suoi contemporanei, specie da Nachmanide (RAMBAN), sia da altri Maestri e Pensatori, anche

in epoca moderna. Provo a riassumere qui la sua concezione. Egli sostiene che non sempre e non tutti i precetti sono stati dati solo allo scopo di tenere ben distinto il loro contenuto da quello delle dottrine idolatriche. Nei tempi antichi, tutte le popolazioni offrivano sacrifici ai loro idoli; dato che non si può normalmente proibire alle persone di seguire i costumi più diffusi, senza offrire loro, nel contempo, un'alternativa percorribile, specie per il culto, l'Altissimo ha deciso di concedere ai figli d'Israele i precetti relativi alle offerte sacrificali. Inoltre, il Signore decise di imporre a Sé Stesso di non intervenire sulla natura dell'uomo per modificarla, con metodi che utilizzino i miracoli, optando invece di seguire la via "naturale". Per tale ragione Egli si è adoperato affinché Israele si allontanasse gradualmente dal culto idolatrico.

Cito ora qualche passo tratto dalle parole stesse del Maestro nella "Guida dei perplessi" (*Morè nevuhim* :8,3,32, nell'edizione versione di Mihael Shoretz, citata dal Rav Yeoshua Waissenger): "non è nella natura dell'uomo, di passare da un estremo all'altro [...] e abbandonare la via seguita dal resto del mondo [...] Il Signore, nella Sua sapienza e benevolenza [...] non ritenne necessario comandarci di eliminare in modo assoluto il culto (dei sacrifici)[...], in quanto tale divieto rigoroso sarebbe risultato del tutto inconcepibile (non compreso) [...] L'Eccelso vietò il culto idolatrico dedicato ad animali o a oggetti inanimati, e ci comandò di dedicarci al Suo culto esclusivo". Quindi, secondo Maimonide, i precetti sui sacrifici e sulla costruzione del Santuario, dedicati al Dio Unico, non furono concepiti in prima istanza per il loro valore intrinseco e assoluto, bensì secondariamente, cioè come rimedio (il male minore diremmo oggi) e come ostacolo, per prevenire il grave rischio che Israele fosse contaminato e indotto a praticare anche lui i culti idolatrici. Un'altra argomentazione a cui il Maestro ricorre per supportare la sua tesi, è la seguente: le categorie degli animali che la Torah prescrive come adatti ad essere sacrificati, sono le stesse che gli idolatri adoravano come divinità; pertanto, immolarli all'altare, significava mostrare disprezzo nei confronti di tali false credenze, e di conseguenza prenderne le distanze.

Il RAMBAN (Rabbi Moshè Ben Nahman) risponde alle argomentazioni precedenti, con le seguenti obiezioni e difficoltà:

a) - se è vero ciò che sostiene Maimonide, -che i sacrifici furono decretati durante i quarant'anni della traversata del deserto, al fine di allontanare da Israele il rischio dell'idolatria, che senso avrebbe "convertire" tale pratica al culto dell'Unico Dio? E inoltre, è ammissibile che tale normativa sia stata decretata senza alcun altro scopo, se non quello della negazione del culto idolatrico?

b) - contrariamente a quanto asserisce RAMBAN, dei sacrifici si parla già dai tempi di Caino e Abele, di Noè eccetera, (cioè ben prima del periodo successivo all'uscita dall'Egitto, a cui si riferisce RAMBAN). A proposito di Noè, si dice che "il Signore gradì la sua offerta" e grazie a

questo gesto, il Signore mostrò la Sua misericordia, nei confronti di tutta la Terra.

c) - ciò che il Maimonide afferma, a proposito del tipo di animali che sono stati indicati come adatti per i sacrifici -che la loro scelta sarebbe stata determinata in segno di disprezzo verso gli idolatri, che li adottano per il loro il culto pagano- ciò non solo sembrerebbe non esatto, ma potrebbe addirittura essere vero il contrario: cioè, l'essere stati scelti per il culto sacrificale, indurrebbe a considerare quegli animali più preziosi, amati e onorati.

d) - riferendosi ai sacrifici, la Scrittura li definisce “cibo del fuoco per il Signore”, e non fa alcun cenno alla funzione che avrebbero come mezzo per sradicare il culto pagano dal cuore dei popoli della terra, come sostiene RAMBAM.

Le obiezioni di RAMBAN alle teorie di Maimonide, hanno incontrato il favore di alcuni dei commentatori antichi e moderni, come del resto, Altri si sono schierati dalla parte dei sostenitori del RAMBAM. Non saprei dire se la forza delle argomentazioni di Nahmanide. contro la poderosa costruzione logica del RAMBAM, siano in grado di smontarne l'impianto: lascio al lettore il giudizio in proposito.

Isaac. ABRABANEL condivide le idee di RAMBAM: egli mette in rilievo la prescrizione di un unico luogo, il MIKDASH, dov'erano consentiti i sacrifici, e cita una parabola (*midrash*) utile a comprenderne il significato. Dal *midrash* si ricaverebbe che i sacrifici, tollerati come un male inevitabile, ma anche vincolati molto rigidamente, sia per il luogo, sia per le modalità di esecuzione, avrebbero finito per far perdere a Israele il loro fascino e l'attaccamento agli stessi, allontanandolo così da questo tipo di culto. Il concetto, espresso da Abrabanel, non è diverso da quello di RAMBAM, circa l'allontanamento graduale dal culto dei sacrifici.

Rabbi Isaia da Trani, propone una concezione originale e molto interessante del significato dei sacrifici. Egli afferma: “l'uomo è fatto di carne, che è materia, non solo di spirito, pertanto ha bisogno di mezzi materiali per avvicinarsi al Santo Benedetto, in quanto egli non è in grado di utilizzare esclusivamente le sue facoltà spirituali, per comunicare con il Signore. I sacrifici rappresentano appunto questo mezzo materiale, per rinsaldare il legame tra il Creatore e la creatura”. Questa concezione ricorda, per molti versi, quella già citata di Yehudà Ha Levi: anche in quel caso i sacrifici sono considerati un tramite materiale per avvicinare l'uomo al Creatore.

Analogamente, un grande Pensatore moderno, Shimson Raffael Hirsch, sostiene che i sacrifici rappresentano una necessità dell'offerente, che se ne serve come mezzo per avvicinarsi a Colui al Quale sono destinate le offerte; il Signore, non ne ha alcun bisogno, com'è ovvio! L'Autore sottolinea soprattutto una, fra le “funzioni” dei sacrifici, quella finalizzata all'espiazione delle colpe.

Anche il RAMA (Rabbi Moshè Isserles), sottolinea l'importanza di questa funzione. Egli afferma: "l'uomo, per i suoi peccati, è esposto al rischio di perdere la vita, come la bestia che porta ad immolare sull'altare, affinché le sue colpe siano perdonate; mentre egli assiste al consumo delle carni (del sacrificio) da parte dei sacerdoti, prova vergogna per le sue colpe (il che, lo induce a pentirsi e a ottenere il perdono)".

Il "Chatam Sofer" (Rabbi Moshe Schreiber) pensa che il peccatore, che assiste alla riduzione a pezzi della bestia che sarà sacrificata, è indotto a riflettere sul fatto che sia egli stesso a meritare quel destino atroce: proprio questa riflessione avvicina il peccatore alla Presenza misericordiosa di Dio.

Similmente, si parla di espiazione dei peccati nel "*sefer haChinuch*" ("Libro sull'educazione") di autore anonimo del tredicesimo secolo.

Il MAHARAL di Praga, come Hirsch, sottolinea la funzione attribuita ai sacrifici, come "legame" fra uomo e Dio.

Vorrei concludere questa carrellata dei Pensatori più significativi sull'argomento in discussione, citando l'opinione di Rav Kook, che ha aperto il dibattito, negli anni più recenti, sull'attualità o meno dei sacrifici, anche dal punto di vista "alachico" (normativo), nella prospettiva di una ricostruzione del Bet- haMikdash. Occorre premettere a tal riguardo, che il dibattito è incentrato sull'idea molto diffusa -anche tra i Maestri "classici" e del Medioevo- che l'arrivo del Messia, ritenuto prossimo anche da molti contemporanei, coinciderà con la ricostruzione del terzo Tempio e, di conseguenza, con la ripresa delle funzioni che si svolgevano nel Santuario, ovvero il culto dei sacrifici. Molti sostengono che tale culto dovrà essere ripristinato integralmente, com'è descritto nella Torah, ivi compresi i sacrifici animali. Secondo questi pensatori, è da considerarsi eterodossa ogni deroga a tale ripristino integrale! Alcuni degli oppositori del pensiero del RAMBAM, com'è stato riferito sopra e che viene illustrato nella sua opera la "Guida dei perplessi", osservano che lo stesso Maimonide, in un'altra sua opera, il "*Mishnè Torah*", sostiene, in contraddizione con se stesso, che "con la venuta del Re, il Messia, sarà ricostruito il Tempio, e vi saranno ripristinati i sacrifici", e non, come sembra leggendo l'opera filosofica, che tale culto non debba essere ripristinato.

Certamente *non* si schiera nella categoria dei critici di Maimonide, il grande pensatore del XXesimo secolo, Rav Kook: egli, invece, si ricollega espressamente alle posizioni di RAMBAM, sottolineandone la validità del pensiero, che a suo avviso, resiste nei secoli, pur non conservando la sua attualità in tutti i dettagli. Rav Kook si riferisce al fatto che, mentre molte delle idee di Maimonide sono proiettate nel futuro, e non si esauriscono, altre sono più relegate al passato e mantengono solo un valore storico, pertanto non hanno un eguale riscontro nei valori etici della pratica quotidiana di ogni epoca, compresa quella contemporanea.

Rav Kook condivide l'analisi di Rambam sui sacrifici, secondo la quale quel culto sarebbe stato funzionale allo sradicamento delle pratiche idolatriche. Da questo concetto ne consegue un altro: i sacrifici rappresenterebbero una necessità contingente, cioè transitoria, non valida per tutte le epoche; una volta esaurita la loro funzione -per superamento da parte delle generazioni più recenti del decadimento morale, che dopo il diluvio ha portato alla concessione del consumo di carne (prima non ammesso), e collegata ad esso, dei sacrifici - cosa ne sarà in futuro di quelle "concessioni"? Come ci si dovrà comportare nell'era della ricostruzione del Tempio, che rappresenterebbe, "ipso facto", il raggiungimento di un elevato livello morale, degno di un'Umanità che abbia meritato la sua creazione a immagine e somiglianza di Dio? Rav Kook ci ricorda che Dio, Padre di tutte le creature, ha misericordia di tutti i viventi, e condivide la loro sofferenza, che non gradisce di certo! La risposta che dà il grande Maestro -dibattuta ancora nei giorni nostri- per le ragioni appena esposte, è che le offerte presentate nel terzo Tempio, dovranno essere esclusivamente di origine vegetale, mentre saranno esclusi i sacrifici di animali!

10. Conclusioni

"ed essi facciano per Me un Santuario (*Mikdash*), cosicché Io risieda in mezzo a loro" (Esodo:25,8); questo verso -apparentemente staccato dal contesto, nel capitolo che tratta delle offerte dei materiali necessari alla costruzione del Tabernacolo, o Santuario mobile, dei suoi arredi e dell'Arca santa- è, a mio avviso, estremamente interessante e rivelatore, ai fini della comprensione di alcune problematiche fondamentali. Alludo in particolare al tema ricorrente della "necessità di vicinanza" a Dio a cui molti Autori, come si è visto, fanno riferimento come ragione d'essere dei sacrifici. L'uomo, secondo questa idea, avrebbe bisogno di un contatto fisico ("ha bisogno di toccare con mano", potremmo dire), per avvertire la presenza di Dio, dal momento che le sue doti spirituali, sono insufficienti a rendergli possibile una comunicazione adeguata con la "*Shehinà*", termine la cui traduzione come "Presenza di Dio", o "Previdenza", non è esaustiva in quanto non rende compiutamente l'ampio significato della parola ebraica.

In assenza della *Shehinà* -o meglio in assenza della percezione della Medesima da parte dell'uomo- è facilitata la spinta verso l'idolatria, per soddisfare il "bisogno materiale" di avvertire con i sensi il destinatario della propria adorazione. La vicenda del vitello d'oro è molto indicativa in tal senso: nella Torah se ne parla -vale la pena di notarlo- subito dopo la descrizione dei materiali e della modalità di costruzione del Santuario. Non appena Mosè si allontana, il popolo si rivolge ad Aronne: "orsù fai a nostro favore divinità che procedano davanti a noi, perché quest'uomo, Mosè, che ci ha condotto via dalla terra d'Egitto, non sappiamo che gli sia

successo” (Esodo:32,1). Sembrerebbe proprio che la ragione dello sviamento, che il popolo stesso adduce, sia la temuta perdita di Mosè -la propria Guida. Ciò induce questo “gregge” a cercare di sostituirlo subito con un altro, che assuma la sua funzione e che “si possa toccare con mano”; una “divinità” che serva a placare le sue ansie. Così pensa un popolo di ex schiavi. L’idolo, il vitello d’oro (copia degli idoli egiziani), secondo l’idea di quella massa colta dallo smarrimento, avrebbe dovuto sostituirsi nelle funzioni attribuite a Mosè; questo popolo in formazione dimenticava così che Mosè, non era altro che l’inviato-intermediario del Signore, il loro vero Salvatore! Ecco una spiegazione suggestiva, a mio avviso, del “compromesso” - quello di un Santuario accessibile - che il Signore, Padre misericordioso, -conoscendo le debolezze del popolo- decide di concedere, per prevenire il rischio grave, che i Suoi figli possano cadere nella “trappola” del culto idolatrico.

Tornando al passo iniziale relativo al Santuario, dobbiamo rilevare alcune difficoltà, sia di carattere “stilistico”, sia concettuale e cercare delle risposte. Nella Torah, il Signore di solito si rivolge ai destinatari dei Suoi comandamenti, con il “tu” o con il “voi”: per esempio: “osservate...” “ricorda di santificare [...]”, eccetera. In questo caso invece, si dice: “faranno (o “facciano”?) un Santuario [...]”; qual è la differenza? mentre nel caso degli esempi che ho fatto, non vi è dubbio che il precetto sia voluto e imposto da Dio, nel secondo caso, sembrerebbe piuttosto una “concessione” a esigenze espresse dal “basso”, più che un decreto; come dire: “e sia, facciano pure (se ne hanno bisogno)”!

Ma cosa significa “a Me” o “per Me”? credo non vi siano dubbi, che l’interpretazione corretta di questo, debba essere “dedicato a Me, al mio Nome”, ovvero, per il culto esclusivo al Dio Unico, senza alcuna commistione con i culti idolatrici!

Infine, l’espressione più ardua da capire, la più controversa: “risiederò in mezzo a loro”! La difficoltà di questa affermazione è evidente: non solo perché non è ammissibile un antropomorfismo così “ardito”, e immaginare che il Signore possa dimorare materialmente in una “Sua Casa”, ma anche perché, al contrario, tali credenze erano diffuse proprio fra gli idolatri. Costoro costruivano i loro templi e vi collocavano i loro idoli, confidando che gli stessi vi prendessero dimora! Non vi è dubbio che, prendendo alla lettera il contenuto di quel verso, si imiterebbero proprio le aberrazioni del paganesimo, anziché prenderne le distanze! Dunque è chiaro, che il “risiedere” di cui si parla, non è da intendersi alla lettera, bensì in senso metaforico. La stessa Torah in un altro passo, ci aiuta a dirimere la questione, precisando che non si tratta di una presenza fisica -per così dire- del Signore. Infatti, in quest’altro verso, si fa riferimento esplicito alla Dimora del Nome di Dio: “avverrà che nel luogo che avrà scelto il Signore vostro Dio, perché vi dimori il Suo Nome, proprio là porterete tutto ciò che vi comando, i vostri olocausti, i vostri sacrifici, le vostre decime [...]”. (Deuteronomio:12,11). Il commentatore

cinquecentesco Ovadyah Sforno, sceglie di dare la seguente interessante interpretazione del verso citato: “(il Santuario) è un Luogo di incontro, dove Dio è sempre pronto a rivelarSi ai figli d'Israele e a parlare con loro”: ritorna dunque il concetto, più volte evocato, della Vicinanza di Dio, la Sua continua, generosa Presenza e Disponibilità (*Shehinà*) in mezzo al popolo.

Questa Vicinanza - mi sembra evidente - è una risposta all'esigenza dell'uomo, di essere rassicurato sul fatto che il Creatore non è un'Entità astratta e lontana, alla quale sia difficile credere, bensì un Padre, che veglia sempre in mezzo ai Suoi figli!

Visti in quest'ottica come devono essere considerati i sacrifici? Quelli, che venivano effettuati nella “Casa” scelta dal Signore, come molti commentatori sottolineano, rappresentavano evidentemente il “mezzo materiale” (“tangibile”) di intermediazione che Dio ha concesso all'uomo, confermando così la Sua Presenza e Vicinanza: in questo senso quindi si può certamente parlare di residenza (della *Shehinà*) “in mezzo a loro”!

L'elevazione spirituale progressiva dell'uomo, lo rende o lo renderà capace di comunicare con il Padre di tutto il Creato, con l'uso esclusivo delle sue risorse spirituali? Sarà egli in grado di valorizzare l'espressione più alta che gli proviene dall'intimo, rendendo definitivo il passaggio all'applicazione del detto, “le nostre labbra suppliranno i (sacrifici dei) tori”? Certamente lo studio continuo della Parola di Dio potrà aiutare l'Uomo ad avvicinarsi a quella grande meta! Non so se l'arrivo del Messia (o dell'Epoca messianica) porterà al ripristino dei sacrifici, dopo aver compiuto la ricostruzione del Santuario -il 3° Tempio- come molti credono e si augurano sia il destino d'Israele (o dell'Umanità intera?), oppure se questo non sarà necessario: credo che questo dipenderà dal grado di maturità, che in quell'epoca avrà raggiunto l'uomo, avvicinandosi spiritualmente a Dio, applicando spontaneamente i Suoi insegnamenti morali, e sottoponendosi così alla Sua Volontà!

11. Riferimenti bibliografici

I riferimenti biblici derivano in gran maggioranza dall'originale del testo ebraico, da me tradotto direttamente, talvolta avvalendomi della consulenza della Bibbia, versione italiana, del Prof. Dario Disegni e Collaboratori. Ho inoltre consultato il commento alla Bibbia in ebraico, del Prof. E. S. Artom.

Le citazioni di RASHI e di RAMBAN provengono dai loro commenti originali classici: quello del RAMBAN in particolare, dall'edizione moderna in ebraico con caratteri stampatello (non caratteri “RASHI”). Così pure il commento dello SHADAL (Samuel David Luzzatto), (edizione tradotta in ebraico).

Le citazioni dal “Kuzari” di Yehudà haLevi, sono attinte dall'edizione tradotta da Piattelli in Italiano, con il titolo “il Re dei Kazari”, seconda parte, 25 e seguenti.

Le citazioni dal Talmud, dal Morè Nevuhim di RAMBAM sono riprese dalle citazioni fatte da altri Autori e dall'Enciclopedia Yudaica.

Nehama Leibovitz: *Iyunim be sefer Bereshith* (ebraico).

Nehama Leibovitz, *Ghilionot* (anno) 5718, *Parashat Waiqrà*(ebr.).

Haggadah di Pesah (varie edizioni).

Rav Yeoshua Weissinger: (in ebraico)“*shitat harambam betaame'i mizwat hakorbanoth*” (L'opinione di Maimonide, sui motivi dei precetti dei sacrifici), in *Shma'tin* 182, pagine 39-55.

R.Pynchot: *The deeper conflict between Maimonides and Ramban over the sacrifices*, (Tradition 33,3, pp. 24-33).

Elad Pilar (in ebraico) “*ta'ame'i hakorbanoth*” (il significato dei sacrifici)

G: Edelheit, “Il motivo dei sacrifici secondo Rav Shimson Refael Hirsch “(in ebraico). www.xn-2hcm6cgyhbh.com/2011/o3/korbanot-hirsch.html?m=1

Encyclopedia Judaica, second edition, voce Sacrifice, vol. 17, pagine 639-649l

Chaim Magrizos: Relazione per il convegno “Macellazione rituale e benessere animale”“La macellazione rituale ebraica”. Istituto zoo profilattico sperimentale del Piemonte, Liguria e Val d'Aosta.Torino, 2 dicembre 2010

Chaim Magrizos: “il Berit Milà, il patto della circoncisione” Pubblicazione sul periodico on line “Mosaico”, della Comunità ebraica di Milano, sezione “Idee” in due parti: 14/2/12; 01/03/12.

Chaim Magrizos: “Il Berit Milà”. Riv. “Ha Keillah”, Marzo 2012, pagg 12-13.