

LA TEOLOGIA RABBINICA DI SOLOMON SCHECHTER

Di Lucia Antinucci

L'ebreo rumeno Solomon Schechter è nato a Focșani il 7 dicembre 1847; ha frequentato le *yeshiva* dell'Europa orientale. Dopo aver compiuto i venti anni ha frequentato il Collegio Rabbinico di Vienna; ha completato poi i suoi studi nella *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums per il Wissenschaft des Judentums* e nell'Università di Berlino. Successivamente è stato invitato a Londra come Tutor di studi rabbinici e dal 1890 ha iniziato la sua carriera accademica alla Cambridge University. Egli è stato fondatore e presidente della *United Synagogue of America*, presidente del *Jewish Theological Seminary of America*. È morto a New York il 19 novembre 1915. Schechter è uno dei principali esponenti¹ dell'*ebraismo conservativo* (*masorti* in ebraico), cioè tradizionale a livello dottrinale a differenza di quello liberale, ma aperto all'indagine storico-critica a differenza dell'ebraismo ortodosso². L'Autore si è formato in ambiente chassidico ed ha avuto una vasta conoscenza della letteratura rabbinica che lo ha reso molto noto³. Come afferma A. Mello “filtrava questa vasta erudizione rabbinica attraverso la sua personale sensibilità ‘chassidica’, attraverso un approccio non solo simpatetico ma che possiamo definire di vera partecipazione religiosa o ‘devota’”⁴. Dopo Schechter c'è stata una fioritura di ricerca storica e filologica sul pensiero rabbinico⁵ ma il contributo indiscusso del Nostro è la sua capacità di sintesi scorrevole, una visione complessiva di un gruppo di temi teologici, che non pretende di essere esaustiva, come affermato dallo stesso Autore, in quanto presenta solo alcuni temi di teologia rabbinica: “Schechter si è attenuto alle dottrine più rappresentative e meglio documentate, quelle che formano l'ossatura del pensiero teologico dei Rabbini”⁶.

CHIARIFICAZIONI SULL'OPERA ‘ASPETTI DI TEOLOGIA RABBINICA’ - Il termine teologia viene usato in senso lato, in quanto i rabbini, anche se “non immuni da influenze ellenistiche, non utilizzano questo termine greco e non indulgono a una speculazione astratta su Dio”⁷. La letteratura rabbinica è ben ancorata nell'aldilà ed anche il mondo escatologico è inteso come la trasformazione di quello presente. La teologia rabbinica non è un'argomentazione sistematica, poiché si tratta di aspetti che non si possono ricondurre alla totalità. L'insegnamento rabbinico, partendo dalla professione di fede dell'unicità di Dio (*JHWH echad*) è caratterizzato da una perfetta unità, come – ad esempio – tra misericordia e giustizia. La riflessione dei rabbini, che

¹ S. SCHECHTER, *Aspetti di teologia rabbinica*, Giuntina, Firenze 2019 [titolo originale *Aspects of Rabbinic Theology*, Macmillan, New York 1909]. La sua opera è divisa in 17 capitoli: Dio e mondo; Dio e Israele; L'elezione d'Israele; Il Regno invisibile: l'Unità di Dio; il Regno visibile: il mondo; Il Regno d'Israele: il Messia; La Torà: non solo Legge; la Torà personificata; La Torà e i precetti (*mitzwot*); La gioia del precetto; Il merito dei padri; Santità e devozione; Peccato come ribellione; L'impulso del male; Dominio sull'impulso del male; Perdono e riconciliazione; Pentimento / Ritorno.

² Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 15.

³ S. SCHECHTER, *Aspetti di teologia rabbinica*, Giuntina, Firenze 2019 [titolo originale *Aspects of Rabbinic Theology*, Macmillan, New York 1909]. La sua opera è divisa in 17 capitoli: Dio e mondo; Dio e Israele; L'elezione d'Israele; Il Regno invisibile: l'Unità di Dio; il Regno visibile: il mondo; Il Regno d'Israele: il Messia; La Torà: non solo Legge; la Torà personificata; La Torà e i precetti (*mitzwot*); La gioia del precetto; Il merito dei padri; Santità e devozione; Peccato come ribellione; L'impulso del male; Dominio sull'impulso del male; Perdono e riconciliazione; Pentimento / Ritorno.

⁴ *Ivi* 17.

⁵ Cf. L. GINSBERG, *Le leggende degli ebrei*, Adelphi, Milano: 1. *Dalla creazione al diluvio* (1995); 2. *Da Abramo a Giacobbe* (1997); 3. *Giuseppe, i figli di Giacobbe, Giobbe* (1999); 4. *Mosè in Egitto, Mosè nel deserto* (2003); 5. *Verso la terra promessa* (2014); 6. *Da Giosuè a Ester* (2016); A. J. HESCHEL, *Torà min ha Shmajim (Theology of Ancient Judaism)*, New York, Jewish Theological Seminary 1965; E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, The Magnes Press, The Hebrew University 1987.

⁶ SCHECHTER, *Aspetti*, 20.

⁷ *Ivi* 7. Possiamo riscontrare qualche accenno nella mistica, come la *qabbalà* medievale (lo *Zohar*).

sono profondi conoscitori della Scrittura, è caratterizzata anche dalla semplicità, non subisce l'influsso delle sottili argomentazioni dei teosofi alessandrini: "Questa semplicità riguarda proprio il tipo di linguaggio, che non è un discorso *su* Dio, quanto piuttosto un discorso *di* Dio. I Maestri d'Israele non esitano a far intervenire Dio nelle loro discussioni. Non parlano di Dio, ma lo lasciano parlare"⁸. Dio parla come un Maestro della *Torà*, utilizzando parabole, racconti, domande, commenti e spiegazioni con il linguaggio semplice degli uomini, non solo con voci celesti e locuzioni mistiche. La teologia rabbinica è in continuità con la tradizione biblica, è pragmatica e narrativa come il discorso biblico. Il pensiero rabbinico non è ortodossia ma ortoprassi, perché l'*halakhà*, la norma di comportamento quotidiano (la *kasherut* dei cibi, l'osservanza dello *Shabbat*), è più decisiva dell'*aggadà* (il racconto) talmudica: "Per Schechter, l'*aggadà* – osserva A. Mello - è la teologia ebraica, ma non tutta l'*aggadà* è 'teologica'"⁹. Il grande contributo del saggio di Schechter è quello di offrire delle indicazioni essenziali per distinguere una realtà poco chiara per la *forma mentis* della teologia cristiana¹⁰, molto variegata, anche se ci sono dei valori condivisi dai Rabbini nonostante le loro visioni contrastanti. Schechter afferma che la sua opera non può avere la pretesa di completezza e definitività, non può essere precisa e sistematica; per questo motivo è intitolata *Alcuni aspetti*, anche perché lo stato lacunoso dei documenti richiede grande cautela e sobrietà da parte dello studioso. E' pretestuoso affermare che il pensiero dei rabbini si incentra solo sui dettagli dei vari cerimoniali; nella *Mishna* (inizio III secolo) è vero che su sessantuno (o sessantré) trattati solo uno (*Avot*, Padri) si occupa di argomenti morali e spirituali, ma un terzo dell'intera *Mishna* si occupa di questioni sociali, come la giustizia e la salute pubblica. Secondo i rabbini la redenzione riguarda il regno degli uomini e non le anime individuali. L'*Haggadà*, che si ritrova in varie opere talmudiche e midrashiche manifesta il pensiero genuino dei rabbini: "In queste compilazioni si può scoprire che le menti dei cosiddetti 'pedanti' si occupavano anche di Dio, della relazione umana con Dio, della giustizia e del peccato, dell'origine del male, di sofferenza, pentimento e immortalità, dell'elezione d'Israele, delle aspirazioni messianiche e di molti altri argomenti che, come questi, rientrano nella sfera morale o spirituale e non sono meno interessanti per il teologo che per il filosofo"¹¹. Le fonti da cui attinge l'Autore sono le opere talmudiche e midrashiche come pure la più antica liturgia ebraica, di cui evidenzia anche alcune difficoltà testuali e le contraddizioni¹². Non è possibile però attingere dalle opere anteriori alla *Mishnah* (forse risalenti al I secolo dell'era attuale) che rivelano il pensiero rabbinico nello stadio iniziale, forse a causa di considerazioni dogmatiche, oppure "per la disattenzione o il capriccio dei compilatori"¹³. Il Talmud, rileva l'Autore, va sottoposto a un serio discernimento, perché il materiale che raccoglie in modo enciclopedico è molto variegato, non tutto di natura religiosa; in alcuni casi si tratta solo di opinioni individuali in disaccordo con la coscienza religiosa d'Israele. "Un qualche criterio di misura del valore teologico di un detto talmudico è quindi necessario perché si possa usare l'antica letteratura rabbinica come fonte di teologia. La liturgia ebraica, fin dai tempi antichi – sottolinea Schechter – gelosamente salvaguardata dall'eresia e sempre sottoposta al controllo sinagogale, può essere correttamente considerata come questo criterio"¹⁴. I rabbini facevano teologia in modo indiretto, inconsapevole, che emergeva spontaneamente dalle preghiere, dalle prediche o dalle esortazioni, sottolineando particolari aspetti in base alla situazione storica del momento, come la consolazione in tempo di sofferenza, l'esaltazione della fede quando essa languiva. La sistematicità

⁸ SCHECHTER, *Aspetti*, 8-9.

⁹ *Ivi* 10.

¹⁰ Cf. *ivi* 11.

¹¹ *Ivi* 24-25.

¹² Il Talmud è una raccolta di discussioni contrastanti, come ad esempio quelle delle due scuole di Hillel e Shammai, anche se entrambi i Maestri sono autorevoli testimoni della Parola del Dio vivente.

¹³ SCHECHTER, *Aspetti*, 25. Ci sono invece dei testi, come i Salmi di Salomone e le opere apocrife ed apocalittiche che hanno avuto molta rilevanza nel cristianesimo ma sono stati ignorati dai rabbini. I racconti dei miracoli rabbini analoghi a quelli biblici sono un fenomeno complesso da interpretare¹³. Raramente i Maestri, sottolinea Schechter, ricorrevano a fenomeni soprannaturali per accreditare l'autorevolezza del loro insegnamento, neppure Hillel e Shammai che molto hanno influenzato il pensiero rabbinico ed erano contemporanei degli apostoli (cf. *ivi* 27).

¹⁴ SCHECHTER, *Aspetti*, 31.

e l'argomentare logico (come quello dei teosofi alessandrini) è lontano dal pensiero rabbinico, come pure anche dei commentatori del Talmud, successori dei rabbini, in quanto si tratta solo di frammenti disorganici: "Pertanto, va da sé che qualunque tentativo di elevare a sistema ordinato la teologia rabbinica è un compito impossibile, non solo per la scarsità e insufficienza del materiale a disposizione ma perché, quando disponiamo dei frammenti giunti fino a noi, dobbiamo sempre stare attenti a non elaborarli troppo o a riempirli di un significato che il loro autore non ha mai inteso far loro sopportare"¹⁵. L'Autore puntualizza che da parte sua non c'è alcun intento apologetico nei confronti della teologia rabbinica, poiché l'ebraismo rabbinico è antecedente al cristianesimo e all'islam e quindi non ha avuto bisogno di attaccarli per distinguersene, "benché sia stato occasionalmente costretto a prendere misure protettive, allorché si sentiva minacciato di distruzione"¹⁶.

IL RAPPORTO DI DIO CON IL MONDO – Schechter afferma che è molto diffuso il pregiudizio secondo cui la concezione rabbinica afferma la distanza di Dio dall'uomo. Ciò viene smentito dal fatto che quando le storie bibliche vengono rinarrate nella letteratura aggadica sono applicate alla situazione presente d'Israele, perché sono un'esperienza personale sempre attuale, non un mero ricordo di eventi passati¹⁷. Per i Rabbini Dio è sopra il mondo, è oltre il mondo e dentro il mondo, è come l'anima del mondo: "Egli, infatti, non è soltanto il Creatore del mondo, 'Colui che parlò e il mondo fu', ma – come si deduce dai vari appellativi divini sparsi in tutta la letteratura rabbinica – è il 'Padre del mondo', ossia la bontà del mondo, la luce del mondo, la vita del mondo, l'Unico al mondo, l'Antico del mondo, il Giusto del mondo, il Signore o il Padrone del mondo e, soprattutto, lo 'Spazio (*Maqom*) del mondo'"¹⁸. Dio è Colui che abita in Cielo ma è presente anche nei luoghi più umili della terra; il Totalmente Altro è anche il Dio personale, il Dio Potente è anche il Dio umile. La distanza di Dio (metafora del settimo cielo *aravot*) non significa separazione, che invece è determinata solo dalle cattive azioni umane (cf. Is 59,2). L'uomo che compie le buone azioni invece sperimenta la divina Presenza e chi fa la volontà di Dio aggiunge forza alla Forza¹⁹. Il Talmud babilonese attribuisce a Dio soprattutto l'appellativo di Misericordioso (*Rachmana*) che emerge soprattutto dalle "discussioni legali o halakhiche, il che prova, se ce ne fosse bisogno, come per i Rabbini la Torà non sia affatto sinonimo di rigore o di castigo. Per loro, non è altro che un'espressione di bontà e di misericordia"²⁰. I Rabbini sottolineano la comunione di Dio con il mondo ma anche la sua trascendenza, perché Dio non si confonde con il mondo. I Rabbini tendono a mitigare gli eccessivi antropomorfismi che attribuiscono a Dio atteggiamenti corporei. La *Shekhinah* (Presenza di Dio) e la *Memrah* (la Parola di Dio) sono sostituiti di Dio nel *Targum*; solo per amore d'Israele Dio può assumere capacità umane²¹. Schechter evidenzia le testimonianze apparentemente contraddittorie dei Rabbini, secondo cui la divina Presenza non è mai discesa sulla terra, ad esempio, e Mosè non è mai salito in cielo²²; la linea di separazione tra il cielo e la terra è stata rimossa dalla rivelazione, quando Dio discese effettivamente sul monte Sinai (cf. Es 19,19) e Mosè venne invitato a salire presso il Signore (cf. Es 24,1). Il linguaggio scritturistico dai Rabbini non è mai inteso in senso letterale, per evitare di umanizzare Dio e divinizzare l'uomo; nello stesso tempo, però, non si può negare l'umanizzazione di Dio, perché l'Altissimo in questo modo si rende accessibile all'uomo²³. Dio è Colui che prega, che insegna a Israele a pregare²⁴, che discute con Abramo la sorte di Sodoma e Gomorra in assoluta parità, per cui chiede al patriarca di correggerlo se ritenga di aver agito indegnamente²⁵. I Rabbini ricorrono all'allegoria per evitare la

¹⁵ *Ivi* 35.

¹⁶ *Ivi* 36.

¹⁷ Cf. *ivi* 40.

¹⁸ *Ivi* 41-42.

¹⁹ Cf. *Pesiqta de-Rav Kahana* 166ab.

²⁰ SCHECHTER, *Aspetti*, 48.

²¹ Cf. *Mekhilta* 38b.

²² Cf. *Sukkà* 5a.

²³ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 50.

²⁴ Cf. *Berakhot* 7a e *Rosh ha-Shanà* 17b.

²⁵ Cf. *Sotà* 5b.

deificazione dell'uomo, ma neppure tale metodo può essere assolutizzato perché "si sarebbe trasformato in un'arma estremamente pericolosa contro lo stesso principio che avrebbe dovuto difendere. Non solo era largamente utilizzato dagli avversari della Sinagoga come strumento per l'abolizione della Torà, ma gli stessi termini escogitati per affievolire o annullare le sue espressioni antropomorfe sarebbero stati ipostatizzati e investiti di un'esistenza quasi indipendente, o personificati come creature di Dio"²⁶. Accanto alla tendenza rabbinica allegorizzante c'è anche quella che enfatizza i termini corporei. Schechter afferma che il discorso è piuttosto confuso, fonte di perplessità, perché non si hanno dati sufficienti²⁷, ma bisogna anche tener presente che i Rabbini erano persone semplici, con una fede quasi infantile, inadatta a confrontarsi con le speculazioni della scuola alessandrina: "Quello che per i rabbini era un semplice aggettivo, un'espressione di riverenza o una metafora poetica, in mano agli Ellenisti diventava una nuova divinità, un eone o una distinta emanazione. I Maestri ebrei si sentivano disorientati, e nella loro costernazione passavano, come si è visto da un estremo all'altro"²⁸. La confusione poteva portare a deviazioni, aberrazioni ereticali (politeismo prebiblico), ma per evitare queste derive si riaffermò il principio sinagogale che l'adorazione è dovuta a Dio solo, e non era permessa la benedizione che non contenesse il nome di Dio, il Tetragramma²⁹.

DIO ED ISRAELE – Schechter evidenzia che la relazione tra Dio e Israele, evidenziano i Rabbini, è molto forte ed è reciproca: "Egli è il loro Dio, il loro Padre, la loro Forza, il loro Pastore, la loro speranza, la loro salvezza, la loro sicurezza. Essi sono il suo popolo, i suoi figli, il suo primogenito, il suo tesoro, dedicati al suo Nome, che è sacrilego profanare"³⁰. Israele ha bisogno di Dio, ma anche Dio ha bisogno del suo popolo, che è il suo figlio unigenito (cf. Es 4,22). Dio ama Israele più degli angeli e i giusti sono in contatto diretto con lui. Dio partecipa alle sofferenze del suo popolo³¹, va in esilio con lui³² e la redenzione d'Israele è la redenzione di Dio stesso³³. Dio pretende soprattutto che Israele riconosca la sua paternità ascoltando la sua voce; la relazione filiale d'Israele con Dio fa sì che il popolo compia la Torà con gioia, pur essendo consapevole che non riuscirà mai ad osservare completamente i comandi Dio. I figli d'Israele possono anche essere corrotti (cf. Is 1,4) ma la paternità di Dio non viene mai meno³⁴ e per questo amore paterno l'Altissimo può castigare Israele più severamente di altri popoli. I Patriarchi e i Profeti sono scelti da Dio per essere disposti a donare se stessi in sacrificio espiatorio per Israele. Sempre per la consapevolezza della relazione filiale alcuni profeti litigarono con Dio in nome d'Israele³⁵. I Profeti imploravano la misericordia di Dio che prevale sulle colpe di Israele. "In realtà, il termine 'Padre' o 'Padre nostro che sei nei cieli' o anche 'Padre mio' è uno dei più frequenti nel Libro di preghiera ebraico e nella conseguente liturgia"³⁶. Israele è scelto da Dio fra tutte le nazioni per amore, e questo è un dogma fondamentale *inespresso* che emerge anche dalla liturgia, per cui non ha bisogno di essere dimostrato. I Rabbini si chiedevano perché Dio avesse scelto proprio Israele, e non le altre nazioni che rispettavano meglio i suoi precetti (cf. Mal 1,11). L'Autore cita le varie opinioni dei Rabbini in merito, come ad esempio quella secondo cui "l'elezione d'Israele era predestinata prima della creazione del mondo, come il nome del Messia. Israele è santificato al nome di Dio prima ancora che l'universo fosse chiamato all'esistenza"³⁷. Abramo per la sua fede è una roccia (cf. Is 51,1-2) e i figli d'Israele sono delle rocce (cf. Nm 33,9)³⁸, disposti ad affrontare la crocifissione pur

²⁶ SCHECHTER, *Aspetti*, 52-53.

²⁷ Cf. *ivi* 53.

²⁸ *Ivi* 55.

²⁹ Cf. *ivi* 56-57.

³⁰ *Ivi* 59.

³¹ Cf. *Pesiqta de-Rav Kahana* 47a.

³² Cf. *Sifrè* 62b; *Pesiqta de-Rav Kahana* 113b.

³³ Cf. A. J. HESCHEL, *La discesa della Shekinah*, Qiqajon 2003.

³⁴ Cf. *Sifrè* 133ab.

³⁵ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 65.

³⁶ *Ivi* 66.

³⁷ *Ivi* 70. Cf. *Genesi Rabbà* 1,4 e *Seder Elijjahu Rabbà* p. 160.

³⁸ Cf. *Jelammedenu* citato dal *Jalqut, Numeri* § 766; *Esodo Rabbà* 15,17.

di non cadere nell'apostasia, come si esprimeva un autore medievale³⁹. La maggioranza dei rabbini, sottolinea Schechter non mette in relazione l'elezione d'Israele ai meriti dell'eletto ma alla gratuità dell'amore di Dio⁴⁰. L'elezione non comporta l'esclusivismo: "E' solo il privilegio di una primogenitura che i Rabbini reclamano per Israele, un primato nel regno di Dio, non l'esclusione delle altre nazioni"⁴¹. Dio offre la sua bontà e misericordia anzitutto ad Israele, ma si preoccupa del benessere di tutta l'umanità. Il Signore è il Dio d'Israele (cf. Ger 32,15), ma è anche "Dio di ogni carne" (Ger 32,27), il "re delle genti" (Ger 10,7). Secondo alcuni Rabbini Il Signore è il Dio d'Israele nel mondo presente ma in quello futuro sarà il Dio Uno di tutta l'umanità (cf. Zc 14,9; Sof 3,9)⁴².

IL REGNO DI DIO - Schechter analizza la locuzione rabbinica '*Regno dei Cieli*' che indica il regno invisibile e quello visibile. Il Regno invisibile è spirituale, che si manifesta con l'atteggiamento d'Israele di escludere gli altri idoli. Lo *Shema*, infatti, "implica l'esclusione di ogni umana mediazione, poiché Israele, in terra e in cielo, non desidera altri che Dio"⁴³. Si tratta di amare Dio con la totalità del proprio cuore sia nei momenti di felicità che in quelli di dolore⁴⁴. L'ostacolo per l'autentico amore per Dio è l'amore per se stessi; quando si vive la pratica religiosa per avere dei vantaggi e si considera Dio esclusivamente un benefattore, in effetti si ama solo se stessi: "L'uomo che ama il suo Creatore con un vero amore non richiede nessun incentivo e nessuna necessità di persuasione per il suo servizio. Al contrario, il suo cuore vi è attratto per suo conto"⁴⁵. Dio va amato per se stesso (cf. Sal 42,2-4; Is 26,8) perché è un Padre e la comunione con lui, il rapporto intimo, personale e mistico è la principale aspirazione. Il giogo del Regno di Dio e il giogo della *Torà* non sono un peso, quando sono accolti con amore, ma consentono di essere veramente liberi⁴⁶. Nel rapporto con Dio, secondo Rabbi Meir Ibn Gabbai, non sono importanti le opere ma soprattutto il cuore⁴⁷. Secondo altri Rabbini, rileva l'Autore, per l'ebraismo non è importante la figura del mistico, perché presume di essere al di sopra della *Torà* e della pratica delle opere; in tal modo ricerca solo se stesso e non Dio. La beatitudine dello spirito riguarda il mondo futuro, il Sabato escatologico, mentre nel presente bisogna "faticare e soffrire insieme alle altre creature ed anche un sublime quietismo come il saziarsi di Dio, senza un forte autocontrollo, può facilmente degenerare in una sorta di religioso epicureismo"⁴⁸. Il Regno visibile è considerato dai Rabbini secondo due aspetti: quello nazionale (messianico) e quello universale (creazionale). L'atto creativo è una manifestazione della sua volontà e Dio si aspetta dall'uomo una risposta libera, perché l'uomo può scegliere tra il bene (che lo accomuna agli angeli) e il male (che lo assimila alle bestie). Dio "vuole regnare su agenti liberi, ed è la loro obbedienza che desidera ottenere. L'uomo diventa così il centro della creazione, in quanto è l'unico soggetto in cui il Regno possa trovare piena espressione"⁴⁹. L'uomo proclama la regalità di Dio e invita tutte le creature a lodarlo come loro Signore (cf. Sal 93). Con il peccato l'uomo si è ribellato a Dio; commettendo malvagità, ingiustizie e introducendo il culto degli idoli la corruzione si è diffusa sempre più nelle varie generazioni, con conseguenze negative sull'intero creato. La luce della speranza è sorta con Abramo, con i patriarchi e con il popolo scelto da Dio stesso, chiamato a testimoniare la sua Unità e Santità rispettando la sua volontà. La corruzione si è insinuata anche nel popolo d'Israele con tutte le conseguenze negative, per cui come si legge nella *Mekhilta*⁵⁰, la regalità di Dio verrà riconosciuta solo nel futuro: "Tuttavia, nonostante queste continue ricadute, almeno un grande scopo fu

³⁹ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 71. Cf. *Nachmanide, Commento a Dt 7,7*.

⁴⁰ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 72-73.

⁴¹ *Ivi* 73.

⁴² Cf. *Sifrè* 73a; SCHECHTER, *Aspetti*, 74-75.

⁴³ *Ivi* 79.

⁴⁴ Cf. *Berakhot* 9,5.

⁴⁵ SCHECHTER, *Aspetti*, 81.

⁴⁶ Cf. *ivi* 84-85.

⁴⁷ Cf. *'Avodat ha-Qodesh*, Sezione dell'Unità, 28.

⁴⁸ SCHECHTER, *Aspetti*, 87-88.

⁴⁹ Cf. *Rosh ha-Shanà* 31a e *Avot de-Rabbi Natan*, Appendice 76b.

⁵⁰ Cf. Rabbi Josè il Galileo in *Mekhilta* 44a.

raggiunto, ed è l'esistenza di un intero popolo che ha scelto Dio come il suo Re"⁵¹. Nonostante la malvagità, l'ingiustizia, l'idolatria e l'apostasia vi è sempre un *resto d'Israele* fedele a Dio, vi sono sempre dei giusti che sono le "colonne della terra" (2Sam 1,8). Il Regno di Dio è in questo mondo; il Regno dei Cieli non va inteso in senso localistico ma in senso etico, cioè si rende presente quando si pratica la giustizia e la misericordia⁵². Il regno di Dio o *Makult Shaddaj* (il regno dell'Onnipotente) non ha una connotazione politica, ma ha una dimensione universalistica e si identifica "con ogni forma di governo ispirata a principi di giustizia, santità e carità"⁵³. Il Regno universale di Dio si realizzerà solo con la venuta del Messia, quando "tutte le genti si convertiranno a un unico credo e il mondo sarà perfezionato sotto il Regno dell'Onnipotente, poiché anch'esse renderanno culto a Dio e invocheranno il suo Nome. Soltanto allora l'unità divina verrà riconosciuta da tutte le nazioni"⁵⁴. L'Autore si sofferma sulle interpretazioni chiliastiche di alcuni Rabbini, secondo cui l'idea del Regno è collegata a quella della "redenzione d'Israele dall'esilio, la venuta del Messia e la restaurazione del tempio, da essere inseparabile da esse"⁵⁵. La lotta fra Giacobbe (Israele) ed Esaù (le potenze idolatriche, Roma) terminerà con l'avvento messianico, quando apparirà il Messia d'Israele, splenderà il Regno del Santo e i due gemelli si ricongiungeranno. Anche riguardo a ciò divergono le idee dei Rabbini, evidenzia l'accademico rumeno, perché ci sono coloro che ritengono il messianismo secondario per l'ebraismo⁵⁶. Per Israele è fondamentale il suo rapporto con la Torà: "Il brutale nazionalismo senza Torà, promulgato da certe parti, sarebbe stato altrettanto odioso ai Rabbini quanto il suicida universalismo senza Torà promulgato altrove"⁵⁷. Il Regno dei cieli è universale, include ebrei e pagani, cioè coloro che pur provenendo dal mondo pagano si convertono all'unità di Dio. Il governo ingiusto, corrotto, violento, oppressore, che deifica l'autorità è contrario al regno dei cieli, di cui un'espressione emblematica è stato l'impero romano (identificato con Edom figlio di Esaù). Dal punto di vista civile, amministrativo, i Rabbini ritengono che occorra rispettare le leggi di Cesare; bisogna trasgredirle quando invadono il campo della religione⁵⁸. Il regno di Dio sarà caratterizzata dalla piena felicità, non ci sarà più miseria e sofferenza, tutto il cosmo manifesterà la perfezione con cui Dio lo ha creato, ma tutto questo sarà possibile solo con la redenzione d'Israele, che è "il microcosmo in cui trovano concreta espressione tutte le condizioni che rendono possibile il Regno"⁵⁹.

LA TORA' E I PRECETTI (*MITZWOT*) - Il termine Torà in ebraico significa insegnamento, complementare con quello di *mitzwoth*, ma più ampio, per cui non coincide con il legalismo. I profeti sono considerati dai Rabbini commentatori della Torà ma superiori ad essi vi è sempre l'autorità di Mosè⁶⁰. Il Pentateuco contiene testi narrativi, storici, con una finalità edificante e vi sono Rabbini, rileva l'Autore, che estendono il termine Torà a tutta la Scrittura⁶¹. La Torà viene anche identificata con la Sapienza dei Proverbi, viene personificata, "guadagnando, nel corso della storia, l'esistenza premondana del disegno secondo cui Dio ha progettato il mondo"⁶². La Torà è stata creata prima del mondo; partecipa alla creazione del mondo come un architetto, ed è anche un fattore importante per il governo del mondo. Il giorno della Rivelazione sinaitica per i Rabbini e il giorno dello sposalizio tra la terra il cielo, di cui la sposa è la Torà; tale rivelazione ha un significato universale, è per tutti gli uomini, come espresso da varie leggende e interpretazioni. Il dono della

⁵¹ SCHECHTER, *Aspetti*, 96.

⁵² Cf. *ivi* 97-98.

⁵³ *Ivi* 99-102. L'universalità, evidenzia Schechter analizzando il pensiero dei Rabbini, emerge chiaramente dalla benedizione per il Nuovo Anno, come pure da altre preghiere, tra cui la benedizione serale nel rito askenazita e dal *Qaddish*, da cui emerge la stretta relazione con l'Unità di Dio.

⁵⁴ Rabbi Bachjà Ibn Chalwah, *Khad ha-chemà* (fine del capitolo sull'Unità).

⁵⁵ SCHECHTER, *Aspetti*, 104.

⁵⁶ La redenzione d'Israele non sarà opera del Messia, ma di Dio stesso, oppure il tempo messianico sarà una preparazione per la manifestazione della regalità di Dio (cf. *ivi* 107-108).

⁵⁷ *Ivi* 111.

⁵⁸ Cf. *ivi* 111-112.

⁵⁹ *Ivi* 115.

⁶⁰ Cf. *ivi* 117-119.

⁶¹ Cf. Esodo *Rabbà* 41,5; *Midrash Tehillim* 78,1 e *Tanchuma, Re'eh* 1.

⁶² SCHECHTER, *Aspetti*, 123.

Torà non avviene all'ingresso della Terra d'Israele, perché non ha un significato nazionale: "Egli la diede in uno spazio aperto, in pieno deserto, cosicché ogni uomo che la desidera possa riceverla"⁶³. Dio avrebbe offerto la Torà dapprima ad Esaù, che però la rifiuta per non modificare il suo comportamento morale; Israele, invece l'ha accettata ed ha assunto il compito di rendere amabile Dio all'umanità, creare la pace tra Dio e il mondo, affinché un giorno i gentili possano consacrarsi al servizio di Dio⁶⁴. Per alcuni Rabbini la Torà, essendo perfetta, già contiene in sé gli sviluppi successivi riguardo alle cerimonie e all'insegnamento, lo sviluppo delle varie correnti, come la teosofia ellenistica o la poesia mistica. Puntualizza però doverosamente l'Autore: "Per la grande maggioranza dei Rabbini, che mantenevano una certa sobrietà e si preoccupavano di più di ciò che Dio esige da noi, piuttosto che di conoscere cosa sia lui, la Torà era semplicemente la manifestazione della volontà divina rivelata a noi per il nostro bene: il pedagogo, come essi si esprimevano, che educa le sue creature"⁶⁵. Schechter si sofferma sul pensiero di Rabbi Simlai, secondo il quale i precetti sono 613, di cui 365 (come i giorni dell'anno) positivi e 248 negativi (il numero delle membra del corpo umano)⁶⁶. Il numero non va preso alla lettera ma ha un significato edificante, morale⁶⁷ e la legge morale può essere espressa anche con un solo principio⁶⁸. L'uomo moderno è eclettico, ha una pluralità di fonti di ispirazione, mentre i Rabbini – sottolinea il pensatore rumeno - hanno una visione unitaria, tutto è riconducibile alla religione, anche la vita quotidiana nei suoi aspetti concreti: "Di fatto, gli antichi rabbini non conoscevano una separazione tra materiale e spirituale che giustificasse il confinamento della religione a quest'ultimo ambito. La letteratura rabbinica ignora perfino i termini 'spirituale' e 'materiale'"⁶⁹. L'ebraismo non conosce il dualismo tra anima e corpo della filosofia greca e la lode di Dio si esprime in ogni azione. Rabbi Hillel anziano, ad esempio, considerava un'azione religiosa prendere il bagno, poiché si tratta di purificare la persona creata ad immagine e somiglianza di Dio⁷⁰. Anche insegnare un mestiere ad un ragazzo è un atto religioso che si può svolgere anche di sabato. La Torà non è una schiavitù per i Rabbini, ma è una benedizione perché favorisce la sottomissione a Dio di tutte le facoltà umane e ciò è fonte di gioia, quando sono osservati con entusiasmo (cf. Ger 15,16), come affermato nel Talmud e nella letteratura devozionale del Medioevo. Secondo Rabbi Bachjà Ibn Chalwa, "la gioia che si accompagna alla pratica del precetto è ancora più gradita a Dio dello stesso precetto"⁷¹. Anche per i Rabbini il figlio dell'uomo è signore del sabato ed esso non va rispettato quando è in pericolo una vita umana. I Rabbini affermano grande duttilità anche riguardo alla preghiera: se non è possibile effettuarla in sinagoga qualsiasi luogo va bene. Bisogna pregare soprattutto con il cuore ed essa vale più di tutti i sacrifici e di tutte le opere⁷². La pratica della Torà richiede un'intenzione pura (*li-shmah*), cioè, non secondi fini ma unicamente l'esigenza di piacere a Dio, come insegnavano Rabbi Zadok e Rabbi Hillel⁷³. Nell'insegnamento dei Rabbini (non solo nella letteratura devozionale del Medioevo) è ricorrente il tema della ricompensa per le azioni buone e la punizione per quelle cattive; tuttavia la Torà va osservata solo per amore di Dio, non allo scopo di ricevere una ricompensa. La salvezza non consiste nell'osservanza di tutti i precetti ma nella pratica

⁶³ *Ivi* 127.

⁶⁴ Cf. *ivi* 128; cf. *Sifra* 86b.

⁶⁵ SCHECHTER, *Aspetti*, 130.

⁶⁶ Cf. *Makkot* 23b; *Mekhilta* 67a.

⁶⁷ Ogni giorno bisogna superare le tentazioni e l'uomo deve servire Dio nella totalità di se stesso, con tutti i suoi arti e membra. Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 131-132.

⁶⁸ Già al tempo dell'ebraismo precristiano la maggior parte dei precetti non veniva più praticata poiché riguardava un contesto culturale diverso; solo un centinaio di precetti sono validi per la vita pratica degli ebrei, per la comunità religiosa e per la vita civile. Cf. *ivi* 132-133.

⁶⁹ *Ivi* 135.

⁷⁰ Cf. *Avot de-Rabbi Natan* 33b; *Levitico Rabbà* 34,8; *Pesiqta Rabbati* 15b.

⁷¹ SCHECHTER, *Aspetti*, 141.

⁷² Cf. *ivi* 142-144; *Sifre* 71b e *Tanchuma, Tavo' 1*.

⁷³ Non tutti possono arrivare alla purezza d'intenzione, per cui in questo caso non bisogna venire meno nella pratica della Torà perché in questo modo si può arrivare all'intenzione pura. Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 145-146.

perfetta anche di uno solo⁷⁴., bisogna ricercare il valore fondamentale dell'osservanza della Torà: "La Torà, per i rabbini, era una sorgente di santità. Ogni nuovo precetto con cui Dio benedice Israele aggiunge santità al suo popolo"⁷⁵.

MERITI E SANTITÀ' – Secondo i Rabbini ad Israele viene accreditata la giustizia del merito dei Padri (*zekhut Avot*), come pure il peccato viene imputato al posto di un altro, espiandolo con la sofferenza. I Padri d'Israele sono i Patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe che hanno stipulato il patto con Dio, ma i Rabbini parlano anche dei meriti delle quattro madri (*zekhut Immahot*): Sara, Rebecca, Rachele e Lea. I Padri, pur non essendo perfetti, al cospetto di Dio hanno un ruolo unico, superiore anche a quello di Mosè⁷⁶. Ci sono però anche affermazioni rabbiniche, rileva Schechter, che ridimensionano notevolmente il merito dei Padri, perché esso si è concluso tempo fa, secondo alcuni con l'epoca di Ezechia, per cui sembra che "la cessazione del merito dei Padri fosse un fatto generalmente accettato e che il solo dubbio riguardasse la data esatta in cui ebbe luogo"⁷⁷. Il patto con i Padri, secondo un commentatore medievale, non è mai finito, come emerge dalla liturgia; secondo altri Rabbini merito e patto sono strettamente congiunti. Il merito però non annulla la responsabilità personale: "Questo merito serviva soprattutto a stabilire la consapevolezza di una continuità storica e a incrementare la riverenza verso un passato che diventava così sia fondamento sia fonte di ispirazione"⁷⁸. I Rabbini si soffermano anche sulla questione del peccato imputato, riguardo al quale ci sono contraddizioni già a livello scritturistico, come ad esempio tra Es 20,5, Dt 24,16, Ez 18,20, per cui risolvono la questione affermando "che i figli devono soffrire per i peccati dei padri soltanto nel caso che essi stessi perpetuino le azioni inique dei genitori, nel qual caso sono considerati come identici a loro, i cui peccati devono scontare in aggiunta ai propri"⁷⁹. Anche nell'ebraismo c'è la credenza che il peccato di Adamo abbia avuto effetti disastrosi anche per la sua posterità, come pure ci sono peccati individuali che sono mortali⁸⁰. Secondo i Rabbini hanno rilevanza sugli altri anche i meriti dei giusti contemporanei o i loro peccati: "Dal momento che credono fermamente nella giustizia divina, i Rabbini non potevano non assumere che le azioni dell'uomo siano un fattore importante sul piano della salvezza, sia in bene che in male. Da qui l'affermazione che l'uomo è giudicato secondo la maggioranza delle sue opere, e il mondo secondo il numero dei giusti o degli empi"⁸¹. Nel mondo non mancheranno mai i giusti (cf. Gn 18,24-32) che fanno sussistere il mondo e le opinioni variano circa il numero, da cinquanta ad uno solo, poiché "il giusto è il fondamento del mondo" (Pv 10,25). Per quanto riguarda l'incidenza del peccato contemporaneo i rabbini distinguono fra la punizione inflitta da una corte di giustizia e quella inflitta dal cielo. Nel primo caso le sue competenze sono limitate al singolo peccatore e quindi i figli non ne subiscono le conseguenze. Nel secondo caso, invece, si tratta di una solidarietà collettiva, in quanto Israele è come un corpo solo e un'anima sola⁸²: "Il giudizio del Cielo, invece, rende responsabile tutta la comunità dei peccati di un individuo, ma non in quanto imputata, bensì in ragione di una solidarietà fortemente avvertita nell'antica società ebraica"⁸³. La posterità fa acquistare merito agli anziani, però solo fino alla quarta generazione ed i viventi in genere possano redimere i morti con le preghiere, ma questa dottrina si è affermata solo a partire dall'XI secolo ed è entrata anche nella liturgia. La santità secondo i Rabbini, rileva l'Autore, è un'*imitatio Dei*: Israele è santo perché Dio è santo (cf. Lv 19,2). Dio è compassionevole,

⁷⁴ L'Autore rileva la disparità di opinioni dei Rabbini in merito al fatto che astenersi dal peccato per non cedere alla tentazione – secondo alcuni - equivalga alla pratica di un comandamento; secondo altri, invece, questa potrebbe essere una forma di pigrizia. Cf. *ivi* 147-149.

⁷⁵ *Ivi* 150.

⁷⁶ I Rabbini parlano della creazione dei Padri che precedette la fondazione del mondo, in quanto sono la roccia su cui esso poggia. Cf. *ivi* 155.

⁷⁷ *Ivi* 158.

⁷⁸ *Ivi* 161.

⁷⁹ *Ivi*.

⁸⁰ Cf. *Qohelet Rabbà* 7,13; *Genesi Rabbà* 14,6.

⁸¹ SCHECHTER, *Aspetti*, 163.

⁸² Cf. *Mekhilta de-Rabbi Shim'on*, p. 95; *Levitico Rabbà* 4,6.

⁸³ SCHECHTER, *Aspetti*, 164-165.

caritatevole e misericordioso; anche Israele deve comportarsi in questo modo (cf. Es 18,20) pure nei confronti di coloro che non lo meritano o non conoscono Dio. Non è però concesso all'uomo di imitare la gelosia di Dio (cf. Dt 5,9), la sua severità⁸⁴. La santità comporta la lontananza, cioè l'astensione da tutto ciò che è impuro e contaminante, come l'idolatria, i cibi proibiti, la mancanza d'igiene, l'adulterio e l'immoralità sessuale, lo spargimento di sangue, il fare tutto ciò che è nocivo agli altri, la non osservanza della Torà⁸⁵. Alla santità è complementare la devozione (*chassidut*), che supera la legge e desidera solo di piacere al Creatore. La devozione è personale, privilegia delle leggi, non si sofferma sui pensieri impuri, si astiene dalle cose superflue, non eccede neppure in tutto ciò che è permesso, come affermato da Nachmanide e da Rabbi Chijjà. Tutto questo non è un correttivo della Torà, ma è solo una interpretazione, espansione di essa. Ad esempio la Torà proibisce esplicitamente solo l'omicidio (cf. Es 20,13) ma per estensione anche il fatto di "far svergognare un uomo in pubblico, per cui il suo sangue sminuisce sulla faccia"⁸⁶. Schechter così sintetizza il significato rabbinico della devozione: "La regale ricompensa della santità, o piuttosto della devozione, è la comunione con lo Spirito santo. La devozione conduce allo Spirito santo o, come si dice altrove, 'la santità non significa altro che la profezia'. Questa superiore santità, che implica un'assoluta purezza di azione e di pensiero, inizia con lo sforzo umano di conseguirla, ma finisce come un dono dal cielo accordato agli uomini per pura grazia"⁸⁷.

LA LOTTA CONTRO IL MALE – Per i Rabbini il peccato (*pesha'* cioè delitto, peccato grave), la disobbedienza a Dio, consiste nell'adorare gli idoli o degli uomini al posto di Dio, nel rigettare il giogo dell'Altissimo (*porek'ol*), nel rimuovere il patto sancito da Dio con Abramo, nell'essere irriverenti nei confronti della Torà⁸⁸. Per i Rabbini i peccati cardinali sono tre. L'*idolatria* opera "la contaminazione della terra, la profanazione del Nome di Dio, l'allontanamento della *Shekhinà*, la consegna d'Israele alla spada e il suo esilio dalla terra"⁸⁹. L'*idolatria* scaturisce dall'orgoglio, dalla vanità che porta l'uomo a sostituirsi a Dio. L'*adulterio*, ma anche ogni relazione sessuale immorale è contaminazione, abominio, eresia, perché nega che Dio possa conoscere le azioni segrete dell'uomo, è trasgressione del comando di Dio di astenersi da ogni cosa malvagia, come anche le oscenità e il linguaggio volgare (cf. Dt 23,10)⁹⁰. Lo spargimento di sangue, cioè l'*omicidio*, non solo determina la contaminazione della terra e l'allontanamento della *Shekhinà*, ma conduce anche alla distruzione del Tempio. L'omicidio è anche l'odio covato nel cuore (cf. Lv 19,17-18), la calunnia, la diffamazione, l'appropriazione indebita dei beni altrui (cf. Ez 22,12; Is 61,8), la cattiva amministrazione, l'usura (cf. Lv 25,37-38). I *peccati capitali* per i Rabbini sono anche manifestazione della follia e della stupidità; soprattutto hanno la capacità "di 'indebolire il Potere dall'Alto', cioè di impedire ai canali della grazia di scorrere liberamente e pienamente secondo la volontà del Padre Misericordioso"⁹¹. Gli abomini impediscono a Dio di essere compassionevole e lo inducono alla Giustizia, alla severità (cf. Lam 2,5; Is 63,10). L'avversione al peccato va estesa anche a quelli involontari, non intenzionali, oppure dovuti all'ignoranza, poiché – come afferma Nachmanide – "la ragione per offrire un sacrificio per l'anima ignorante è perché ogni peccato lascia una traccia in essa, causandole come una macchia, così non è più degna di stare alla Presenza del suo Creatore, se non quando si purifica da ogni peccato"⁹². Schechter evidenzia che i Rabbini sviluppano il fondamento biblico dell'impulso del male (*jetzer ha-ra'*), impulso all'apostasia (cf. Gn 6,5; 8,21), impulso che induce a peccare (cf. Sal 103,14), anche solo con l'immaginazione o i pensieri (cf. 2Cr 28,9; 29,18). L'impulso del male è opera di Satana, che è l'angelo della morte, l'accusatore nel mondo futuro dopo aver persuaso l'uomo a peccare in questo mondo, il serpente

⁸⁴ Cf. *ivi* 172-174.

⁸⁵ Cf. *ivi* 174-175.

⁸⁶ *Ivi* 180.

⁸⁷ *Ivi* 183.

⁸⁸ Il peccato come ribellione è pure *kofet ba-'iqqar* (colui che sradica la radice) e viene riferito il termine alla bestemmia e a tutti i peccati punibili con la lapidazione (cf. *ivi* 186).

⁸⁹ *Ivi* 187.

⁹⁰ Cf. *ivi* 189.

⁹¹ *Ivi* 195.

⁹² *Ivi* 198; Nachmanide, *Commento alla Torà, ad locum*.

tentatore⁹³. L'impulso del male insidia l'uomo in modo impercettibile, lo tenta, lo seduce e poi lo rende suo schiavo. Secondo alcuni Rabbini l'impulso del male comincia a manifestarsi con i dieci anni, secondo altri, come Rabbi Jehudà, si manifesta sin dall'infanzia, mentre l'impulso del bene (*jetzer ha-tov*) compare con la pubertà⁹⁴; durante l'infanzia si manifesta come follia, cioè stupidità, imprudenza. La sede dell'impulso è il cuore (*lev* o *levav*), per cui i Rabbini parlano di due cuori, uno buono e l'altro cattivo, quello di destra e quello di sinistra⁹⁵. Il cuore dell'uomo (inteso anche come anima, *nefesh*) non è più corrotto degli altri organi, è solo incostante: "E' solo a motivo delle sue funzioni più vitali che il cuore è più spesso considerato responsabile di essere al servizio dell'impulso del male, e perciò più biasimato di ogni altra parte del corpo umano"⁹⁶. L'impulso del male è creatura di Dio, è il servo dell'uomo ed ha in sé anche qualcosa di buono; infatti "se non fosse per l'impulso del male, un uomo non costruirebbe una casa, non sposerebbe una donna, non genererebbe figli, non intraprenderebbe nessun commercio"⁹⁷. L'impulso del male è l'insieme delle passioni che sono una necessità umana ma diventano male quando l'uomo ne fa un uso improprio; infatti "l'impulso è in potere dell'uomo, che è in grado di superarlo attraverso un grande sforzo"⁹⁸. L'impulso del bene e del male sono in guerra fra di loro e l'uomo può resistere alla vittoria del male con l'occupazione nello studio della Torà e la carità⁹⁹. Sono diverse le opinioni dei Rabbini, sottolinea l'Autore, circa il modo di intendere gli effetti della Torà nella battaglia contro *l'impulso del male*. Per i Rabbini Dio ha il potere di rendere impossibile il peccato dell'uomo, ma permette la tentazione affinché l'uomo possa esercitare la libertà di scelta (*reshut* cf. Dt 30,15.19): "Il peccato di Adamo consiste nel fatto che egli ha scelto il male. L'Onnipotente gli ha posto dinanzi due vie, quella della morte e quella della vita, ed egli ha scelto la via della morte"¹⁰⁰. In questa lotta l'uomo ha bisogno dell'aiuto del cielo, della grazia: "Ma l'uomo deve anche dimostrarsi degno di questa grazia, in quanto ci si aspetta che il primo sforzo contro l'impulso del male venga fatto da lui, dopo di che viene la promessa che esso sia finalmente rimosso da Dio"¹⁰¹. La lotta contro l'impulso del male finirà solo con la venuta del Messia, perché sarà totalmente annientato. Per espiare le colpe secondo la Torà e secondo i Rabbini, sono importanti i sacrifici per i peccati involontari (cf. Lv 4,1) e le opere di carità per quelli volontari; soprattutto è importante il pentimento. Il perdono può essere concesso solo da Dio, neppure dagli Angeli (cf. Es 23,21; Sal 130,4) e Dio è misericordioso, compassionevole¹⁰². I sacrifici rituali richiedono la purezza d'intenzione: "L'effetto espiatorio dei sacrifici differisce secondo i vari sacrifici. Il sacrificio per il peccato apporta una completa riconciliazione, mentre altri hanno soltanto un potere di parziale espiazione, o di sospendere il giudizio di Dio"¹⁰³. Il giorno dell'espiazione, culmine dei dieci giorni del pentimento, produce l'effetto espiatorio, ma "tale efficacia è soggetta a due importanti condizioni: primo, che dev'essere accompagnata dal pentimento da parte di coloro che intendono usufruirne; secondo, che per le colpe tra uomo e uomo il Giorno delle espiazioni perde il suo potere espiatorio, fino a quando non vi è stata adeguata riconciliazione"¹⁰⁴. Le colpe nei confronti del prossimo richiedono la riconciliazione con lui, condizione per il perdono di Dio. Le sofferenze e la morte per i Rabbini sono ambivalenti: sono la punizione della giustizia divina, ma sono anche l'espiazione per ottenere il perdono e la riconciliazione e questo vale per tutta la generazione: "Anzi, le sofferenze hanno un'efficacia espiatrice ancora più grande dei sacrifici, perché i sacrifici toccano soltanto i beni dell'uomo,

⁹³ Cf. *ivi* 201; *Sukkà* 52b.

⁹⁴ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 206.

⁹⁵ Cf. *ivi* 207-209.

⁹⁶ *Ivi* 210.

⁹⁷ *Ivi* 215.

⁹⁸ *Ivi* 217.

⁹⁹ Cf. *Avodà Zarà* 5b.

¹⁰⁰ *Ivi* 230; cf. *Mekhilta* 33a; *Genesi Rabbà* 20,5.

¹⁰¹ SCHECHTER, *Aspetti*, 231.

¹⁰² Cf. *ivi* 233-235.

¹⁰³ *Ivi* 237. Vi sono anche sacrifici rituali che non hanno effetto espiatorio, come quello quotidiano (di due agnelli cf. Nm 28,3).

¹⁰⁴ *Ivi* 239.

mentre le sofferenze lo toccano nel corpo”¹⁰⁵. Le sofferenze autoimposte come il digiuno hanno un particolare valore espiatorio, ma soprattutto la Torà e particolarmente la carità, la misericordia verso gli altri. Secondo Rabbi ‘Aqiva nel mondo presente prevale la bontà di Dio mentre in quello futuro la sua giustizia¹⁰⁶. Per ottenere il perdono di Dio occorre soprattutto il pentimento (*teshuvà*, ritorno) opportunità offerta all’uomo, ad Israele e a tutte le nazioni: “I Rabbini arrivano fino al punto di dire che le grandi catastrofi morali si sono prodotte in maniera quasi provvidenziale, allo scopo di insegnare ai peccatori che nessun peccato è così grande da rendere impossibile il pentimento”¹⁰⁷. Dio è come un padre che quando vede il figlio da lontano che sta tornando a lui gli corre incontro. Il pentimento è gradito a Dio anche quando nasce solo dalla paura per la disgrazia imminente, ma quello perfetto scaturisce esclusivamente dall’amore di Dio. Neppure i peccati più gravi (come l’idolatria, la bestemmia) impediscono il perdono di Dio se c’è il sincero pentimento¹⁰⁸. Certe trasgressioni però non possono ottenere il perdono perché impediscono un vero pentimento, come la reiterazione dello stesso peccato, la profanazione del Nome di Dio¹⁰⁹. Il pentimento che non va mai rimandato comincia con il pensiero, ma poi si deve tradurre in una preghiera di confessione, accompagnata dalla vergogna per la trasgressione commessa e dalla determinazione di non commetterlo più¹¹⁰. Nonostante il perdono di Dio c’è sempre il pericolo di una ricaduta nel peccato; la letteratura rabbinica medievale suggerisce delle pratiche ascetiche per impedire ciò¹¹¹.

CONCLUSIONE – Il prezioso tentativo di Schechter di una sintesi teologica del pensiero dei Rabbini costituisce una novità assoluta, nonostante la fioritura di edizioni di testi rabbinici nel XIX secolo: “Soprattutto, egli intendeva reagire a delle comprensioni distorte che circolavano nella letteratura anche ebraica ma secolarizzata del suo tempo e, in particolare, al cattivo uso che si faceva dell’ebraismo nella teologia cristiana, esasperandone l’aspetto ritualistico o legalistico”¹¹². Alberto Mello evidenzia che il limite di Schechter è una certa ingenuità storica. Anche se in certi passaggi l’Autore evidenzia il pluralismo del pensiero dei Rabbini, indulge però verso la generalizzazione dell’insegnamento rabbinico: “Oggi, forse, gli storici dell’ebraismo sono meno fiduciosi di Schechter su questo punto”¹¹³.

¹⁰⁵ *Ivi* 243-244.

¹⁰⁶ Cf. *ivi* 242.

¹⁰⁷ *Ivi* 250.

¹⁰⁸ Cf. *ivi* 257-258.

¹⁰⁹ Cf. *ivi* 260; *Mekhilta* 69a; *Joma*’ 86a.

¹¹⁰ Cf. SCHECHTER, *Aspetti*, 264-265.

¹¹¹ Cf. *ivi* 268.

¹¹² *Ivi* 16.

¹¹³ *Ivi* 12. Anche Heschel mette maggiormente in risalto certe opposizioni, come quella tra il razionalismo della scuola di Rabbi Ishma’el e il misticismo della scuola di Rabbi ‘Aqiva.