

## **LA REVISIONE DELLA BIBBIA**

*A pochi anni dalla revisione del Nuovo Testamento della Bibbia CEI (1997), è ora giunta a termine, sia pur in forma provvisoria, anche la nuova versione dell'Antico Testamento. Mons. Carlo Gbidelli, biblista e Assistente ecclesiastico generale dell'Università Cattolica, ha partecipato all'impegnativa opera e presenta qui alcune riflessioni sul significato del lavoro svolto e sulle difficoltà incontrate. L'articolo va quindi collocato entro un contesto confessionale. Riteniamo però che possa fornire molti spunti di interessi per tutti. Ringraziamo il direttore della rivista, Mons. Bruno Maggioni e l'autore, per il permesso datoci di ripubblicarlo in questa sede.*

Nei prossimi mesi sarà pubblicato in forma provvisoria e *ad experimentum* un volume che contiene la revisione dell'Antico Testamento della Bibbia CEI, edita per la prima volta nel 1971 e, dopo qualche leggera correzione, nel 1974. Qualche anno fa, esattamente nel 1997, dopo dieci anni di lavoro, è arrivata in porto la revisione del Nuovo Testamento della Bibbia CEI. Anche quella pubblicazione fu *ad experimentum* e non poche ulteriori proposte di miglioramento sono arrivate e saranno certamente recepite. Qualcosa di simile avverrà anche nei prossimi anni riguardo alla revisione dell'Antico Testamento, che ci ha impegnati per non pochi anni, con l'impiego delle risorse di alcune decine di esperti, preziose soprattutto per la competenza linguistica, letteraria e liturgica.

Come è facile supporre, per l'Antico Testamento le difficoltà sono aumentate di molto rispetto al Nuovo. «Dai testi della Bibbia ci separano infatti dai duemila ai tremila anni - scrive opportunamente R. Pesch - ci dividono epoche storiche, la cultura e il pensiero sono cambiati, ci separano generazioni e tradizioni. Non viviamo più nel mondo della Bibbia, anche se il suo messaggio continua a vivere nel nostro mondo, variamente fondendosi in esso. Anche nei paesi della Bibbia, anche a Gerusalemme, non si vive più nel mondo della Bibbia... i testi biblici sono scritti in lingue straniere per persone di altre epoche».

Le riflessioni che qui vengono proposte hanno un duplice scopo: anzitutto di informare circa il lavoro fatto, le difficoltà incontrate, gli ostacoli superati e altro ancora, e ciò potrebbe interessare soprattutto coloro che svolgono un'azione pastorale all'interno delle comunità cristiane. Il secondo scopo invece consiste nell'offrire alcuni esempi della revisione della Bibbia in oggetto affinché ciascuno si renda conto del lavoro fatto e dei risultati raggiunti.

La mia testimonianza si limita ai libri sapienziali dell'Antico Testamento - esclusi i Salmi - perché di questo gruppo (al quale, in seconda battuta, sono stati affidati anche i libri didattici di Tobia, Giuditta ed Ester) sono membro (insieme ad A. Minissale e G. Villani) e coordinatore: un ambito ridotto rispetto a tutto l'Antico Testamento, ma, come si sa, molto difficile e delicato. Per questo è stato necessario ricorrere alla competenza di alcuni esperti, non solo nella fase preliminare ai lavori (A. Nicacci, A. Bonora, Maria Brutti, GF. Ravasi, Anna Passoni dell'Acqua e altri ancora), ma anche cammin facendo (F. Della Vecchia, R. Filippini, P.G. Paolini, F. Vannini, S. Barbaglia). Il loro contributo si è manifestato oltremodo significativo.

Le caratteristiche di una buona traduzione

È risaputo che tradurre è una delle arti più difficili che esistano. Su questa arte grava anche l'ombra dei detto: «Tradurre è un po' sempre tradire». Non è vero del tutto, ma c'è molto di vero in questo assioma. Chi ha una lunga esperienza in questo campo non può non confessare un senso di impotenza e di incapacità a trasporre in una lingua parlata contenuti rinchiusi in espressioni e termini appartenenti a lingue antiche, come sono quelle bibliche.

Ma il traduttore si sente investito di un altro compito, che è quello di essere mediatore tra due mondi culturali, che si esprimono appunto in due lingue diverse: tra questi mondi e tra queste lingue, che egli si sforza di conoscere al meglio, svolge un'opera di mediazione necessaria e pur tanto delicata, senza la quale moltissimi credenti non avrebbero la pur minima possibilità di accostarsi al messaggio biblico. Molte altre cose si potrebbero dire del traduttore, alcune delle quali saranno raccolte al termine di queste considerazioni. Ma ora è necessario delineare le principali caratteristiche di una buona traduzione.

La prima è indubbiamente quella della fedeltà: si intende la fedeltà al testo originale, sia esso ebraico o greco. Questa nota è da considerare come la prima in senso assoluto. Infatti se manca la fedeltà al testo biblico criticamente ricostruito - fin dove è possibile ricostruirlo - ogni traduzione slitta fatalmente verso la parafrasi, verso l'interpretazione. Tuttavia - è doveroso dichiararlo esplicitamente - una fedeltà assoluta non è possibile per molteplici e svariate ragioni. Basti accennare a una: i mondi culturali sottesi a due lingue diverse, soprattutto se esse sono distanziate di secoli nel tempo, sono assai diversi ed è molto difficile che ad un'area semantica del primo mondo corrisponda esattamente un'area semantica della lingua moderna.

Sotto il profilo della fedeltà al testo originario la presente revisione ha fatto passi da gigante: lo hanno riconosciuto esplicitamente i revisori che, per ultimi, hanno fatto alcune verifiche estremamente minute. Ecco alcuni esempi:

#### **Giobbe 4,16**

CEI '74: Stava là ritto uno, di cui non riconobbi l'aspetto,  
un fantasma stava davanti ai miei occhi...

Un sussurro.... e una voce mi si fece sentire:

Proposta: Si fermò là uno, ma non riconobbi il suo aspetto,  
una figura davanti ai miei occhi:

un attimo di silenzio; poi udii una voce:

È solo il caso di notare che in questo modo si recupera una informazione preziosa: infatti il termine ebraico *demamah* esprime il silenzio pieno di terrore prima che si oda la voce, esattamente ciò che nella traduzione precedente non era stato tradotto.

#### **Giobbe 5,7**

CEI '74: ma è l'uomo che genera pene,  
come le scintille volano in alto.

Proposta: poiché l'uomo è nato per il dolore,  
mentre le scintille si innalzano volando.

Per cogliere la novità della proposta è necessario fare due osservazioni: anzitutto occorre essere fedeli al Testo Masoretico per ciò che riguarda il verbo *iullad* (è nato); in secondo luogo occorre tradurre *'amal* nello stesso modo del versetto precedente, cioè con «dolore». Ancora una volta è la fedeltà al Testo Masoretico che suggerisce una miglioria non trascurabile.

#### **Giobbe 11,4**

CEI '74: Tu dici: «Pura è la mia condotta, io sono irreprensibile agli occhi di lui».

Proposta: Tu dici: «Pura è la mia parola, io sono irreprensibile agli occhi di lui».

La novità consiste nel sostituire «parola» a «condotta» per il semplice motivo che il termine ebraico *leqah*, negli otto casi in cui compare nell'Antico Testamento non ha mai significato di 'condotta', ma appartiene sempre ad un'area semantica che dice riferimento alla 'parola'. Il significato dell'espressione sottolinea il fatto che quanto Giobbe ha detto non è menzognero. Per questo motivo altri traducono «dottrina».

Una seconda nota della traduzione è la bellezza: intesa non solo in senso estetico, formale e letterario, ma anche in riferimento ai contenuti che, soprattutto in gergo letterario poetico, richiedono di essere presentati in termini attraenti. Ogni buon traduttore, sotto questo profilo, deve avere anche una buona preparazione letteraria, deve avere il gusto del bello, nella convinzione che solo così la sua mediazione raggiunge un livello eccellente.

Si tratterà però sempre di una bellezza castigata, se si vuole coniugarla con la precedente nota della fedeltà. Fedeltà sostanziale e bellezza castigata sembrano essere le due principali note di una buona traduzione. Sotto questo profilo è doveroso informare che abbiamo fatto buon tesoro di migliorie proposte da alcuni veri esperti nella letteratura biblica sapienziale: A. Vaccari, A. Minissale, G.F. Ravasi e L. A. Schoekel.

Anche a questo proposito è giusto offrire qualche esempio che prendiamo dal libro del **Cantico dei cantici**. Agili ed essenziali sono i ritocchi apportati al più poetico dei libri sapienziali, ma degni di essere segnalati. A noi pare di aver contribuito un poco alla bellezza formale della versione in lingua italiana.

In 5,2 e 6,9, a proposito della sposa oggetto del desiderio dello sposo, abbiamo pensato che il termine ebraico corrispondente potesse essere tradotto non con «perfetta mia», ma con «il mio tutto». Il concetto di perfezione sembra poco consona a un linguaggio amoroso; in realtà lo sposo nel suo giardino, che è la sposa, trova tutto ciò che il suo cuore può desiderare.

In genere abbiamo sostituito «diletto» con «amato», in relazione alla sposa che si rivolge allo sposo ma, quando il discorso è in forma diretta, allora abbiamo pensato opportuno adottare il vocabolo, per altro oggi di largo uso, «amore, l'amore mio». Così in 2,7; 3,5 e in 3,1.2.3. abbiamo tradotto «l'amore dell'anima mia» invece che «l'amato del mio cuore». In particolare, all'inizio del cap. 6, abbiamo apportato i seguenti ritocchi, tutti ovviamente motivati:

- «bellissima» invece di «bella»,
- lo cerchiamo» invece di lo possiamo cercare»,
- «è» invece di «era»,
- «io appartengo al mio amato» invece che «io sono per il mio diletto».

In 7,13, invece che «là ti darò le mie carezze», seguendo anche la Nova Vulgata (amores meos) abbiamo tradotto «là ti darò il mio amore», mentre la Vulgata legge *ubera mea*. In ebraico abbiamo il plurale *dôdîm*.

Un altro pregio di una buona traduzione è indubbiamente la chiarezza. Già a priori si potrebbe dire che un'espressione, una frase, un periodo non chiari, cioè di non immediata comprensione, sono da ritenersi una cattiva traduzione, anche se l'addebito non cade tutto solo sul traduttore. Mi pare significativo l'esempio seguente:

### Siracide 34, 3

CEI '74: Questo dopo quello: tale la visione di sogni,  
di fronte a un volto l'immagine di un volto.

Proposta: Le visioni del sogno stanno alla realtà  
come il volto nello specchio sta a quello vero.

La novità, questa volta, sta tutta nella maggiore scorrevolezza della frase e, ancor prima, nella maggiore chiarezza che si sprigiona dal paragone offerto. Non c'è dubbio che sotto il profilo estetico questa proposta, senza tradire il significato del testo ebraico, si presenta più gradevole al nostro orecchio e il lettore non deve fare eccessivi sforzi per cogliere il significato inteso.

Accanto alle prime tre note, è assolutamente necessario indicarne un'altra: l'incompiutezza. È stato rilevato da molti, e non si può non convenire su questo giudizio soprattutto se si fa l'esperienza del tradurre in gruppo: a un certo punto ci si deve accontentare dei risultati raggiunti, anche se essi non sono del tutto eccellenti. Anche quando le competenze dei traduttori sono diverse e complementari e perciò si è speso già molto tempo nel confronto - talvolta nello scontro - si deve purtroppo constatare la concreta impossibilità di arrivare a un risultato soddisfacente per tutti. Per questo motivo ogni traduzione, proprio perché è un'incompiuta, è sempre perfezionabile.

Potrei indicare parecchi esempi di tale insoddisfazione. Ne offrirò solo uno: una vera *crux interpretum* - come si sa - è costituita da **Qo 3,11** ed è effettivamente difficile proporre una soluzione capace di soddisfare le attese di tutti. Qui il traduttore deve farsi interprete, perché, attraverso l'espressione *'et-ha'olam*, entra in gioco il concetto di 'eternità'. Basta confrontare alcune versioni antiche e moderne per rendersi conto della infinita varietà di scelte messe in atto.

Luzzato: e anche il senso dell'eternità ha posto nel cuore dell'uomo.

Bibbia CEI: ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore.

A fronte di queste versioni, teologicamente più impegnative, è assai illuminante porre alcune altre, antiche e moderne:

Vulgata e N. Vulgata: *et mundum tradidit disputatione (cordi) eorum*

E. Dhorme: *il a mis aussi la durée en leurs coeurs*

Vaccari: anche ha messo in arbitrio loro il mondo

TOB: *à leur coeur il donne même le sens de la durée*

*Today's English Version: He has given us a desire to know the futur*

L. Mazzinghi: Ha posto anche nel loro cuore il mistero del tempo.

*Omnibus perpensis*, dopo lunga riflessione, ci è sembrato doveroso offrire una traduzione la più letterale possibile, senza aggiungere alcuna informazione al testo ebraico. Questo fu anche il suggerimento del compianto A. Bonora, uno dei revisori di prima istanza. Abbiamo perciò tradotto: «Egli ha fatto bene ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore l'eternità, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine».

Nello stesso tempo sarà necessario offrire una «nota esplicativa» che indichi l'ambiguità della radice ebraica, che può significare sia «essere nascosto, segreto», sia «mondo, eternità». La nota dovrebbe pure esplicitare il fatto che, essendo questo un dono fatto a tutti perché fa parte della natura umana (vi è una certa ambiguità anche nel v. 11b), l'uomo può solo intravedere qualcosa di ciò che sta tra la durata del tempo e l'oltretomba, tra il mondo presente e futuro, tra la storia e l'eternità.

Si direbbe una povertà congenita quella che caratterizza ogni traduzione: una povertà però consapevole e umile. Proprio per questo essa prelude ad una

ricchezza ulteriore e più grande che ci sta sempre dinanzi. In termini teologici si direbbe che anche la traduzione della Bibbia partecipa del mistero dell'Incarnazione, dove ricchezza divina e povertà umana si incontrano in una sintesi misteriosa. Si legge nella *Dei Verbum*, n. 13: «Nella Sacra Scrittura dunque restando sempre intatta la verità e la santità di Dio si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza, "affinché apprendiamo l'ineffabile benignità di Dio e quanto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia temperato il suo parlare" (S. Giovanni Crisostomo). Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile agli uomini».

La traduzione della Bibbia come ministero nella Chiesa

Ogni comunità che riconosce e venera la Bibbia come segno manifestativo della presenza di Dio, affida più o meno esplicitamente a qualcuno dei suoi il compito di rendere il messaggio biblico in termini leggibili e comprensibili. Una comunità di fede, infatti, non può vivere e tanto meno alimentare la sua fede senza un costante riferimento alla parola di Dio scritta.

Ma di questa parola scritta è bene cogliere subito la vera natura. Per dirla con un'espressione di K. Barth, la Bibbia è «segno del segno della Parola di Dio». In altri termini: è segno scritto di quel segno orale che fu la predicazione profetica e apostolica, la quale a sua volta fu segno dell'evento storico-salvifico di Dio che ha parlato al suo popolo: all'antico popolo di Israele per mezzo dei profeti, e, nella pienezza dei tempi, per mezzo del Figlio al mondo intero.

Ma come è possibile descrivere l'esperienza del tradurre intesa non come affare personale o privato, bensì come esperienza ecclesiale-comunitaria?

E tradurre la Bibbia per noi è stata anzitutto un'esperienza religiosa autentica, un continuo e metodico accesso a quel mistero che abbiamo appena descritto. Anche se le discussioni vertevano necessariamente spesso su questioni altamente specializzate, non mancava mai tuttavia la nostra attenzione ai risvolti esegetici e alle implicanze teologiche delle pagine bibliche sottoposte ad analisi. In questo modo possiamo dire con estrema sincerità che il nostro lavoro, giorno dopo giorno, assumeva sempre più le sembianze di un approccio discreto, ma metodico, a quel «rovetto ardente» che per ogni credente oggi è riconoscibile nella Bibbia (vedi Es 3,1-10).

Per noi tradurre la Bibbia con un mandato particolare e per una precisa comunità, è stato anche l'esercizio di un vero e proprio ministero: un servizio alla comunità cristiana pellegrina in Italia. Abbiamo così risposto alle indicazioni recentemente offerteci dai vescovi italiani in una Nota pastorale che porta il titolo *La Bibbia nella vita della Chiesa*: «In modo particolare la Nota si rivolge a quanti nella Chiesa sono posti al servizio della Parola, perché prendano sempre più viva coscienza e rafforzino capacità e coraggio per realizzare un compito tanto valido e impegnativo: introdurre tutto il popolo di Dio alla ricchezza inesauribile di verità e di vita della Sacra Scrittura... Insieme alla preparazione delle persone, bisogna attendere alla elaborazione di strumenti e sussidi opportuni per un'efficace incontro con la Bibbia. Il punto di partenza è lo stesso testo sacro, espresso in una buona traduzione» (nn. 4 e 38).

Infine il ministero della traduzione biblica può essere configurato anche in termini di *traditio - redditio*: infatti ciò che ci è stato consegnato come Parola di Dio espressa nelle lingue bibliche abbiamo sentito il dovere di riconsegnarlo in termini nuovi, in veste letteraria nuova, più accessibile ma soprattutto più

comprensibile. Tale 'consegna' diventa ancor più significativa e impegnativa se si pensa che la Bibbia tradotta confluirà nei lezionari liturgici.

A proposito di questa serie di riflessioni offrirò alcuni esempi nei quali le nostre proposte hanno tenuto conto della Nova Vulgata, che i vescovi ci avevano indicato come punto di riferimento necessario.

In **Sir 15,10b**, mentre la Vulgata aveva *Dominator* con l'iniziale maiuscola per alludere a Dio, la Nova Vulgata ha *dominator* e così propone un altro significato per il termine *kúrios* del testo greco. Perciò mentre la CEI '74 aveva:

La lode infatti va celebrata con sapienza

ed è il Signore che la dirigerà

noi, con Vaccari, proponiamo:

La lode infatti va celebrata con sapienza

e chi la possiede ne sarà maestro.

In **17,8** la Nova Vulgata richiede di rivedere l'attuale versione della CEI:

Pose lo sguardo nei loro cuori

per mostrar loro la grandezza delle sue opere.

Ecco invece la nostra proposta, che tiene conto del *timorem suum* della Nova Vulgata:

Pose il timore di sé nei loro cuori

mostrando loro la grandezza delle sue opere.

Parimenti in **18,14** non si tratta solo di 'dottrina', ma della *doctrina miserationis*.

Perciò mentre la versione della CEI propone:

Ha pietà di quanti accettano la dottrina

e di quanti sono zelanti per le sue decisioni

la nostra proposta è la seguente:

Ha pietà di chi si lascia istruire nella misericordia

e di quanti sono zelanti per le sue decisioni.

Nel **cap. 31** abbiamo seguito la Nova Vulgata nei seguenti casi: 31,1: non «l'insonnia per la ricchezza» ma «l'insonnia del ricco» (*vigilia divitis*);

31,16: non «mangia da uomo» (CEI) o «da vero uomo» (Minissale) o «come uomo» (Vaccari) o «*comme un homme*» (Dhorme) ma, sulla scia della Nova Vulgata: *utere quasi hom ofrugi his, quae tibi apponuntur*, noi abbiamo tradotto «mangia da uomo frugale ciò che ti è posto dinanzi».

31,27d: la Nova Vulgata legge *ab initio* e noi abbiamo pensato di conservare questa preziosa informazione. Perciò invece di:

Che vita è quella di chi non ha vino?

Questo fu creato per la gioia degli uomini.

Noi proporremmo:

Che vita è quella di chi non ha vino?

Fin dall'inizio è stato creato per la gioia degli uomini.

Ovviamente sono innumerevoli i casi nei quali abbiamo tratto profitto dalla *lectio* della Nova Vulgata, non solo in ossequio alle direttive ricevute, ma anche in ragione della 'bontà' delle sue proposte. Come abbiamo avuto modo di verificare, in alcuni casi a ragion veduta ci si deve scostare anche dalla Nova Vulgata. Ne deriva che anche questo criterio, a nostro avviso, va temperato con gli altri in vista di scelte che, caso per caso, sono il frutto di un giudizio globale e ponderato.

Quale valore assume una traduzione biblica per la comunità?

La risposta a questo interrogativo va formulata con estrema attenzione, anche per il motivo che ogni comunità cristiana ha diritto di accogliere nelle proprie mani (vedi 1Mac 12,9) una Bibbia che sia strumento per la sua vita spirituale, per le sue celebrazioni liturgiche, per la sua testimonianza nel mondo.

Tradurre la Bibbia oggi significa accogliere una precisa istanza del Concilio Vaticano II e offrire una risposta adeguata. Afferma il Concilio: È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura. Per questo motivo la Chiesa fin dagli inizi accolse come sua l'antichissima traduzione greca dell'Antico Testamento, detta dei Settanta; e ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta Volgata. Ma poiché la parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei sacri libri. Queste se, secondo l'opportunità e con il consenso dell'autorità della Chiesa saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani» (*Dei Verbum*, 22).

Tradurre la Bibbia oggi significa anche dare una fattiva e valida collaborazione alla pastorale biblica delle comunità cristiane: una pastorale che, sempre nella luce del Concilio Vaticano II, sta consolidando il suo cammino all'interno delle nostre comunità. Il pericolo, non ancora del tutto scongiurato, è quello di pensare a molteplici e svariate iniziative inerenti all'apostolato biblico senza mai, o quasi mai, giungere al contatto vivo e vivificante con il testo biblico, con il libro sacro. È urgente invece che l'apostolato biblico faccia quanto prima un salto di qualità e ciò potrà essere facilitato dalla revisione della Bibbia in lingua italiana che, nel giro di pochi anni, si spera di poter mettere nelle mani di tutti i fedeli.

Tradurre la Bibbia oggi significa anche prestare un contributo decisivo alla causa dell'ecumenismo, inteso non certo come una moda da seguire, bensì come un movimento che porta le singole confessioni cristiane verso il grande traguardo dell'unità delle Chiese. In questo campo di lavoro sono testimone di non pochi traguardi raggiunti: la traduzione della Bibbia in lingua corrente fatta insieme da cattolici e protestanti, la recente traduzione ecumenica del Vangelo di Giovanni, opera anch'essa di una collaborazione tra protestanti e cattolici, ma soprattutto la molteplice e ricca collaborazione tra cattolici e protestanti in Italia per la diffusione della Bibbia negli ambienti più disparati.

Una buona traduzione biblica oggi costituisce anche un valido strumento all'azione missionaria della Chiesa. Come i primi cristiani hanno acquisito una chiara consapevolezza del loro essere missionari nel mondo per il loro contatto con Gesù, Parola di Dio fatta persona, e con gli Apostoli, i primi grandi servitori della Parola, così anche oggi una comunità cristiana non può prendere coscienza della sua missionarietà e tanto meno vivere la missione come suo compito primario e irrinunciabile se non si tiene in costante, religioso ascolto della parola di Dio scritta e della viva predicazione della Chiesa.

### Conclusione

Non vorrei lasciare un'impressione troppo negativa nei lettori, ma più ci si addentra nell'arte dei tradurre più ci si rende conto che ogni traduzione, compresa quella biblica, comporta una certa qual violenza al testo. Sono ben note e sempre valide le riflessioni di J.W. Goethe: «Non si riflette mai abbastanza al fatto che una lingua è propriamente soltanto simbolica, metaforica e che non esprime gli oggetti mai in modo immediato, ma solo di riflesso ... E

tuttavia come è difficile non porre il segno al posto della cosa, avere l'essenza sempre dinanzi a sé e non ucciderla con la parola».

Ciò è ancor più vero di una traduzione, di ogni traduzione. Infatti, per chi ha un minimo di sensibilità letteraria e sa che ogni composizione, soprattutto se poetica, è un piccolo capolavoro che resiste a ogni tentativo di trasposizione, assumere ed esercitare il compito del traduttore è un po' come una tortura, un continuo sentirsi sottomesso al giudizio dell'autore, prima ancora che a quello dei lettori.

Ritengo estremamente valida questa avvertenza di R. Pesch: «Il lettore ingenuo, cosiddetto senza pregiudizi, vorrebbe di solito cogliere subito le cose nel testo, e non pensa che la res di un testo, il messaggio di un testo 'vi' è solo nella sua lingua, che essa 'vi' si trova in modo manifesto e insieme velato e che si sottrae a ogni tentativo temerario di cattura; egli non pensa che il linguaggio è una struttura fragile e ha bisogno di un uso prudente, se la vita non vuole essere soffocata e la 'cosa' che in essa traluce essere distrutta e fatta scomparire. Chi «circonda di palizzata - per dirla con Goethe - la parola di un testo, chi strappa la parola dal suo vivo contesto, chi ne fa una formula maneggiabile, comoda, magari dogmatica, si è già allontanato dal messaggio del testo».

Ogni traduttore che ha la consapevolezza del suo ministero, oltre al senso di insoddisfazione di cui si diceva prima, avverte l'irrinunciabile dovere di portare anche il lettore a dividerla. Ogni testo è come un organismo vivente e non si lascia vivisezionare. Nella prospettiva della fede, accostarsi al testo biblico significa accostarsi a uno di quei 'segni' della presenza del Dio vivente in mezzo a noi, che sono il nostro viatico.

Carlo Ghidelli

*(La Rivista del Clero Italiano, anno LXXXI, n° 7-8, luglio-agosto 2000, pp. 538-550)*



## **IL DIAVOLO E L'ICONOGRAFIA**

*In queste pagine riproduciamo con lievi ritocchi le schede curate da Franca Ela Consolino pubblicate in Salvatore Pricoco (a cura di), Il Demonio e i suoi Complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità, Rubettino, Soveria Mannelli, 1995, pp. 286-319. Nel loro insieme esse rappresentano un'adeguata elencazione dei temi demonologici più diffusi nell'iconografia tardo antica medievale. Le citazioni bibliche sono rese in base alla Vulgata. Ringraziamo l'editore per l'autorizzazione concessaci.*

*Ricordiamo che negli Approfondimenti culturali XV (Notiziario 1, 1998) è stato pubblicato il testo di Agnese Cini, Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa.*

### ***Caduta degli angeli ribelli***

La versione secondo cui la caduta di Lucifero e dei suoi angeli sarebbe dovuta a un peccato di superbia cominciò a guadagnare terreno a partire dal IV sec., fino a soppiantare del tutto le due spiegazioni dominanti nei primi tre secoli dell'era cristiana, che attribuivano la caduta degli angeli rispettivamente all'invidia nei confronti del genere umano e alla lussuria. L'ipotesi del peccato di superbia si fonda essenzialmente su Isaia 14,12-14: «Come sei caduto dal cielo, o Lucifero che sorgevi al mattino? Sei rovinato sulla terra, tu che ferivi le genti? Tu che dicevi nel tuo cuore: darò la scalata al cielo, porrò alto il mio trono sopra gli astri di Dio... Salirò sull'alto delle nubi, sarò simile all'Altissimo».

### ***La Lussuria***

Se il peccato di superbia si colloca prima della creazione, le altre due versioni della caduta degli angeli presuppongono l'esistenza dell'uomo. La colpa di lussuria veniva dedotta da Genesi 6,1-2: «E avendo i figli degli uomini cominciato a moltiplicarsi sulla terra, ed avendo generato delle figlie, i figli di Dio, vedendo che le figlie degli uomini erano belle, si presero in moglie quelle che fra tutte si erano scelte» (in luogo di «figli di Dio» alcuni manoscritti hanno la variante «angeli di Dio»). Questo passo fu sviluppato da alcuni apocrifi dell'Antico Testamento, che illustrano le nefaste conseguenze di questa unione: introduzione di incantesimi e magie, nascita dei giganti (presenti anche in Gen 6,4), costruzione delle armi. Inoltre il demonio fece scoprire agli uomini i monili, il trucco, le pietre preziose e ogni sorta di tinta: si affermò così l'empietà e gli uomini si diedero alla fornicazione (*Libro etiopico di Enoch* 8,1s.). Agli apocrifi (non ancora considerati tali) si ispirarono autori cristiani come Cipriano e Tertulliano anche per condannare, insieme con il trucco, la 'diabolica' invenzione degli orecchini.

[Secondo il *Libro dei Vigilanti* 55 - prima sezione di *Enoch* - l'origine del male non si deve tanto a un puro e semplice peccato di lussuria quanto alla commistione di ordini che sarebbero dovuti rimanere distinti. Ai tempi di Iared - padre di Enoch - alcuni angeli si invaghirono delle donne, poiché «erano belle». Il loro congiungimento sessuale infranse una divisione voluta da Dio, che aveva concesso la riproduzione agli uomini, poiché li aveva creati mortali, e non agli angeli già immortali. La commistione e di due nature diverse, l'angelica e l'umana, comportò una contaminazione che investì l'intero mondo creato. *n.d.r.*]

### ***Tentazione e cacciata dal paradiso***

La versione che attribuisce la caduta del diavolo all'invidia (cfr. Sap. 2,24 «Per l'invidia del diavolo la morte entrò nel mondo») è attestata in alcuni apocrifi dell'Antico Testamento, che riprendono il tema della Genesi, ed è specificatamente connessa alla creazione dell'uomo negli apocrifi del ciclo di Adamo.

Secondo uno dei testi più antichi, la *Vita di Adamo ed Eva*, probabilmente composta fra il I sec. a.e.v. e il I sec. e. v., Satana si sarebbe rifiutato di onorare Adamo, che Dio aveva creato a sua immagine [il tema è ripreso nel Corano in relazione alla figura di Iblis, cfr. 2,30-34; 7,11-18; 15,31-38, ecc. *n.d.r.*]. Alle insistenze di Michele, che gli minacciava l'ira del Signore, Satana avrebbe risposto con Is 14,14: «Se si adirerà con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all'Altissimo». Espulso dal cielo insieme ai suoi angeli e spogliato della sua gloria, Satana comincia a invidiare l'uomo e decide di vendicarsi su di lui inducendo Eva alla trasgressione (*Vita di Adamo ed Eva*, 13-16).

L'identificazione del serpente della Genesi con il diavolo è sancita da Ap 12,9 («il grande drago, il serpente antico, chiamato diavolo e Satana, seduttore di tutta la terra abitata, fu scagliato sulla terra, e i suoi angeli... con lui») e 20,20 («il dragone, l'antico serpente, che è il diavolo e Satana»). La raffigurazione del diavolo sotto forma di serpente o di dragone è anteriore a quelle antropomorfe, le più antiche delle quali risalgono al VI sec.

### ***Il peccato originale***

«Ma il serpente era il più astuto di tutti gli animali della terra creati dal Signore Iddio, ed egli disse alla donna: 'Perché Dio vi ha ordinato di non cibarvi di nessun albero del paradiso?' E la donna gli rispose: 'Noi ci cibiamo dei frutti degli alberi che sono nel paradiso, ma Dio ci ha ordinato di non mangiare il frutto dell'albero che si trova al centro del paradiso e di non toccarlo, pena la morte'. E disse il serpente alla donna: 'Non morirete affatto. Dio sa che in qualunque giorno ne mangerete vi si apriranno gli occhi, e sarete come dèi, a conoscenza del bene e del male'. E la donna vide che l'albero era buono come cibo, e bello per gli occhi, e gradevole di aspetto: e prese del suo frutto e ne mangiò, e ne diede al suo uomo»(*Genesi* 3,1-6).

### ***Il serpente ed Eva***

Deciso a sfruttare la propria *sapientia* per provocare la cacciata dell'uomo dal paradiso, il serpente preferì non attaccare direttamente Adamo, ma ingannandolo servendosi di Eva: «Non si rivolse a colui che di persona aveva ricevuto il mandato celeste, ma a colei che aveva appreso dall'uomo, non da Dio, gli ordini da rispettare. Infatti non trovi scritto che Dio parlò alla donna, ma che parlò ad Adamo: perciò bisogna ritenere che la donna abbia saputo per il tramite di Adamo... Gli altri vedano cosa pensarne: a me sembra che la colpa abbia preso inizio dalla donna (*a mulier coepisse vitium*), e che con lei sia cominciata la menzogna. Infatti, se anche ci fosse qualche incertezza sui due, tuttavia il sesso rende chiaro chi ha potuto sbagliare per primo. Aggiungi che esiste una pregiudiziale a carico di colei che in seguito per prima si è trovata in colpa» (Ambrogio, *De paradiso* XII, 54 4 56).

Il rapporto del serpente con la donna ha anche un risvolto sessuale: secondo una versione diffusa fra gli gnostici, Caino e Abele sarebbero nati dal loro accoppiamento.

### ***Davide di fronte a Saul***

Nei libri storici della Bibbia, il rigido monoteismo di Israele, negando realtà ontologica al male, lo rende l'estrinsecazione della volontà punitiva di JHWH. Così accade p. es. in 1Re 22,19-23, in cui è su mandato di Dio che uno spirito menzognero parla per bocca dei profeti del re Achab.

Spiriti che intervengono per volere divino sono anche quelli che tormentano Saul (1Sam 16,14-16; 18,10; 19,9) e che Davide placa con il suono della sua arpa. È peraltro interessante osservare che, mentre il testo biblico non parla né di demoni né di satana, Giuseppe Flavio, imbevuto com'è di cultura ellenistica, nel ricordare questi episodi parla invece di *daimonia* e di *daimonion pneuma* (*Ant. Jud.* VI, 8,2 e VI, 11,1).

### ***Prologo al libro di Giobbe***

Nel libro di Giobbe, per lo più datato fra il VI e il IV sec. a.C., compare per la prima volta il termine 'satana', non però come nome proprio (è infatti preceduto dall'articolo), ma come attributo, con il significato di 'avversario' (che è poi l'equivalente del termine greco *diabolos*). Qui il satana non gode ancora di una sua autonomia decisionale, ma fa parte dei figli di Dio (Gb 1,6 e 2,1), e opera il male col pieno consenso di JHWH, cui deve rendere conto del proprio agire.

### ***Daniele nella fossa dei leoni***

La figura di Daniele, protagonista di un libro [...] la cui composizione dovrebbe collocarsi nella prima metà del II sec. a.e.v., ebbe grande successo presso i cristiani anche per la portata simbolica della sua vicenda. L'episodio della fossa dei leoni (Dn 6,16ss.), infatti lo rende figura del trionfo di Cristo sull'inferno (lo stesso accade per i suoi tre compagni gettati nella fornace ardente, Dn 3,20ss.). L'immagine del diavolo come leone è già in 1Pt 5,8 «Il vostro avversario, il diavolo, si aggira come leone ruggente cercando qualcuno da divorare».

### ***Il diavolo tenta Gesù***

Subito dopo il battesimo e prima di iniziare la sua predicazione, Gesù è condotto dallo spirito nel deserto, perché sia messo alla prova dal diavolo. Il felice superamento delle tentazioni fa in qualche modo da presupposto alla sua attività pubblica, caratterizzata fra l'altro dalla liberazione degli ossessi. Le tre tentazioni sono narrate in dettaglio da Matteo 4,1-11 e Luca 4,1-13 (di tentazioni in generale parla invece Marco 1,12-13). Nella prima tentazione di Gesù, a lui, che da quaranta giorni digiuna nel deserto, il demonio propone di trasformare le pietre in pani. Le altre due consistono nell'invito a gettarsi dall'alto del Tempio facendosi sostenere dagli angeli, e nell'offerta del potere e della gloria.

### ***Gli indemoniati***

Gli spiriti malvagi possono compiere un'azione di disturbo anche nell'Antico Testamento (è quel che fanno con Saul), gli indemoniati in quanto tali sono una novità neotestamentaria. A prendere possesso della vittima può essere un solo demonio o parecchi. Nel riquadro centrale di una tavoletta conservata al Louvre [V sec.] abbiamo la guarigione dell'indemoniato di Gerasa, posseduto da una legione di demoni cui Cristo ordina di trasferirsi in una mandria di porci (Mc 5,2ss. e Lc 8, 27ss); nel dittico di Murano [VI sec. Ravenna Museo Nazionale], che offre una delle prime raffigurazioni del soggetto (la più antica si trova nelle Catacombe di S. Sebastiano e risale agli inizi del III sec. ), a possedere la vittima

è un solo demonio, che fugge da sopra la testa dell'ossesso non appena Cristo alza la testa verso quest'ultimo [...] Nel primo caso non si vede propriamente il diavolo (che a quell'epoca non veniva ancora raffigurato), ma tre maiali, che rappresentano la mandria occupata da Legione, mentre nel dittico di Murano il diavolo ha l'aspetto di un omino.

Nel dittico più antico la liberazione dell'ossesso sta tra la guarigione dell'emorroissa e quella del paralitico. Nel dittico di Murano abbiamo la guarigione del cieco nato [...], la resurrezione di Lazzaro e la guarigione del paralitico. Liberazione degli ossessi e guarigione degli ammalati vanno spesso assieme nel Nuovo Testamento, perché la malattia è vista come effetto e segno dell'asservimento alle potenze del male, e, nel liberare dal male fisico Cristo affranca pure da quello morale. Di questo duplice potere taumaturgico egli investe i discepoli, cfr. Mc 6,12s. «e andando, essi predicavano di far penitenza, e scacciavano molti demoni, e li ungevano con l'olio molti malati, e li risanavano».

### ***Il bacio di Giuda***

Luca e Giovanni concordano di imputare a Satana il tradimento di Giuda. «Ma Satana entrò in Giuda detto Iscariota, uno dei dodici. E quello si allontanò e parlò con i capi dei sacerdoti e con i magistrati sul modo di consegnarlo loro» (Lc 22,3-4). Più articolata e drammatizzata la narrazione di Giovanni (13,2ss.), in cui Gesù prevede con largo anticipo il tradimento di Giuda (6,71 *ex vobis unus diabolus est*), che egli addita poi come suo traditore al discepolo che ama nel corso dell'ultima cena, quando intinge il pane e lo porge a Giuda: «E dopo il boccone, entrò in lui satana» (13,27): subito Giuda esce per consumare il tradimento (13,30).

### ***Cristo al Limbo***

La discesa di Cristo al Limbo ne attua il trionfo sugli inferi e sul loro signore, che egli calca col piede. Nell'iconografia di questa scena, che comincia a essere raffigurata solo a partire dal VIII sec, il personaggio calpestato da Gesù è per lo più [...] identificabile col diavolo, ma talora ha invece i tratti dell'Ade, antico signore degli inferi, che in alcune raffigurazioni dell'inferno mantiene un'identità propria, distinta da quella di Satana.

### ***Caronte***

A rendere più folte le schiere dei demoni provvidero gli dèi pagani, che secondo gli apologisti altro non erano che illustri defunti divinizzati. «Tutti gli dèi sono demoni» (*Omnes dii gentium daemonia* [l'originale ebraico ha 'elilim; 'elil al singolare «vanità, nulla» n.d.r.]), recitava il salmo 95,5, e a agli occhi dei cristiani i costumi non proprio impeccabili di molte divinità giustificavano pienamente tale asserzione. Nulla di strano, dunque, se all'occasione il demonio prendeva le sembianze di un dio: ne sapeva qualcosa Martino di Tours (*Vita Martini* 22,1), che lo vedeva talvolta comparire sotto le mentite spoglie di Giove, per lo più con l'aspetto di Mercurio (*Dialoghi* II,13; III,6), ma spesso anche come Minerva o Venere.

L'identificazione degli antichi dei con i demoni è il necessario presupposto per la presenza di Caronte (Dante, *Inferno* III,109 «Caron dimonio, con gli occhi di bragia»), già nocchiero dell'Ade, nelle raffigurazioni dell'inferno cristiano [cfr. per es. gli affreschi di Luca Signorelli nel Duomo di Orvieto].

### ***I martiri***

La stabilità identità fra dèi pagani e demoni ha come naturale conseguenza il rifiuto di sacrificare da parte dei martiri, per i quali la partecipazione a un sacrificio pagano si configura come un peccato di idolatria, una sorta di idolatria alla rovescia, che macchia indelebilmente chi vi partecipa. A loro volta, nella letteratura dei primi secoli, le persecuzioni sono ricondotte a ispirazione diabolica, e nella più tarda letteratura sui martiri (*acta, gesta, passiones*) i persecutori, capaci di escogitare le torture più atroci e bizzarre, risultano essere lo strumento del demonio.

### ***La donna e il drago***

Apocalisse 12,1-5: «E apparve nel cielo un grande segno: una donna vestita di sole, e la luna sotto i suoi piedi, e sul suo capo una corona di dodici stelle... E fu visto un altro segno in cielo: ed ecco un dragone grande, fulvo, con sette teste e dieci corna, e sulle sue teste sette diademi; e la sua coda trascinava la terza parte delle stelle del cielo, e le gettò sulla terra; e il dragone si mise di fronte alla donna, che stava per partorire, per divorarne il figlio appena l'avesse partorito. E quella partorì un figlio maschio, destinato a reggere con ferreo scettro tutte le genti, e suo figlio fu rapito verso Dio e il suo trono».

Composta intorno alla fine del I sec. d.C., l'Apocalisse (comunque debba intendersi, o come resoconto di cose già avvenute o come profezia di eventi futuri), rappresenta la definitiva sconfitta del diavolo, identificato nel grande dragone, le cui sette teste già nell'esegesi di Origene simboleggiano i sette peccati capitali.

### ***Michele e i suoi angeli combattono i dragoni***

Apocalisse 12,7-8 «E ci fu una grande battaglia nel cielo: Michele e i suoi angeli lottavano contro il dragone, e anche il dragone combatteva, e con lui i suoi angeli. Ed essi non prevalsero e da quel momento non ci fu più posto per loro in cielo».

La sconfitta del dragone si attua in due tempi: dapprima egli è sconfitto da Michele e fatto precipitare in terra con i suoi angeli (Ap 12,9); dopo mille anni del regno di Cristo in terra Satana torna alla carica, e stavolta è cacciato definitivamente nello stagno di fuoco e di zolfo per l'eternità (Ap 20,7-9).

### ***Giudizio universale***

Quella di S. Apollinare Nuovo di Ravenna [inizi del VI sec.] è la più antica raffigurazione antropomorfa a noi pervenuta del diavolo, l'angelo azzurro che siede alla sinistra di Cristo e prende in consegna i capri. Ancora l'azzurro contraddistingue i diavoli nel giudizio universale di Torcello, dove graziosi diavoletti si palleggiano le teste di personaggi a suo tempo illustri nel secolo (fra di essi un vescovo). Per lo più, tuttavia, il diavolo è nero, come si evince in particolar modo dalla letteratura monastica. La sua prima comparsa in tale aspetto è nella *Vita di Antonio* (6,1ss.). La negritudine del demonio si motiva anche con la definizione di «principe delle tenebre» di Efesini 6,12. Nero egli è anche nell'epistola dello Pseudobarnaba 4,10 («Perché il Nero non si insinui in noi, rifuggiamo da ogni vanità, e nutriamo un odio assoluto per le opere della vita malvagia»).

Già a Perpetua, martirizzata nel 203 a.C., il demonio era apparso in visione come un egiziano di sembianza ripugnante (*Passio* 10,6): l'aspetto repellente e

la negritudine che sono ovvia metafora della bruttura morale, divengono un incentivo alla raffigurazione del diavolo sotto forme mostruose e bizzarre.

### ***Tentazioni di S. Antonio***

«E subito il luogo si riempì di immagini di leoni e di orsi, di leopardi, tori e serpenti, e aspidi, scorpioni e lupi. Ognuna di queste belve si comportava secondo il proprio aspetto. Il leone ruggiva, e cercava di saltargli addosso, il toro sembrava colpirlo con le corna, il serpente strisciando non riusciva a toccarlo, e il lupo si bloccava nel suo assalto. E assolutamente terribile era il furore di tutte le apparizioni, e il frastuono delle loro voci » (Atanasio, *Vita di Antonio* 9,6s.).

### ***Diavoli e monaci***

Nella *Vita di Antonio* (9,6-7) di Atansio si legge: «E subito il luogo si riempì di immagini di leoni e di orsi, di leopardi, tori e serpenti, e aspidi, scorpioni e lupi. Ognuna di queste belve si comportava secondo il proprio aspetto. I leone ruggiva, e cercava di saltargli addosso, il toro sembrava colpirlo con le corna, il serpente strisciando non riusciva a toccarlo, e il lupo si bloccava nel suo assalto. E assolutamente terribile era il furore di tutte le apparizioni, e il frastuono delle loro voci».

Non sempre, peraltro il demonio prende l'aspetto aggressivo di una belva. Altre volte preferisce ricorrere alle lusinghe, e non sono rari nella letteratura monastica i casi in cui tenta di sedurre l'asceta di turno assumendo l'aspetto di una bella donna. Sulle molte astuzie del demonio, Antonio (e per lui il suo biografo Atanasio) tiene un lunghissimo discorso (*Vita di Antonio*, 21-43) che farà scuola nella letteratura monastica.

Se da un canto, con l'affermarsi del fenomeno monastico, il luogo in cui più palese è l'attività del diavolo diventa il deserto, per altro verso l'eroismo dei monaci finisce per vanificare le macchinazioni di Satana. Significativa al riguardo la sua ammissione quando, simile ad un uomo grande e alto, bussa alla porta di Antonio al monastero. Ad Antonio egli chiede perché i monaci e tutti gli altri cristiani lo biasimano, e nega di dar loro noia: «Non sono io, sono loro a tormentarsi: infatti io sono diventato debole... non ho più un posto mio, non un dardo (*belos*), non una città. Ci sono cristiani dappertutto: da ultimo perfino il deserto si è riempito di monaci» (*Vita di Antonio*, 41,3s.)

In Gregorio Magno, *Dialoghi* II,4s si legge che San Benedetto libera un monaco indemoniato percuotendolo. C'è un monaco che non riesce a star fermo durante la preghiera, e Benedetto scopre che un negretto lo trascina fuori tirandolo per la frangia del vestito. Il demonietto è visibile solo al santo: il monaco Mauro riesce a vederlo dopo due giorni di preghiera, l'abate del convento nemmeno allora. Il giorno dopo, Benedetto trova nuovamente fuori il monaco e lo percuote col bastone. Da quel giorno il monaco non subì più l'influenza del *niger puerulus*, ma rimase intento in preghiera, «e così l'antico avversario non osò dominare nei suoi pensieri, come se fosse stato egli stesso percosso». A parte l'idea che per vedere il diavolelto ci vogliano speciali meriti, non sempre posseduti dai più alti in grado (l'abate non vede nulla), c'è già in Gregorio Magno, alla fine del VI sec., l'idea che solo con la violenza fisica si può indurre il demonio a sloggiare dal corpo che egli ha indebitamente occupato, e che percuotendo l'ossesso si percuote il demonio che è ormai tutt'uno con lui.

## “ASCOLTA ISRAELE”

*Lo Shema' ("Ascolta") è la preghiera ebraica forse più conosciuta. Essa è costituita da tre sezioni bibliche (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41) precedute e seguite dalla recita di alcune benedizioni, e sono appunto queste ultime a rendere l' "Ascolta Israele", una vera e propria preghiera (cioè un modo con cui l'uomo si rivolge a Dio). Lo Shema' è recitato con profonda riverenza ed è soprattutto necessario soffermarsi sul primo versetto: "Ascolta Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è Uno".*

*Da un commento, tutt'ora inedito, allo Shema' di Rav Elia Kopciowski – già rabbino capo di Milano e infaticabile, sapiente espositore dell'ebraismo per ebrei e non ebrei – traiamo queste suggestive e profonde considerazioni su alcuni versi della prima sezione biblica. Mentre ci auguriamo di poter leggere presto a stampa l'intera opera, ringraziamo Rav Kopciowski per il permesso datoci di anticipare queste pagine sul nostro Notiziario.*

*"Ascolta Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è uno.*

*Benedetto il nome del Suo glorioso regno per sempre, eternamente.*

*E amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue facoltà.*

*Siano queste parole che Io ti comando oggi, impresse nel tuo cuore. Le inculcherai ai tuoi figli, parlerai di esse stando in casa e andando per la via, coricandoti e alzandoti.*

*Le leggerai come segno sulla tua mano, e siano sulla tua fronte, fra i tuoi occhi. Le scriverai sugli stipiti della porta della tua casa e della tua città" (Dt 6,4-9).*

Ogni suo versetto, ogni parola, perfino ogni lettera ha dato ai nostri Maestri la possibilità di approfondire il significato dello *Shema'*, ha fornito loro i mezzi per trarre sempre nuovi insegnamenti per guidare l'ebreo, e non soltanto l'ebreo ma, in definitiva, ogni credente, a meglio intendere lo scopo divino nell'appello ad ascoltare.

Già il primo versetto è stato una fonte di insegnamenti e di consigli, oltre a una guida che permette al credente di comprendere come il riconoscimento del Dio unico abbia mutato il corso della storia morale e spirituale dell'Umanità, abbia inciso nell'animo dell'ebreo la fiducia, la sicurezza che l'Umanità intera avrebbe rigettato le falsità dell'idolatria e riconosciuto l'Uno, l'Unico: *"Ascolta Israele, il Signore è Dio nostro, il Signore è Uno!"*.

Ma una domanda sorge spontanea: perché ripetere il Nome tetragrammato? Non sarebbe stato sufficiente affermare: "Il Signore nostro Dio è Uno?". La spiegazione del Rashì (1040-1105), nella sua concisione, è molto significativa: "Ascolta Israele, il Signore che ora è riconosciuto come Dio soltanto da noi, sarà in futuro riconosciuto come l'Essere supremo da tutte le creature!". Ma sarà riconosciuto non solo come l'Essere supremo, bensì come l'Uno e l'Unico! Uno, perché non vi sono, né vi possono essere, altre divinità; Unico perché le sue qualità sono esclusive e nessun altro essere ha, né può avere, le qualità divine. E ancora, rilevano i nostri Maestri, sono soltanto sei, nel testo ebraico, le parole che traduciamo "Ascolta Israele...". Di queste sei parole ben tre esprimono le caratteristiche fondamentali dell'*Uno e Unico*.

Due volte, abbiamo visto, è citato il Tetragramma e una volta la parola “Elohim”. Fa notare lo Hirsch (1808-1888): la ripetizione del Tetragramma, attirando la nostra attenzione, ci richiama a riconoscere e a proclamare che tutto ciò che è contenuto nel mondo e nell'universo è sotto il dominio dell'Unico Dio. Inoltre, secondo la tradizione giudaica, il Tetragramma, qui reso con “Signore” o “Eterno”, indica la *Middath ha-rachamim*, la qualità divina della misericordia, mentre *Elohim* indica la *Middath ha-din*, la giustizia divina. Giustizia e misericordia, viene quindi messo in risalto fin dall'inizio della proclamazione di fede del giudaismo, costituiscono per il pensiero ebraico le due qualità precipue della Maestà divina!

Questo Essere Uno e Unico è Colui che detiene il potere della giustizia e della misericordia. Ed è molto significativo che la qualità della misericordia sia espressa due volte, mentre quella della giustizia soltanto una volta; in tal modo l'Eterno stesso mette in rilievo che la misericordia deve superare le esigenze della giustizia.

E' proprio questa misericordia che l'ebreo, testimone dell'Eterno sia per se stesso, sia per l'umanità, è chiamato a ricordare e a dimostrare, con la ‘ain con cui termina la parola *Shema*’ e la *dalet* di *echad* scritte in caratteri più grandi in modo da formare la parola, ‘ed, “testimonio”. Ma, fa notare lo Hirsch, possiamo aggiungere ancora qualcosa: non è sufficiente che l'ebreo sia “testimonio” soltanto per aver ascoltato!: la lettera ‘ain, la prima della parola ‘ed, “testimonio”, significa “occhio”.

L'occhio che vede, unito all'orecchio che ascolta, rendono il verso assai più denso di significato: tutte le nostre facoltà devono essere chiamate a testimoniare della “Unità e Unicità di Dio”, così come si è espresso Davide: “O Signore, tutte le mie membra proclamano: ‘O Eterno, chi è come te?’”(Sal 35,10). Il "fedele" diverrà così non un semplice testimonio, bensì un “testimonio oculare”. L'osservazione dello Hirsch si basa sul fatto che nessuna frase, nessuna parola, nessuna lettera, nel testo divino sono superflue; ognuna di esse vuole insegnarci qualcosa. [...]

La ripetizione del Nome tetragrammato nel primo versetto ha logicamente attirato l'attenzione di molti commentatori, e varie sono state le spiegazioni suggerite. Abbiamo già citato il Rashi, che interpreta tale ripetizione come un auspicio e una speranza: “Dio, che ora è soltanto il nostro Dio e non degli idolatri, sarà un giorno il Dio di tutti gli uomini”. Si tratta di una interpretazione basata sulle affermazioni di due profeti: “Poiché allora Io muterò in labbra pure le labbra dei popoli, affinché tutti invochino il Nome dell'Eterno, per servirlo di pari consentimento” (Sof 3,9), e “In quel giorno l'Eterno sarà unico e uno sarà il suo Nome” (Zc 14,9).

Se ogni parola ci mette in condizione di aggiungere qualche cosa di nuovo alla nostra conoscenza e di permetterci una migliore comprensione della parola divina, un'apparente irregolarità grammaticale, così come ogni altrettanto apparente imprecisione di linguaggio, sarà certamente fonte di nuovi insegnamenti. È stato notato, per esempio, che nel primo versetto dello *Shema*’ si usa il plurale: “L'Eterno è *nostro* Dio”, mentre nel resto del brano troviamo sempre il singolare: “e amerai..., e ripeterai ...”.

Questo anomalo passaggio dal plurale al singolare ha suggerito al Nachmanide (1194-1270) una istruttiva risposta: Dio ha compiuto per mezzo di Mosè opere grandiose e prodigi tali da rendere il nome del protoprofeta glorioso e indimenticabile; ma i miracoli e i prodigi erano stati compiuti per tutto il popolo e non unicamente per Mosè. Perciò, afferma il Nachmanide, se Mosè avesse



detto “Il Signore *vostro* Dio”, avrebbe escluso se stesso dalla collettività; ma se avesse detto “Il Signore *mio* Dio”, avrebbe escluso il popolo! Con le parole “Il Signore *nostro* Dio” ha voluto invece sottolineare che il Signore aveva operato i miracoli sia per lui, sia per il popolo perché sia l'uno, sia gli altri, erano chiamati a divenire i suoi fedeli servitori, coloro che avrebbero diffuso la Parola e la Legge.

E ne possiamo dedurre chiaramente la morale: quando rimaniamo colpiti dalle azioni prodigiose operate dall'Eterno, ricordiamoci di non pretendere di averne trovato la giusta, l'unica interpretazione; la nostra comprensione è troppo limitata! Oltre a quella che ci sembra la spiegazione immediata, non dobbiamo dimenticare che lo scopo delle azioni divine è molto al di là di quello che noi valutiamo a prima vista. Ecco perché i nostri Maestri si sono soffermati in particolare sulle parole “Ascolta Israele...”: per ampliare la comprensione della parola divina.

Ma, si chiede il Midrash, soltanto a Israele come popolo sono rivolte le parole divine? No, risponde lo stesso Midrash: per “Israele” si intende qui anche il patriarca Giacobbe che meritò per il proprio valore il titolo appunto di “Israele”, cioè: “Campione di Dio”! L'ebreo devoto perciò, secondo il Midrash, si rivolge al suo antico padre per confermargli, generazione dopo generazione, che ha mantenuto la sua fede totale nel Dio unico.

Abudarham (XIV sec.) aggiunge che, con questo appello, ogni ebreo si rivolge anche al suo fratello di fede, per ricordargli l'impegno e il compito; lo richiama quindi all'attività comune per raggiungere lo scopo divino; lo richiama al dovere della solidarietà e gli ricorda la responsabilità collettiva, che è una realtà innegabile che riguarda l'umanità intera, ma che è vitale per la sopravvivenza del popolo d'Israele, come è chiaramente affermato: *kol Israel 'arevim ze la-ze*, “Tutti i figli d'Israele sono responsabili l'uno dell'altro”.

Un'interpretazione chassidica della parola “Israele” ci sembra particolarmente mistica e coinvolgente. Dov Baer di Lubawitch, nel suo *Kunteros ha-Itpa 'aluth*, sostiene che con questo solenne appello ogni ebreo si rivolge a se stesso, si rivolge cioè alla propria anima, che è la parte migliore di sé; a quell’“Israele Campione di Dio” che è componente spirituale della sua essenza, come deve esserlo di ogni essere umano.

Lo Hirsch si sofferma ancora sulla parola *Echad*, “Uno”, che termina con la lettera *dalet* scritta, con un carattere più grande, per distinguerla in modo chiaro dalla lettera *resh* e osserva: le due lettere si rassomigliano, ma la *resh* ha l'angolo superiore arrotondato, mentre la *dalet* lo ha sporgente e spigoloso. E non senza ragione, sostiene, si è voluto attirare su queste due lettere l'attenzione di colui che prega; se infatti alla *dalet* della parola *echad*, “Uno”, sostituiamo la *resh*, leggiamo una parola di significato completamente diverso: non più *echad*, “Uno, Unico”, bensì *acher*, “altro”, che potrebbe essere inteso come “altra divinità”!

In pratica se sostituissimo la lettera *dalet* con la lettera *resh*, non pregheremmo l’“Unico”, ma l’“altro”, e contravverremmo al Comandamento che ci ordina di non prestar culto a qualsiasi “altra divinità”. La sostituzione della *dalet* con la *resh*, continua lo Hirsch, ci impartisce un altro valido insegnamento: se noi consideriamo la parola *acher*, come abbiamo visto, come termine per indicare “altri dèi”, con un chiaro riferimento al politeismo, viene messo in evidenza il fatto che l'ideologia politeistica, come la *resh* dall'angolo smussato, ha una morale smussata, facile da seguire, perché non impone doveri morali e richiede ben pochi sforzi o impegni. La *dalet* spigolosa, conclude lo Hirsch, è un severo

richiamo alla concezione ebraica, concezione ardua ed estremamente impegnativa, difficile da seguire perché impone una rigida disciplina morale. In altre parole, egli conclude, se tentiamo di ‘smussare’ il nostro comportamento rinunciando a quell’impegno spesso faticoso che ha per scopo l’attuazione di una società, di una umanità migliore, e che è simboleggiato appunto dall’angolosità della *dalet*, perdiamo la nostra caratteristica di popolo del Dio unico, e diveniamo seguaci di un ‘altro’ credo, indubbiamente più facile, ma totalmente vano.

Dopo la solenne dichiarazione dell’unità e dell’unicità di Dio, è scritto: “*E amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue possibilità*”.

Cosa dobbiamo intendere con amare Dio “con tutto il cuore e con tutta l’anima” e che cosa significa “con tutte le possibilità”? [...]

Il comando di amare Dio è possibile solo dopo l’affermazione solenne e ripetuta non soltanto dell’unità di Dio, ma anche della Sua misericordia e della Sua giustizia. Ed effettivamente, come abbiamo rilevato, la dichiarazione “*Ascolta Israele l’Eterno è Dio nostro, l’Eterno è Unico*”, ci ricorda sempre la ‘misericordia’ divina (menzionata, ripetiamo, due volte nel nome tetragrammato) oltre che la ‘giustizia’ divina (menzionata con la parola “Elohim”). Solo attraverso la convinzione della misericordia e della giustizia divina, può nascere la serenità ispirata dalla coscienza di aver seguito una precisa legge di comportamento che all’amore e alla giustizia di Dio si ispira, e può nascere il conforto, la sicurezza e l’amore verso Colui che non lascia spazio a sorprese e a casualità di giudizio, e che infonde in noi tranquillità di coscienza, serenità e, di conseguenza amore: amore per l’Eterno e amore per il prossimo. [...]

L’insegnamento della Torà è assolutamente innovativo, rivoluzionario: esso afferma che ‘amore’ e ‘timore’ per il Dio di verità, non sono in contrasto. E il ‘timore’, sia ben chiaro, non va confuso con la ‘paura’; va inteso come ‘rispetto reverenziale’ per Colui che riconosciamo immensamente al di sopra della nostra esistenza. Il timore di Dio inteso nel suo senso più comune di paura, si manifesta solo quando si è male operato contravvenendo alla Legge; quando invece agisce il concetto insito nel nome tetragrammato che indica l’attributo divino della misericordia, il termine è usato nel senso di rispetto reverenziale.

Ma quel che è importante e innovativo nei confronti dell’idolatria, è che Dio opera per la giustizia e, se è vero che infligge punizioni, che possono suscitare timore, il concetto di punizione è ben lontano da quello di vendetta così comunemente attribuito agli idoli. Il concetto di giustizia e punizione si riferiscono sempre e soltanto a un solo Essere, che è bontà e amore, e in cui la giustizia, dalla quale deriva una meritata punizione, è sempre temperata dalla misericordia.

È evidentemente dovere di ogni uomo, da Dio creato con il suo soffio divino e che da Dio ha ricevuto il dono dell’intelligenza, dedicarsi al Signore con tutto il suo essere, e l’amore per il Signore deve venir esercitato e concretizzato “*con tutto il cuore*”. Ma, si sono chiesti molti commentatori: “Come può l’amore, che non è sotto il controllo della nostra volontà, essere l’oggetto di un ordine così perentorio?”

Il Maimonide (1138-1204) tratta l’argomento sia nel suo *Sefer ha-mitzwot*, sia nelle *Hilkhoth Jesodè Torà* (122,2), e pone il precetto dell’amore di Dio in posizione preminente, immediatamente dopo il Decalogo. Egli sostiene, come razionalista, che anche l’amore per il Signore è il risultato di una riflessione

intellettuale; quindi rientra in ciò che è sotto il nostro controllo. “Dobbiamo soffermarci” egli afferma “a esaminare i Suoi precetti, le Sue parole, le Sue azioni; arriveremo così a conoscerLo e a comprenderLo. E questa conoscenza ci permetterà di raggiungere la gioia assoluta che costituisce quell’“amore per il Signore” comandoci dalla Torà; ed è questo il motivo per cui, nel testo, il precetto “*amerai il Signore tuo Dio*”, è seguito dall’ordine “e queste parole che Io ti comando oggi saranno sul tuo cuore”. Questo Dio glorioso e potente, ci comandò di amarLo e di temerLo, come è scritto (Dt 6,4): ‘*E amerai...*’; e pochi versetti più avanti: “*Il Signore tuo Dio temerai...*” (Dt 6,13).

Ma quale strada si deve seguire per giungere veramente ad ‘amare’ e a ‘temere’ il Signore? Risponde ancora il Maimonide: “Volgiamo un occhio vigile e attento al mondo che ci circonda e pensiamo a Dio: riflettiamo sulle Sue azioni, sulle Sue creature e sulle Sue creazioni così prodigiose e grandi. I nostri occhi e i nostri cuori allora saranno pieni di ammirazione per Lui; potremo così comprenderLo e riconoscere la Sua saggezza infinite. Di fronte alla grandezza delle Sue creazioni, ci renderemo conto di quanto insignificante è il nostro valore e la nostra importanza, e a Lui ci inchineremo. La conseguenza immediata sarà che noi Lo ameremo, Lo loderemo e Lo glorificheremo. E il nostro animo desidererà ardentemente di conoscere il Suo nome grande. È così infatti che il *Sifrè* interpreta quanto ha detto Davide: “La mia anima è assetata di Dio, dell’Iddio vivente” (Sal 42,3).

Nel precetto “*E tu amerai...*”, è implicito anche il dovere di diffondere presso tutti i popoli il concetto dell’amore di Dio. E il Maimonide, proprio per far penetrare nell’animo dell’uomo l’importanza di questo dovere, prende l’esempio dalla vita di tutti i giorni: “Come quando si ama e si ammira qualcuno con tutto il cuore, viene spontaneo narrare le sue lodi, diffondersi in esse e rivolgere anche ad altri il nostro appello ad amarlo, così pure tu mostrerai il vero amore per Lui chiamando o stolto e l’ignorante a conoscere quella verità che tu hai già acquisito. Seguirai così, rileva il *Sifrè*, la strada tracciata da Abramo che, al momento di ubbidire all’appello divino di recarsi nella Terra da Dio promessa a lui e alla sua discendenza, portò con sé “tutte le anime che aveva fatto in Haran” (Gen 12,5), tutti coloro, cioè, che attraverso le sue parole avevano imparato ad amare Dio” (*Sefer ha-mitzvot*).

Sembra quasi che il Maimonide abbia previsto le obiezioni che, in una società come quella attuale fondata in misura così preponderante sui valori materiali, avrebbero sollevato i sedicenti realisti, coloro che si proclamano atei, e che considerano inutile, se non addirittura assurda, la possibilità di diffondere la conoscenza di un Dio per loro inesistente!

Ebbene, replica il Maimonide, prendiamo l’esempio da Abramo che, pur vivendo in una società assolutamente priva di qualsiasi scintilla di conoscenza di Dio, era riuscito a far conoscere e a diffondere l’amore di Dio! Era questa la qualità superiore di Abramo nostro padre, che il Signore ha chiamato “amico mio” (Is 41,8), poiché lo ha servito solo per amore. Quando l’uomo ama il Signore del giusto amore, ne eseguirà tutti i precetti ‘solo per amore’.

Bachjà ibn Paquda (XI sec.) in *Chovot ha-levavot* (*Sha’ar ahavà* 10,1), affronta l’argomento da un punto di vista totalmente differente: “Che cos’è l’amore di Dio?” si chiede. “È l’aspirazione dell’anima verso il Creatore e la sua inclinazione a essere congiunta alla Sua eccelsa luce... Quando comprenderà la Sua grandezza essa si prostrerà e si inchinerà a Lui: non avrà altra preoccupazione che servirLo e non avrà altro pensiero che non sia il pensiero di Dio benedetto. Se Dio la beneficherà, ella Lo ringrazierà, se l’affliggerà, ella

soffrirà pazientemente e continuerà ad amarLo e ad avere Tu mi hai fatto soffrire la fame, mi hai lasciato senza vestito, mi hai fatto abitare nell'oscurità della notte... Se Tu mi brucerai col fuoco, continuerò ad amarTi e a gioire in Te!". Affermazione, questa, simile a quanto disse Giobbe: "Se Egli mi volesse uccidere spererei comunque in Lui" (Gb 13,15). A ciò alludeva anche il saggio Salomone quando disse: "Il mio amico è per me come un sacchetto di mirra che tengo sempre sul mio cuore" (Ct 1,13), frase che i nostri Maestri spiegano: per quanto Egli mi angusti e amareggi, continuerò ad amarLo. E questo è ancora quanto intende il protoprofeta Mosè con: "*Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze*" (trad. it. S.J. Sierra).

Quanto diversi da quella del Maimonide possono apparire a prima vista l'interpretazione e il sentimento di Bachjà ibn Paquda! Per quest'ultimo non è la visione delle meraviglie della natura, della perfezione dell'Universo, a condurre l'uomo ad amare Dio, creatore di ogni cosa, è al contrario la capacità di elevare se stessi al disopra della materialità della natura e di tutto ciò che ci circonda che ci deve far sentire partecipi dell'essenza divina, e rendere più intenso il nostro amore per Dio. Un amore che già si trova radicato nel nostro cuore, in quello spirito divino che è in noi e che è parte della divinità: dobbiamo soltanto evitare gli ostacoli che si trovano sulla sua strada e tutto ciò che può farlo deviare verso interessi estranei, per permettergli di essere illuminato, riempito dalla luce celeste.

Questi due approcci all'amore di Dio, apparentemente in contrasto, sono al contrario complementari. Il giudaismo fonda il suo credo, la sua dottrina, il suo insegnamento, sia sui principi razionali, sia su quelli spirituali: ambedue sono di origine divina anche se gli esseri umani sono portati poi a sviluppare in modo diverso le loro tendenze. La raccomandazione di "amare il Signore" non può quindi esaurirsi in un ragionamento intellettuale, ma abbraccia tutte le inclinazioni, tutte le aspirazioni dell'uomo. Riallacciandoci alle sofferenze di Giobbe, ne traiamo l'insegnamento che non ci si può limitare ad amare Dio soltanto quando ci elargisce il bene, ma lo si deve fare anche quando gli avvenimenti che paiono accanirsi contro di noi, ci indurrebbero a reazioni negative. Bisogna amarLo perché è nostro 'Padre', e perché il volere dell'Eterno è imperscrutabile e non sempre compreso dall'uomo, ma sempre rivolto al bene. E con questa affermazione non soltanto innovativa, ma addirittura rivoluzionaria, viene completamente capovolto il concetto del dio padrone e tiranno, per introdurre quello del Dio 'padre' di tutte le sue creature, Creatore di un mondo e di un universo non abbandonati al caso, ma da Lui seguiti con amorosa, paterna attenzione. Un Dio che merita il nostro amore per la Sua continua vicinanza e assistenza.

Secondo i nostri Maestri, in una interpretazione che può apparire paradossale, amare Dio "con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima, con tutte le possibilità" significa amarlo "sia con l'istinto buono sia con quello cattivo!". Osserva tra gli altri lo Hirsch: "Gli stimoli che ciò che è cattivo, spregevole, bassamente materiale e sensuale suscitano in noi, e dai quali deriva l'istinto cattivo, ci sono stati dati proprio dal medesimo Creatore, uno e unico, che ci ha dotato di quegli stimoli che ci spingono al bene, all'amore, alla giustizia, alla morale, dai quali deriva l'istinto buono. Se non esistessero cattivi istinti, o se essi causassero nella nostra natura un istintivo senso di rifiuto e di ripugnanza mentre, al contrario, fossimo fortemente, naturalmente attratti da tutto ciò che è buono e morale, ben poco merito avremmo nello scegliere il bene! E se il bene e il male non fossero legati e intrecciati così strettamente fra di loro da renderci spesso tanto difficile

distinguerli, cosicché solo con un attento studio e una profonda riflessione possiamo fare una giusta scelta e imporci sia un continuo autocontrollo, sia dolorose rinunce, certamente non commetteremo il male. “Ma neanche il bene!” . Ci limiteremo a seguire una via già tracciata e senza possibilità di deviazioni, che non ci porterebbe alcun merito in quanto nessuna azione potrebbe essere considerata una scelta compiuta dall’uomo in piena libertà morale.

Con l’eliminazione dell’istinto cattivo tutto il nostro comportamento morale sarebbe privo di valore. O, per essere più precisi, non esisterebbe un comportamento morale. Amare il Signore con l’istinto buono e con l’istinto cattivo significa quindi consacrare, dedicare tutti i nostri pensieri, tutte le nostre tendenze, tutte le nostre capacità e aspirazioni, allo scopo di adempiere alla volontà dell’Eterno. Ogni nostra azione, anche la più insignificante, deve esprimere la nostra dedizione, il nostro desiderio di servire l’Eterno, affinché, dominando tutti i nostri istinti con una precisa e decisa volontà, ci avviciniamo sempre più a Dio.

Con il comando “e amerai... con tutto il tuo cuore”, diamo un senso alla nostra vita dimostrando di essere pronti in ogni momento a combattere le nostre cattive inclinazioni e a rinunciare ai desideri, a volte profondamente intensi, per esaudire la volontà dell’Eterno.

Un ulteriore insegnamento di fondamentale importanza deduciamo dalle parole dello *Shema*: l’amore per Dio non può e non deve rimanere un concetto puramente astratto, né può esaurirsi con la sola preghiera: esso deve essere concretizzato e attuato con un’azione a cui partecipa tutta la nostra persona: il sentimento e l’azione, le nostre forze spirituali e quelle fisiche, i nostri beni materiali e il sacrificio di ciò che noi consideriamo il nostro benessere, tutto deve essere consacrato all’amore per l’Eterno.

“Amerai Dio con tutta la tua anima”, afferma il Talmud, significa amerai il tuo Dio “perfino se prende la tua anima” (*b. Berakhot* 54a). Perché la nostra anima è dono di Dio e, come ci è stato insegnato, “dobbiamo essere pronti a restituirla a chi ce l’ha donata in qualsiasi momento Egli ce la richieda” (*ivi*, 61b). Vi è qui un chiaro riferimento anche al sacrificio e al martirio “per la santificazione del nome del Signore” (*al qiddush ha-Shem*) e per la realizzazione dei suoi ideali di bontà e di giustizia. Per l’amore di Dio si può, si deve essere pronti a offrire anche il sacrificio supremo: la perdita della vita [...].

Il verso “Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue possibilità” ci pone di fronte a uno strano interrogativo: che cosa può essere per l’uomo più importante, più caro della propria vita? Ma, per quanto assurdo ciò possa sembrare, c’è chi considera il denaro, la ricchezza materiale, il possesso persino più importanti della propria vita. Ebbene, in questo caso è bene che essi sappiano che c’è qualcosa che supera di gran lunga il valore dell’averne: la fedeltà a Dio e l’amore per Lui. Con il comando “con tutte le tue possibilità”, afferma il Talmud (*ivi* 54a), lo *Shema* ci insegna che non dobbiamo limitarci ad amare Dio solo con lo spirito, ma anche materialmente: ciò significa con le nostre azioni e con i nostri averi; in altre parole anche con tutto ciò che possediamo materialmente, usando i nostri beni a favore di chi ne ha bisogno, o per scopi culturali e religiosi, o per la diffusione della fede.

*Elia Kopciowski*