

## FRANCO SEGRE: SHEMA': ASCOLTO ED IMPEGNO

### 1 – Struttura, storia, liturgia

E' pressoché impossibile stabilire esattamente la storia della lettura dello *Shemà* dalle sue origini e le modalità con cui è stata introdotta nel culto individuale ed in quello pubblico. Sicuramente risale a tempi molto antichi: si può immaginare che inizialmente la lettura dei tre brani che lo compongono [i primi due tratti da Deut. (6, 4-9 e 11, 13-21) e il terzo da Num. (15, 37-41)] facesse parte solo della prassi di leggere tutta la *Torà* in pubblico in un ciclo periodico, prima triennale e poi annuale, e poi, in varie fasi temporali che cercherò di esaminare, sia diventata una norma stabilita e dettagliata della tradizione rabbinica.

Le parole stesse dello *Shema'*, secondo la tradizione dei maestri (alla quale dobbiamo riferirci in mancanza di altre fonti), sono state interpretate come norma scritta per la lettura, da farsi per due finalità ben precise, per custodire intimamente nel cuore di ogni ebreo “queste parole” e per insegnarle ai figli in modo che diventino parte indelebile del loro credo, della loro morale e della loro cultura (in quanto fede e norma e si fondono da sempre nella tradizione dello *Shemà*). Infatti una loro ripetizione giornaliera regolarmente prescritta e quindi sistematica è stata considerata come il mezzo più efficace per garantire la continuità della trasmissione da genitori a figli del messaggio che contengono.

Di quali parole precisamente si tratta? Solo il primo verso (che contiene il dovere di ascoltare e di condividere la fede nel D. unico), o i primi due versi comprendendo anche il dovere di amare D. con tutte le nostre facoltà? Oppure, secondo un'altra possibilità “queste parole” si riferivano a tutta la *Torà*, e, in questo caso, la lettura di tutto il primo brano sarebbe stata istituita come dovere quotidiano di ricordarsi e conservare nel proprio cuore l'intera legge? Sembra logico supporre che queste due opinioni non si contraddicano, ma appartengano a due fasi temporali distinte, di cui la prima, la più vecchia, prevedeva solo il primo o i primi due versi, mentre la seconda comprendeva tutto il primo brano.

Il primo verso con ogni probabilità ebbe fin dai tempi più antichi una sua autonomia, non solo quale fondamentale professione di fede in un D. unico immateriale, ma soprattutto come volontaria differenziazione, per Israele, dalle credenze e dai culti dedicati alle molteplicità di idoli e di immagini. E' facile supporre che la proclamazione di questa unità, espressa in sole 6 parole, quindi facile da ricordare e da recitare, ricorresse nelle varie manifestazioni della vita degli ebrei, nei momenti di gioia e di dolore, di pericolo e di vittoria, negli eventi lieti e in quelli tristi, dalla nascita alla morte. Doveva essere nella bocca dei re, dei profeti, dei sacerdoti nel corso dei loro riti sacrificali. Come ha affermato Alfonso Pacifici all'inizio del suo volume “Discorsi sullo *Shemà*”:

Queste parole, col bacio della mamma, hanno cullato il sonno dei bimbi d'Israele sui loro lettini, ogni sera da migliaia di anni; queste parole mormorate, stentate e inintelligibili, dalle labbra di tutti i morenti d'Israele, sono state come il loro saluto a quello sconosciuto di là verso cui già si fissavano i loro occhi vitrei; queste parole, rotte dai singhiozzi e dal pianto, sono state il saluto ultimo dei figlioli all'anima cara dei loro genitori nel momento supremo del suo staccarsi di qua – da migliaia di anni.

In questo verso due lettere sono scritte a caratteri più grandi sul *Sefer Torà*: la *ain*, lettera finale della prima parola, e la *daled*, lettera finale dell'ultima parola: lette insieme formano la parola *ed* (= testimone). Ciò richiama subito, secondo l'interpretazione tradizionale, la vocazione per il popolo d'Israele di essere testimone del D. unico tra i popoli.

Il messaggio è preannunciato con l'imperativo “*Shemà*” . “Ascolta”. Di fronte all'apparente immediatezza e facilità di comprensione di questa parola, non è altrettanto facile e immediato

percepire in modo univoco la valenza di questo ascolto, il significato vasto e profondo di questo richiamo. Ha scritto in proposito il Rabb. Riccardo Pacifici (in “Discorsi sulla *Torà*”):

“...Questa prima parola, forse la più profonda di tutte, è forse la più incompresa: *Shemà*, ascolta! Tu ascolta; ma chi veramente ascolta, non la ripetizione mnemonica di queste parole, ma il senso che ne promuove? ...Chi ascolta ciò che D. dice, ciò che l’anima d’Israele dice, ciò che a ciascun animo si rivela e si annuncia con il linguaggio impercettibile attraverso l’opera di ognuno?”

E’ detto: “Ascolta”. Non “Credi”, perché sarebbe oltremodo pericolosa una credenza non preceduta dall’ascolto, e dal processo intellettuale di riflessione e di meditazione che si innesca con l’ascolto. E’ detto “Ascolta” e non “Vedi”, perché l’immagine da sola, anche se rievoca esperienze vissute, può facilmente degenerare in forme di venerazione lontane, direi opposte rispetto al significato del messaggio qui proclamato. Ascoltare vuol dire come prima cosa voler ascoltare: implica l’atteggiamento di chi si pone nelle condizioni d’animo atte ricevere il messaggio, di chi percepisce, riflette, approfondisce, di chi vuol trovare la propria fede, ma anche di chi individua i propri dubbi e cerca di superarli, di chi intende sforzarsi di cogliere e penetrare il fine ultimo del messaggio. In uno scritto di Henri Cohen-Solal (psicologo e educatore franco-israeliano) leggo in proposito queste parole:

“...Se vogliamo risolvere l’equazione di un D. che si rivolge a un popolo per rivolgersi a tutti i popoli, se faticiamo a restituire i percorsi del dialogo tra l’istante della ricezione e quello della trasmissione, noi siamo destinati in permanenza ad affrontare la pena dell’altro. <<Ascolta>> è qui l’invito a tentare, nella nostra storia, di rinvigorire senza sosta il cammino attraverso il quale, con l’ascolto reciproco gli uni degli altri, si giungerà finalmente al termine del timore, della paura, della chiusura e del mutismo”

Passo all’esame strutturale del messaggio vero e proprio, che inizia con il nome di D.: fin dai tempi antichi doveva essere diffuso l’assoluto rispetto del terzo comandamento, che nel richiedere di non pronunciarlo invano, imponeva di omettere la corretta pronuncia del Suo nome tetragrammato, quella pronuncia che era consentita al solo sommo sacerdote, nel giorno di *Kippur*, (e oggi noi non sappiamo neppure quale potesse essere la vera pronuncia del nome divino, ed al suo posto pronunciamo impropriamente l’espressione “Signore” o “mio Signore”). Possiamo quindi pensare che siano sempre esistiti due atteggiamenti in un certo senso contrapposti: da un lato l’adesione, sia quella spontanea che quella regolamentata dalla norma (e vedremo fra poco come), come atto di volontà, di fede e di distinzione, dall’altro il timore che l’assoluta verità avvertita attraverso questa proclamazione potesse degenerare nell’abuso e contaminarsi attraverso l’impiego improprio, limitato o errato, della lingua e del pensiero umano. Ascoltare significa anche cogliere e tentare di superare i rischi di questa antinomia, che da un lato può condurre a rappresentazioni mentali (e spesso anche fisiche) inadeguate della Divinità, che possono giungere fino all’idolatria, dall’altro può portare a forme di miscredenza o di ateismo.

Il fatto che nella lingua ebraica si omette il verbo essere fa sì che le parole successive siano state tradotte in più modi: il primo, quello più comune “...il S. è il nostro D., il S. è uno” caratterizza due affermazioni distinte, cioè la qualità di D. (che si distingue da ogni altra qualità, e che per l’uomo può essere intuibile, o descrivibile attraverso i Suoi attributi) e la Sua unicità; il secondo “...il S. nostro D. è il S. unico” non mette in dubbio la scelta di quale e come sia “il nostro D.” ma focalizza l’attenzione sulla sua unicità; il terzo modo “...il S. è il nostro D., il S. unico”, al contrario, rinforza la nostra volontà di scelta tra i tanti dei delle varie religioni, quello che si proclama come unico. Sono piccole sfumature che non si contraddicono, ma anzi si integrano vicendevolmente. Così, per esempio, l’intende Maimonide, che, nel suo “Libro dei precetti” fa derivare da queste parole un’unica *mitzvà*:

“...è il comando che abbiamo ricevuto di credere nell’unità di D., e cioè: che il creatore di tutto e la prima causa sono uno solo....; il S. non ci ha fatto uscire dalla casa di schiavi e non ha fatto con noi quello che ha fatto mettendo in atto bontà e beneficio, altro che a patto che crediamo nella Sua unità, secondo quanto siamo obbligati...”

Una seconda *mitzvà* compare nel verso immediatamente successivo “E amerai il S. tuo D. ...”, che è considerato (anche questo fin dai primi tempi) non solo quale completamento della prima affermazione, ma soprattutto come essenziale per la sua stessa comprensione: non si può amare D. se non si crede in Lui, ma al tempo stesso la fede in Lui e nella sua unicità richiede che lo si ami con tutte le nostre energie. E’ ancora Maimonide che aiuta a capire questo non facile concetto:

“...è il comando che abbiamo ricevuto di amare Colui che va esaltato, ed è che poniamo mente e consideriamo i Suoi precetti ed i Suoi comandi e le Sue azioni, affinché Lo comprendiamo ed arriviamo alla massima gioia nella comprensione di Lui – e questo è l’amore che ci viene comandato...”

Nella concezione etico-monoteistica di questi due versi, l’amore verso D. si attua dunque con l’esercizio delle *mitzvot* e queste sono il mezzo per arrivare alla comprensione di D. e della Sua unicità. Arrivarci direttamente, con speculazioni astratte o filosofiche, può essere ingannevole, mistificante, senz’altro pericoloso. Riporto ancora, a questo proposito, le molto belle parole (a mio avviso) di A. Pacifici:

“<<...è Uno>>. Vien da tremare a avvicinarsi a questo argomento; perché è più da viverlo che da parlarne. E forse sarebbe degno di parlarne, soltanto chi davvero potesse dire, in coscienza, di aver fatto tutto il suo possibile, per viverlo, prima di osare di mettersi a parlarne...L’Uno. Anche questo, come gli altri attributi del Supremo, noi non possiamo intuire che di riflesso, negativamente da quel che vorremmo e non sappiamo realizzare in noi. L’unità che sarebbe la necessità prima e più immediata della nostra esistenza, quella per cui e di cui noi viviamo, ci sfugge continuamente, per nostra pochezza. Noi abbiamo da D. tutte le energie per tendere ad attuare l’unità in noi, e si può dire che disperdiamo ogni giorno il meglio delle nostre energie, male illuminate e mal dirette, a distruggere l’unità e ad allontanarla da noi. Tutto il dramma dell’esistenza umana si potrebbe chiamare la lotta del molteplice contro l’uno, la lotta per l’uno contro le seduzioni del molteplice – lotta incessante, senza possibilità di vittoria definitiva (perché chi si crede certo della vittoria e disarmato, è proprio quello che sta per precipitare più in basso), e senza, nemmeno, possibilità di tregue e, tanto meno, di resa a discrezione nelle braccia tentacolari del molteplice; un attimo dopo aver creduto di poter suggellare in pace, in abbandono oblioso il patto di resa, la spinta verso l’unità riassale, tormentosa, l’anima umana senza pace”

L’uso di recitare tutto il primo brano e non solo il primo verso sembra provato dall’esistenza di una fonte, il papiro di Nash di periodo asmoneo (II secolo a. e. v.), il più vecchio testo biblico noto prima della scoperta dei rotoli del mar Morto, che riporta appunto tutto il primo brano, e non ancora gli altri due, insieme ai dieci comandamenti. E’ plausibile pensare che, in questa fase temporale, fosse considerato come un testo a se stante, di cui i primi due versi costituiscono il contenuto ideologico (fede, unità, amore) ed i successivi le modalità di estrinsecazione di questa fede, attraverso l’attuazione di precise norme: l’insegnamento quotidiano ai figli nelle varie attività della giornata (in casa, per la strada, alzandosi e coricandosi); l’impiego di segni particolari atti a richiamarne la memoria (i *tefilin* da legarsi al braccio e da porsi sulla fronte, la *mezuzà* da affiggere sulle porte di casa e delle città). Le più tarde discussioni talmudiche provano comunque che il primo verso mantenne sempre un carattere di preminenza, per la concentrazione e la disposizione d’animo che la sua lettura richiede e prescrive.

E’ in questa fase che, probabilmente, la recita stessa divenne una norma, suggerita e motivata dalle parole “...(e parlerai di esse) coricandoti ed alzandoti”: nasceva così la regola della recitazione due volte al giorno, al mattino e alla sera. Questa regola venne introdotta anche e soprattutto nell’ambito dei due sacrifici quotidiani presso il Tempio di Gerusalemme.

Tra il primo verso (“*Shemà Israel...*”) e i successivi si introdusse più tardi, ma forse ancor prima del periodo farisaico, la frase “Benedetto il nome glorioso del Suo regno per sempre”, da recitarsi normalmente sottovoce. Questa usanza, divenuta anch’essa una norma, viene fatta risalire dai maestri al patriarca Giacobbe, quando, prima di morire, si accertò che i suoi insegnamenti fossero stati recepiti da tutti i suoi figli; oppure, secondo un altro *midrash*, a Mosé che la imparò dalle schiere degli angeli che la pronunciavano ad alta voce (gli uomini, che non sono puri come gli angeli la recitano di solito a bassa voce, tranne nel giorno di *Kippur*, quando si suppone che il loro livello di elevazione spirituale sia maggiore). Indubbiamente quest’inserimento è stato posto per dare maggiore enfasi al primo verso, non solo per contrassegnare una separazione con i versi seguenti, ma anche per creare un momento di meditazione dopo aver letto e pronunciato la prima frase: di fronte all’immensità dell’Uno, - perché non più di Uno - , dell’Uno – perché Sovrano del tutto - , noi ci fermiamo un momento per non infrangere questa Unità, in silenziosa benedizione del Suo regno.

L’aggiunta degli altri brani risale probabilmente al tardo periodo asmoneo (I secolo a.e.v.): si può pensare che, in un periodo di crisi, di disgregamento, di contaminazione con altre culture, di indebolimento politico (fino alla perdita d’indipendenza), fosse sorto il bisogno di accompagnare alla professione di fede del primo brano altri avvertimenti e segnali importanti per il mantenimento dell’identità e la conservazione dell’unità di pensiero e di azione. Nel secondo brano troviamo infatti un monito all’osservanza dei precetti, correlata al preciso rapporto di causa effetto tra il comportamento individuale e collettivo e le conseguenze che ne derivano, di prosperità ed abbondanza in caso di fedeltà, di carestia e disgrazia in caso di abbandono del patto e di contaminazioni con “altri dei”, con i culti idolatrici circostanti, fino a prevedere, come terribile profezia, la cacciata del popolo dalla terra, da quella terra che non deve essere considerata come un possesso particolare per un diritto inalienabile, bensì una concessione condizionata strettamente al comportamento. Peraltro, la ripresa nel secondo brano dei temi del primo (“E le insegnerete ai vostri figli ...”) può stare a significare, che, anche dopo le eventuali terribili punizioni previste, dovrà pur esserci una fase di ritorno (non solo spirituale, ma anche materiale), che consentirà di recuperare il benessere e il prolungamento dei giorni sulla terra dei padri. Per il terzo brano, possiamo riferirci a quanto afferma in proposito il *Talmud* (*Berachot, 12 b*), che, non ostante sia una fonte tarda, riferisce probabilmente con correttezza, come motivazioni dell’aggiunta, il richiamo alle norme che rischiavano di essere disattese: il precetto dello *tzitzith* (la norma di indossare la frangia agli angoli dei vestiti), il giogo dei precetti (presi nel loro complesso: “...lo vedrete e vi ricorderete di tutti i precetti del S...”), il pensiero degli eretici (da non imitare: “...e non devierete dietro il vostro cuore...” – come il depravato che [salmo 14] segue il suo cuore per dire <<non c’è D.>>), il pensiero ingannevole (che fa vedere corretta una cosa sbagliata: “...e dietro i vostri occhi...” – come Sansone [Giudici, 14] ingannato dai suoi occhi), il pensiero idolatra (“...dietro ai quali vi lasciate traviare...” – come il popolo d’Israele traviato dagli idoli [Giudici, 8]), l’uscita dall’Egitto (come obbligo del ricordo come premessa fondamentale a tutta la *Torà*). L’osservanza, come fedeltà al patto e come impegno a non lasciarsi sviare dalle seduzioni dei falsi dei, conferisce quello stato di santità (“...e sarete santi al vostro D...”) al quale, secondo il testo, ogni ebreo deve tendere.

La lettura dello *Shemà* nella sua completezza, per quanto riferisce la *Mishnà*, è data come un fatto acquisito per i maestri del periodo tannaita. E’ rilevante il fatto che la *Mishnà* inizi, nel suo primo trattato *Berachot*, con la domanda “Da quando in poi si recita lo *Shemà* di sera?”, dando per scontato che tutti sappiano da che cosa è composto, e che deve essere recitato due volte al giorno, al mattino e alla sera, in osservanza delle parole “...coricandoti ed alzandoti”. La recitazione serale deve essere effettuata tra il calare della notte (il tramonto) fino a mezzanotte, con possibilità di estensione fino all’alba; quella mattutina deve avvenire tra i primi chiarori dell’alba (“...da quando

si può distinguere tra l'azzurro e il bianco...") fino ad un quarto della giornata, considerata come periodo compreso tra l'alba e il tramonto. Le due note scuole di *Illel* e *Shamaj*, sempre in rivalità tra loro, nel discutere sui tempi di questa lettura, si appellavano ad una diversa interpretazione del testo (*Berachot*, 1, 3):

“La scuola di *Shamaj* insegna: Ognuno deve recitare di sera mentre giace e di mattina mentre è in piedi, perché dice il testo: <<...nel tuo stare coricato e nel tuo stare alzato>>. La scuola di *Illel* invece insegna: Ognuno recita a modo suo perché dice anche <<...nel tuo camminare per la via>>. Se è così, perché fu detto: <<...nel tuo coricarti e nel tuo alzarti>>? Perché (ciò significa) al tempo i cui è uso che gli uomini si corichino e si alzino...”

La presenza di queste discussioni e di altre dello stesso genere è una prova del fatto che la definizione della norma precisa risale proprio al periodo di vita di tali scuole (primo secolo dell'e.v.). La stessa *Mishnà* fornisce anche una spiegazione sull'ordine di lettura dei tre brani (*Berachot*, 2, 2):

“...Perché lo squarcio di <<*Shemà*...>> (primo brano) precede quello di <<*Veaià im shamoa*...>> (secondo brano)? Affinché prima si accetti il giogo del regno celeste, ed appena dopo quello delle leggi. Perché <<*Veaià im shamoa*...>> sta prima di <<*Vajomer*...>> (terzo brano)? Perché <<*Veaià im shamoa*...>> ha valore tanto di giorno che di notte, mentre <<*Vajomer*...>> non si esercita che di giorno” [infatti le frange del *taled* sono prescritte per il giorno, in quanto il testo dice <<...e lo vedrete...>>]

Può darsi quindi che sia esistita una fase temporale in cui il terzo brano venisse letto solo di giorno, e non di sera.

Contemporaneamente alla regola di leggere tutti e tre i brani, si costituì anche l'uso, divenuto presto anch'esso regola, di far precedere e seguire lo *Shemà* da specifici testi di benedizioni preparatorie e conclusive di redazione molto antica (sono attribuiti dai maestri ai tempi delle Grande Assemblea - IV o III secolo a.e.v.): delle due che precedono lo *Shemà*, la prima (“...*jotzer or*...”) tratta dell'evoluzione della natura la cui nascita è iniziata dalla creazione della luce e dell'oscurità, la seconda (“...*Avat olam*...” o “*Aavà rabbà*...”) è un omaggio al S. che ci ha dato con amore la Sua legge; la benedizione che segue lo *Shemà* è dedicata alla redenzione, di cui il primo atto è la liberazione d'Israele dall'Egitto. Nella lettura serale queste benedizioni hanno una formulazione più breve, ma se ne aggiunge un'ulteriore alla fine sulla concessione divina all'uomo del riposo notturno. Con la lettura dello *Shemà* e delle sue benedizioni, il nucleo della liturgia quotidiana, del mattino (*Shachrit*) e della sera (*Arvit*), che precede la *Amidà* (la preghiera per eccellenza, insieme di istanze, di omaggio a di benedizioni), era ormai costituito e rimase valido per tutti i secoli successivi fino ad oggi, sia nel culto pubblico sinagogale, sia nelle preghiere individuali per chi non si reca in sinagoga. (Va ricordato che esiste anche la preghiera pomeridiana (*Minchà*) in corrispondenza e sostituzione del sacrificio pomeridiano presso il tempio di Gerusalemme).

Una terza lettura quotidiana privata (del solo primo brano o di tutti e tre, secondo le usanze), fu introdotta più tardi dai maestri del *Talmud* (v. *Berachot*, 4b-5a) prima di coricarsi, per rivolgere il pensiero a D. e confermare la propria fede nel momento in cui si conclude la giornata, e quest'usanza vige tuttora insieme alle altre.

Oltre all'orario e all'ordine, si stabilirono poco alla volta anche un insieme di altre regole riguardanti le modalità della lettura dello *Shemà*. Vediamone le principali:

- lo *Shemà* deve essere letto e non recitato a memoria per non incorrere nel minimo errore di pronuncia;

- lo *Shemà* può essere letto anche in lingua diversa dall'ebraico, pur di mantenere il medesimo scrupolo per l'esatta pronuncia;
- lo *Shemà* va letto con emissione di voce udibile dalle orecchie, specialmente per il testo del primo brano;
- nel corso della lettura, occorre fare piccole pause tra una parola e l'altra in tutti i casi in cui l'ultima lettera della prima parola, unita alla seconda parola, potrebbe assumere un altro significato (p. es. "*vecharà af*" = "...si accenderà la collera..." e non "*vecharaf*" = "...maledirà (opp. offenderà, disprezzerà)...");
- nella lettura del primo verso è richiesta la massima concentrazione; si usa a tal fine coprirsi gli occhi con la mano destra, onde evitare ogni possibile distrazione; si deve accentuare la pronuncia dell'ultima lettera, una *daled* (che ha il valore numerico 4) per poter riflettere che il S. unico domina le 4 direzioni del mondo;
- quando si giunge nella lettura ai riferimenti ai *tefilin* ed ai *tzitziot*, si usa toccarli (o anche baciarli), come ausilio alla meditazione su tali precetti;
- non è ammessa alcuna interruzione durante la lettura di tutto lo *Shemà*;
- lo *Shemà* non può essere recitato in luogo non pulito o sconveniente, e neppure in presenza di un morto;
- non si deve interrompersi durante la lettura, né parlare o gesticolare con altre persone;
- nella lettura, occorre arrivare a 248 parole, pari alle membra del corpo umano allora note (volendo simbolicamente affermare che tutte le parti del corpo partecipano all'unisono alla lettura), e al totale dei precetti affermativi (che lo *Shema*' richiede di osservare): essendo lo *Shemà* costituito da 245 parole, occorre alla fine ripetere, nella recitazione pubblica, le ultime due insieme alla prima parola *emet* (= [la parola] è vera) della benedizione che segue, e, nella recitazione in privato le tre parole "D. Re di fiducia".

La lettura sinagogale è effettuata normalmente in forma di canto, o di cantillazione, che può essere più o meno solenne, in funzione dei diversi riti, delle usanze locali, e delle circostanze (il canto nella preghiera è di solito considerato un valido strumento per accrescere il "gusto", il piacere e la partecipazione). Nella recitazione ordinaria si impiegano le regole usuali per la lettura degli altri passi della *Torà*. Nelle feste si sottolinea l'importanza del primo verso con apposite melodie più solenni.

La citazione del solo primo verso ricorre nella formulazione di altre preghiere rituali: nella prima parte della preghiera del mattino, al termine di un'altra importante affermazione di fede ("*Alenu leshabeach*"), nella preghiera aggiuntiva (*Musaf*) dei sabati e delle feste, al termine del digiuno di espiazione di *Kippur* prima del suono dello *Shofar*, e, secondo molti riti, all'atto dell'estrazione del rotolo della Legge (*Sefer Torà*) per le letture prescritte (specie nei sabati e nelle feste). Ciascuna di queste inserzioni meriterebbe una spiegazione a se stante, ma il discorso diverrebbe troppo lungo.

E' importante rilevare che i bambini, fin dalla più tenera età, devono essere educati ad imparare gradualmente lo *Shemà*, sia nella recita mattutina e serale, sia nella comprensione dei suoi valori. Ciò fa parte dello spirito e della norma delle parole "E le insegnerai ai tuoi figli..." . Scrive A. Pacifici:

"...è detto *veshinnantam* – le insegnerai, le insegnerai, propriamente, a forza di ripetizione, e s'intende insegnerai tu, singolo figlio d'Israele. Tu insegnerai ai tuoi figli – tu e non altri, tu e non la scuola, tu e non il maestro, chiunque egli sia. Beninteso: non si dice con questo che la scuola sia inutile o non necessaria.....ma il *veshinnantam* – li insegnerai tu, vuol dire per l'uomo stesso, per il padre, che insegna, acquisto, impossessamento, creazione in se stesso di quella certezza che è chiamato a trasmettere....Ogni volta è, davvero, un Sinai rinnovato; le generazioni si consumano e si eternano l'una con l'altra, con la benedizione della sapienza certa che il maestro-padre trae dal figlio nel momento stesso che glie la trasmette. Forse nessun altro momento della vita può essere tanto quanto questa vissuta pienezza di amore

di D. con l'interezza del proprio cuore, il pensiero, e della propria anima, il sentire e di tutte le facoltà. Mai l'uomo riesce ad essere così <<uno>> come allora....”

Quando un malato sta per morire, chi lo assiste deve aiutarlo perché pronunci personalmente il primo verso dello *Shemà*. Scrive in proposito Rav Riccardo Di Segni (“Regole ebraiche di lutto”):

“...Con la recitazione dello *Shemà* si ricollega la vicenda del singolo a tutta la collettività; l'atto di fede al momento del trapasso segna il culmine, o riscatta una intera esistenza”.

La recitazione dello *Shemà* più ricca di valore, più intensa, più pregnante e commovente è a mio parere quella fatta da coloro che stanno per sacrificare la propria vita per la *kedushath aShem*, per la santificazione del Nome divino. Ogni volta che leggiamo le prime parole dello *Shemà*, viene richiesto a noi ebrei uno sforzo di adesione e convincimento tali da metterci nelle condizioni di essere pronti a sacrificare la vita per l'affermazione dell'Unità, quando questa rischia di essere compromessa. E' una richiesta molto impegnativa, a cui forse non si dedica normalmente la dovuta attenzione: l'ebraismo rifugge in genere dall'eroismo, perché attribuisce somma importanza alla vita umana, di fronte alla difesa della quale gli altri precetti possono e devono persino essere trasgrediti; ma non nel caso in cui siano in pericolo l'affermazione dell'Unità divina o la condanna dell'idolatria: in questi casi è un dovere preciso quello di fornire un esempio di massima fedeltà, che suoni come un monito di fronte a tutti, ebrei e non ebrei, come una dimostrazione che solo il corpo e non l'anima cede alla violenza, alla barbarie, alla negazione dell'amore nel D. unico. all'ingiustizia. Così fece *Rabbi Akivà*, che affrontò con la massima serenità, di fronte ai suoi allievi increduli, le più atroci torture inflittele dai romani prima della sua uccisione, nel vano tentativo di offrire un esempio di cedimento nella fede del D. unico. Così fecero tanti altri martiri, nel momento estremo della loro esistenza, quando stava per essere stroncata da coloro che volevano minare con ogni mezzo la loro fede. Così fecero molti ebrei nei campi di sterminio, nel momento di entrare nelle camere a gas.

La tragicità di questi momenti e di questi atti contiene tuttavia un'affermazione positiva di certezza che la perdita della propria vita servirà a salvare in futuro tante altre vite umane, a sconfiggere il male, a perpetuare gli ideali che derivano dall'Unità. In questa ottimistica certezza (una certezza e non semplicemente una speranza) di fronte alla tragicità degli eventi, risiede il valore più profondo del messaggio dello *Shemà*.

Franco Segre