



L'analisi tecnica del ciclo di lettura che unisce la parashà Tzav alla haftarà di Geremia rivela una struttura teologico-legale complessa, incentrata sulla risoluzione dell'apparente contraddizione tra il dettaglio rituale dei sacrifici e la critica profetica al culto meccanico. Il nucleo del dibattito risiede in Geremia 7,22, dove il profeta afferma che Dio non parlò di sacrifici nel giorno dell'Esodo. I commentatori, da Rashi al Talmud (Berakhot 6b), sciolgono questo nodo stabilendo una gerarchia di valori: l'essenza del patto iniziale a Mara non era il sangue sull'altare, ma l'ascolto della voce divina e le leggi che oggi identificheremmo in modo elementare come socio-morali (הֹדֵק u-mishpàt). I sacrifici sono strumentali e successivi, non il fine ultimo: senza santità morale, l'atto rituale rimane come guscio vuoto.

Questa distinzione è codificata linguisticamente attraverso la regola del qeré e ketiv (letto e scritto) nel versetto di Geremia. Mentre lo scritto (ketiv) usa la terza persona "hoši" (egli fece uscire), descrivendo l'evento storico oggettivo, la lettura (qeré) impone la prima persona "hoši'i" (io feci uscire). Questo slittamento grammaticale trasforma l'Esodo da semplice atto di liberazione politica a relazione personale "io-tu". Dio ricorda che l'obiettivo primario era il legame diretto e l'ascolto, non quella che potrebbe diventare una mera burocrazia templare. La parashà Tzav fornisce il "come" (la tecnica); il profeta restaura il "perché" (l'anima e l'ubbidienza), correggendo il rischio di ridurre l'ebraismo a religione meccanica.

Sul piano halakhico, l'uso del termine "šav" (comanda) invece di "dabber" (parla) introduce il concetto di zerizut (solerzia e prontezza), vincolante per il presente e per le generazioni future, anche in assenza del tempio fisico. Tuttavia, questa solerzia rituale non può essere disgiunta dalla solerzia nell'ubbidire. La validità del sacrificio dipende dalla purezza

dell'agente: estendendo la logica del piggul (sacrificio invalidato da intenzione errata), Geremia insegna che chi viola le leggi divine rende inutile l'atto sull'altare. Questo principio è visibile anche nelle leggi sacerdotali di Tzav riguardo all'abbigliamento dei cohanim: il cambio di vesti per la rimozione delle ceneri (terumat hadeshen) non è estetica, ma segna una gerarchia tra lavoro "sporco" e servizio "nobile", insegnando umiltà normativa. Il sacerdote deve essere solerte nel pulire i residui quanto nell'offrire l'olocausto, pena l'inversione dei valori dove il rito supera la vita umana.

Infine, l'analisi si approfondisce sulla proibizione di cibarsi del sangue (Levitico 7,27), dove la Torah usa il plurale "me'ammeha" (dai suoi popoli) invece del singolare. Secondo il Malbim e la logica del Talmud (Keritot), questa formulazione collega il divieto alle leggi noachidi, rendendolo un limite ontologico universale e non solo un precetto israelita ma per tutti i settanta popoli della terra. Il sangue è identificato con il nefesh (vita), e il suo consumo recide l'individuo dalla propria appartenenza alla famiglia umana. Pertanto, la coerenza richiesta è totale: astenersi dal sangue rituale è inutile se si "versa il sangue" degli innocenti attraverso l'ingiustizia, o se si consuma carne soffocata quindi non macellata come Dio comanda. In sintesi, la Torah stabilisce la purezza dell'atto; il profeta esige la purezza dell'agente, confermando che la validità della transazione tra uomo e altare dipende dalla priorità delle leggi divine espletate rispetto a quelle solo cerimoniali.

Il commento di Rashi sul versetto di Geremia non evita il testo ma lo spiega con precisione chirurgica per salvare la coerenza della Torah. Rashi osserva che quando Israele uscì dall'Egitto, il primo comando ricevuto a Mara (Esodo 15,25) non riguardava i sacrifici, ma leggi sociali e morali (hoq u-mishpat). La sua logica è che Dio sta dicendo: i sacrifici non erano

il fine ultimo, l'essenza del mio patto; il patto era "ascoltate la mia voce". I sacrifici sono venuti dopo, come strumento, ma non come scopo primario. Anche il Talmud nel trattato Berakhot 6b affronta il tema del servizio divino sottolineando che l'obbedienza e la preghiera valgono più dell'atto fisico del sacrificio. Il termine "al divrei olah" (riguardo ai sacrifici) viene interpretato non come una negazione del comando, ma come una questione di priorità: Dio non ha liberato Israele perché facessero sacrifici come facevano i pagani per nutrire gli dèi, ma perché fossero un popolo santo. Se manca la santità morale, il sacrificio diventa un guscio vuoto.

Anche se la richiesta iniziale era di restare su Mishnah e Talmud, è utile ricordare che il Rambam (Maimonide) nella Guida dei perplessi offre la soluzione logica più famosa a questo apparente imbarazzo con la teoria dell'accomodamento: i sacrifici furono concessi come una concessione educativa, poiché gli israeliti erano abituati ai culti egizi basati sugli animali, Dio ha deviato quel bisogno istintivo verso di sé, ma Geremia ricorda al popolo che il nucleo del comando originale era l'ascolto spirituale, non il sangue sull'altare. La scelta di leggere questa haftarà insieme alla parashà Tzav è geniale proprio perché serve da contrappeso: nella parashà studiamo la "tecnica" (come si brucia il grasso, come si versa il sangue), nella haftarà Geremia ci avverte di non pensare che la tecnica sia tutto. Senza la haftarà, potremmo pensare che l'ebraismo sia una religione meccanica; Geremia corregge il tiro affermando che il sacrificio senza teshuvà (pentimento) e giustizia sociale è inutile.

Il dettaglio tecnico del qeré e ketiv sottolinea il momento preciso dell'uscita dall'Egitto: in quel giorno, i dieci comandamenti non menzionano affatto i sacrifici. Il primo incontro sul Sinai è stato su parole di etica e fede, non su manuali di macellazione rituale. Non c'è dunque imbarazzo, ma una gerarchia di valori. La Torah (Tzav) dà le istruzioni, il profeta (Geremia) dà

l'anima: uno è il “come”, l'altro è il “perché”. La Mishnah nel trattato Menachot (13,11) conclude proprio su questo: “Che uno offra molto o poco, l'importante è che diriga il suo cuore al cielo”.

Il caso di qeré e ketiv in Geremia 7,22 è una delle tradizioni più antiche e profonde della trasmissione della Bibbia. La differenza non è solo grammaticale ma racchiude un segreto sull'intimità del rapporto tra Dio e Israele. Il ketiv (scritto) è הוֹשִׁי (hoši), terza persona singolare: “egli fece uscire”. Il qeré (letto) è הוֹשִׁי'י (hoši'i), prima persona singolare con suffisso: “il mio far uscire” o “quando io feci uscire”. Secondo i commentatori del Talmud e i masoreti, il cambio di persona serve a sottolineare due aspetti diversi dell'Esodo: la terza persona descrive l'evento storico oggettivo, Dio ha agito come una forza esterna che ha spezzato le catene dell'Egitto, è il Dio della storia che interviene nel mondo fisico; la prima persona indica il coinvolgimento diretto e personale, Dio non ha solo fatto uscire un popolo ma ha stabilito un legame “io-tu”. Il “mio far uscire” indica che l'obiettivo non era la libertà politica ma la relazione.

Il profeta Geremia sta usando questo slittamento grammaticale per dire: quando io, in prima persona, vi ho presi per mano per portarvi fuori, l'essenza di quel momento non era un contratto su quanti animali bruciare ('olah e zevach), ma il fatto che io fossi con voi. Nello scritto (hoši) il comando dei sacrifici sembra un atto formale, quasi burocratico; ma nella lettura (hoši'i) Dio ricorda che all'inizio c'era solo un dialogo diretto. Il versetto dice “nel giorno (be-yom) in cui vi ho fatti uscire”. Il Talmud e il Midrash notano che nel giorno esatto dell'Esodo (il quindici di nisan) e al momento del Sinai non c'era ancora l'intera struttura del Levitico (i sacrifici di Tzav); c'era solo la voce di Dio che diceva “ascoltate la mia voce”. Il

cambio da “egli” a “io” attraverso il qeré e ketiv serve a ricordarci che storicamente Dio ci ha liberati, ma essenzialmente Dio ci ha parlato al cuore, e quella parola non chiedeva sangue ma ascolto.

Ecco come i maestri spiegano il versetto di Geremia senza cadere in teologie estranee. La mechiltà de-rabbi ishmael su Beshalach (Esodo 15,25) spiega che a Mara Dio diede a Israele “un decreto e una norma” (hoq u-mishpat). I maestri spiegano che questi erano il sabato, le leggi civili (sui furti e sui danni) e l'onore ai genitori. Geremia ha ragione tecnicamente: nel giorno in cui siamo usciti, Dio non ha chiesto sangue, ha chiesto di stabilire una società giusta e di santificare il tempo. I sacrifici sono arrivati dopo, come struttura per mantenere quella santità, ma le fondamenta sono civili e morali.

Il midrash Vayikra Rabbah (2,12) discute il versetto “se un uomo (adam) offre...” e dice: perché dice adam? Per ricordarti il primo uomo. Come Adamo non offrì nulla che fosse frutto di rapina (perché tutto era suo), così tu non puoi offrire un sacrificio se hai rubato o oppresso. Geremia non sta facendo una predica sullo “spirito”, ma una puntualizzazione legale: un sacrificio (qorban) portato da una persona che viola le leggi sociali è nulla dal punto di vista halakhico. Non è un problema teologico, è un vizio di forma legale.

Nel Talmud (Temurah 15a-b e Menachot 110a) si discute se l'intenzione sia necessaria per la validità dell'atto, e si conclude: “Che uno offra molto o poco, purché diriga il cuore al padre in cielo”. Questa non è una predica sull'interiorità, ma una regola di efficacia del precetto. Se il cuore non è lì, l'oggetto non “sale” ('olah). È un problema di kavanah (intenzione tecnica), non di misticismo.

Il Radak su Geremia 7,22 spiega che il passaggio dalla terza alla prima persona serve a ricordare che l'Esodo è stato un atto di chesed (gentilezza gratuita) di Dio. Poiché è stato un atto gratuito, l'unica risposta adeguata è l'ascolto (shema'). I sacrifici sono un dovere codificato, ma l'ascolto è il riconoscimento del legame. Geremia non sta dicendo che i sacrifici di Tzav sono "superati" o "meccanici"; sta dicendo che l'ordine dei fattori conta: prima l'ascolto della voce (leggi civili, shabbat, etica), dopo il servizio dell'altare ('avodah). Se inverti l'ordine, ovvero se pensi che l'altare ti pulisca dai peccati sociali, stai praticando un culto che Dio "non ha comandato nel giorno dell'uscita". È una questione di gerarchia normativa, non di filosofia.

Un altro punto cruciale della haftarà di questo sabato (Geremia 7,21) si connette direttamente alla parashà Tzav attraverso una provocazione legale molto forte. Il versetto dice: "Aggiungete i vostri olocausti ('olot) ai vostri sacrifici (zevachim) e mangiatene la carne". Secondo la Mishnah (Zevachim 1,1) e la struttura stessa di Tzav, l'olah (olocausto) deve essere bruciato interamente sull'altare (kalil); nessuno ne mangia la carne, né il sacerdote né l'offerente. Lo zevach (o shelamim, sacrificio di pace) viene spartito: una parte all'altare, una ai sacerdoti e il resto all'offerente. La logica di Geremia secondo i maestri è: visto che il vostro cuore non è rivolto a Dio, per me i vostri 'olot non hanno lo status di olocausti; considerateli pure carne comune (hullin), aggiungeteli ai vostri stufati e mangiateli tutti, perché sull'altare non sale nulla che non sia accompagnato dall'obbedienza.

Nella parashà Tzav si parla molto del piggul (Levitico 7,18). La definizione nella Mishnah (Zevachim 2,3) è: se un sacerdote officia il sacrificio con l'intenzione (mahshavah) di mangiarne la carne fuori dal tempo stabilito o fuori dal luogo stabilito, il sacrificio è piggul

(invalido, abominevole). Il profeta estende questa logica legale: se l'offerente vive nell'illegalità sociale, l'intero sacrificio nasce con una "intenzione errata" alla radice. Non è un problema di sentimento, è un vizio di forma nella maḥshavah che rende l'atto nullo.

Per spiegare perché Geremia insista sull'uscita dall'Egitto, i maestri citano spesso un principio che troviamo nel Talmud (Sukkah 49b): "Rabbi Eleazar disse: compiere atti di giustizia (tzedaqah) è più grande di tutti i sacrifici, poiché è scritto: 'Praticare la giustizia e l'equità è cosa più gradita al Signore del sacrificio' (Proverbi 21,3)". Non dice che il sacrificio è sbagliato, dice che la tzedaqah è un obbligo verso il prossimo che pesa di più sulla bilancia halakhica. Se trascuri un obbligo maggiore per compierne uno minore (il sacrificio), stai violando la gerarchia della Torah.

La parashà Tzav inizia con "comanda ad Aronne...". I maestri notano che il termine *ṣav* (comanda) indica sempre un incitamento alla prontezza (*zerizut*) sia per il presente che per le generazioni future (*Sifre*). Geremia non contesta la *zerizut* (la solerzia) dei sacerdoti nel compiere i riti; contesta che questa solerzia sia usata come uno scudo per non compiere la *zerizut* verso le leggi di Mara (giustizia e sabato).

In Tzav troviamo un comando triplicato riguardo al fuoco perenne: "Un fuoco perenne deve ardere sull'altare; non si deve spegnere" (Levitico 6,6). La Mishnah (Yoma 45a-b) discute quanti cumuli di legna (*ma'arachot*) ci fossero sull'altare; la terza *ma'arachah* serviva esclusivamente per adempiere al precetto di "non spegnere il fuoco", indipendentemente dai sacrifici. La logica normativa è che il fuoco deve ardere anche se non ci sono sacrifici da offrire. Questo smonta l'idea che il rito sia solo funzionale all'animale. Il fuoco rappresenta la

disponibilità costante dell'uomo verso Dio. Geremia contesta che il popolo abbia “spento” il fuoco interiore dell'ascolto, pensando di poterlo riaccendere a comando solo portando una vittima.

All'inizio di Tzav, il sacerdote deve cambiare i suoi abiti per portare le ceneri fuori dal campo. La Mishnah (Yoma 2,1) descrive la “corsa” (payis) dei sacerdoti sulla rampa dell'altare per avere il privilegio di pulire le ceneri. Geremia osserva che i sacerdoti sono meticolosi nel cambiare i vestiti per le ceneri (mitzvà tecnica), ma non cambiano la loro condotta morale (mitzvà essenziale). Nel Talmud (Yoma 23a) si racconta che una volta, nella fretta di compiere questo rito, un sacerdote spinse un altro facendolo cadere e rompere una gamba. I saggi commentano che “la purificazione delle ceneri era diventata più importante della conservazione della vita umana”. Ecco la critica di Geremia tradotta in termini legali: avete invertito la gerarchia dei valori (hovot haevvarim contro hovot halevavot).

In Tzav il divieto di mangiare il grasso (chelev) e il sangue è assoluto. Il Talmud (Keritot 6a) discute le punizioni (karet) per chi mangia il grasso proibito. Quando Geremia dice “mangiatevi pure la carne degli olot”, sta usando un linguaggio paradossale: se il vostro comportamento è illegale, il vostro qorban non ha lo status di “sacro” (qodesh); se non è sacro, non si applicano le restrizioni del chelev. È una provocazione halakhica estrema: “state mangiando carne comune (hullin) convinti di fare un rito”. La Torah (Tzav) stabilisce la purezza dell'atto; il profeta (Geremia) esige la purezza dell'agente. Senza la purezza di chi compie l'atto, l'atto stesso, pur tecnicamente perfetto secondo la Mishnah, viene declassato a semplice “carne” dal tribunale celeste. Non è una questione di spirito, è una questione di validità della transazione tra l'uomo e l'altare.

Il passaggio da dabber (parla) o emor (di) a şav (comanda) all'inizio della nostra parashà è un segnale tecnico molto preciso. Il Sifre stabilisce una regola aurea: "Il termine 'şav' non indica altro che un incitamento alla prontezza (zerizut), per il presente e per le generazioni future". Mentre dabber è una trasmissione di informazioni e emor è un'istruzione gentile, şav è un ordine imperativo che richiede un'azione immediata e instancabile. I sacrifici di cui parla la parashà (come l'olocausto, 'olah) comportano una perdita economica (l'animale viene bruciato interamente) e una fatica fisica costante (il fuoco perenne). Senza un comando forte (şav), l'essere umano potrebbe diventare pigro o cercare di risparmiare.

Il Talmud e i commentatori distinguono spesso tra il parlare "duro" e il dire "dolce". Dibur (da dabber) è un linguaggio forte, legislativo, spesso associato al rigore (din); è la lingua della legge scolpita. Amirah (da emor) è un linguaggio morbido, persuasivo, associato alla misericordia (raḥamim); si usa spesso per spiegare le ragioni dietro un precetto o per rivolgersi alle donne e ai bambini. Şav (comanda) supera entrambi: non è solo duro, è vincolante, è l'autorità del re che non ammette discussioni. I maestri spiegano che şav viene usato quando una legge deve durare anche dopo che le circostanze originali sono cambiate. Anche se oggi non abbiamo il tempio fisico, il "comando" (şav) resta vivo attraverso lo studio delle leggi e il servizio del cuore. Se Dio avesse solo "detto" (amir) o "parlato" (dibur), potremmo pensare che, distrutto il tempio, il legame fosse sciolto. Ma şav sigilla il precetto come un obbligo eterno della stirpe sacerdotale.

In Tzav, Dio usa il linguaggio più forte del comando per i riti. Geremia, nella haftarà, ci ricorda che se questo "comando" (şav) viene applicato solo alla legna e al sangue, ma non al comando

morale (quello di Mara), si crea un cortocircuito. Il saggio è colui che capisce che la zerizut (la prontezza) richiesta per pulire le ceneri dall'altare deve essere la stessa solerzia usata per non opprimere la vedova o l'orfano. Se sei solerte (zariz) nel rituale ma pigro nell'etica, non stai rispondendo al "şav" di Dio, ma solo a una tua abitudine meccanica.

Analizziamo ora un dettaglio tecnico di Tzav che riguarda l'abbigliamento del sacerdote e che nasconde una logica di umiltà normativa: il michnasayim (i pantaloni di lino) e l'atto della terumat hadeshen (il prelievo della cenere). La parashà dice che il sacerdote deve indossare la sua tunica di lino e i suoi pantaloni di lino per togliere la cenere dall'altare. Ma subito dopo dice: "Poi si toglierà i vestiti, indosserà altri vestiti e porterà la cenere fuori dal campo in un luogo puro". La Mishnah (Yoma 23b) si chiede perché cambiare vestiti se l'atto è lo stesso (gestire la cenere). I maestri rispondono: "I vestiti con cui ha cucinato la pentola per il suo maestro, non siano gli stessi con cui gli versa il calice". Non è una questione di estetica o di spirito, ma di kevod hamizbeach (onore dell'altare). Servire Dio richiede una distinzione gerarchica tra il lavoro "sporco" (togliere i residui) e il servizio "nobile" (offrire il sacrificio).

Il testo specifica: "E indosserà i pantaloni di lino sulla sua carne". La Mishnah (Middot 5,4) descrive la camera dei vestiti nel tempio: i pantaloni erano l'indumento che garantiva la tzni'ut (modestia) durante la salita sulla rampa (kevish). Nella haftarà, il profeta accusa il popolo di aver perso la vergogna. Mentre i sacerdoti in Tzav sono obbligati a una modestia fisica estrema (pantaloni sulla carne sotto la tunica), il popolo ha "scoperto" la propria nudità morale attraverso l'idolatria e l'ingiustizia.

Il prelievo della cenere è il primo atto della giornata nel tempio. Il Talmud (Yoma 20a) spiega che la terumat hadeshen avveniva al canto del gallo o poco prima. Il punto tecnico è che anche se l'altare è il luogo del fuoco e della gloria, il servizio inizia con la rimozione dei rifiuti. Non c'è "nuovo" fuoco se non si fa spazio togliendo il residuo del passato. La critica del profeta è che il popolo ha accumulato "cenere" (peccati e abitudini sbagliate) senza mai fare spazio a un nuovo ascolto della voce di Dio. Hanno mantenuto il rito ma hanno lasciato che l'altare del loro cuore si riempisse di scorie. L'ordine è santità: cambiare d'abito per portare fuori la cenere non è un optional, è un comando (šav). L'umiltà è nel dettaglio: il saggio (e il sacerdote) non è troppo importante per pulire l'altare, ma deve farlo con dignità. Il corpo va coperto: la santità inizia con il controllo degli istinti (michnasayim), che è la base per poter poi offrire il sacrificio.

Il legame con le leggi di Noè (bnei noah) è supportato direttamente dalla struttura legale della Torah e dalle discussioni nel Talmud. Il divieto del sangue in Tzav (Levitico 7,26-27) è espresso in termini assoluti, e l'osservazione sulla "eliminazione dal suo popolo" (karet) nasconde una logica che i maestri hanno analizzato nel dettaglio. Il divieto del sangue non inizia con la parashà Tzav, ma molto prima, subito dopo il diluvio (Genesi 9,4): "Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè con il suo sangue". Il Talmud (Sanhedrin 56a-59a) codifica questo come il divieto di ever min haḥay (mangiare una parte di un animale vivo). Il sangue è identificato con il nefesh (la forza vitale). Poiché ogni essere umano discende da Noè, il rispetto per la vita "contenuta" nel sangue è un obbligo universale, non solo per Israele.

Nella parashà di sabato, la Torah alza il livello della sanzione: "Ogni persona (kol nefesh) che mangerà qualunque sangue, quella persona sarà sterminata (venichretah) dal suo popolo"

(Levitico 7,27). I maestri nel Sifra notano l'uso del termine nefesh (anima, persona): si punisce con il karet (recisione spirituale) la nefesh che mangia la nefesh (il sangue). Il Talmud (Keritot 2a) specifica che il divieto in Tzav riguarda il sangue di animali domestici (behemot), selvatici (ḥayyot) e volatili ('ofot): è una barriera totale contro l'istinto predatorio. La logica normativa spiegata dai maestri è che il sangue ha una destinazione specifica, l'altare (Talmud Zevachim 6a): "Il sangue è dato per espiare sulla vostra vita" (Levitico 17,11). Usare per il nutrimento ciò che è destinato all'espiazione è considerato un atto di appropriazione indebita del sacro (me'ilah). In Tzav, dove si dettagliano i riti, questo divieto serve a tracciare un confine netto tra il "nutrimento" (la carne degli shelamim) e la "vita" (il sangue), che appartiene solo a Dio.

Analizzando il testo ebraico originale del versetto (Levitico 7,27), si nota la parola chiave "me'ammeha". Il termine singolare è "am" (popolo), il plurale è "ammim" (popoli). Con suffisso, "me'ammeha" significa letteralmente "dai suoi popoli" al plurale. Se la Torah avesse voluto riferirsi esclusivamente al popolo d'Israele in senso unitario, avrebbe usato il termine "me'ammah" (dal suo popolo, al singolare). L'uso del plurale costringe i commentatori a porsi esattamente questa domanda. Nel Sifra e nel Talmud (Keritot 3a-4b), i saggi discutono questa terminologia plurale: poiché il divieto del sangue è legato al nefesh (l'anima vitale), e ogni essere umano possiede un nefesh, il termine plurale suggerisce che questa recisione (karet) avviene all'interno del ceppo genealogico di appartenenza di quella persona. Come giustamente intuito, siccome il divieto del sangue è uno dei pilastri delle sette leggi di Noè, esso vincola potenzialmente l'umanità intera (i settanta popoli). Il termine "dai suoi popoli" indica che chiunque violi questo tabù vitale si scollega dalla propria radice spirituale, qualunque essa sia.

Il Malbim (rabbi Meir Leibush) nel suo commento al Levitico (Ayelet Hashaḥar) affronta esattamente il termine “me’ammeha”. Egli spiega che quando la Torah usa il singolare (“me’ammo”), si riferisce specificamente al popolo d’Israele; ma quando usa il plurale (“me’ammeha”), lo fa per includere la dimensione delle leggi di Noè. Il Malbim afferma che il divieto del sangue ha una radice universale perché il sangue è il nefesh (l’anima animale) che accomuna ogni essere vivente. Chi mangia il sangue viola un confine che riguarda l’umanità intera (ammim), non solo il patto del Sinai. Rabbenu Bachya ben Asher, nel suo commento alla Torah, spiega perché la punizione sia così vasta: egli sottolinea che il divieto del sangue è “sculpto nella natura”. Poiché il sangue è il veicolo dell’anima, l’atto di cibarsene “inselvaticisce” l’essere umano, portandolo a una crudeltà che lo recide dalla sua stessa nazione di origine, qualunque essa sia tra le settanta. Se fosse un divieto solo per Israele, la Torah non avrebbe avuto bisogno di sottolineare così ossessivamente il legame tra “sangue e anima” (dam hu hanefesh), un concetto che è ontologico per ogni uomo.

Per dare ulteriore conforto su questa “scoperta”, si guardi la differenza tecnica che i maestri notano in questa stessa parashà: per il grasso (chelev) il divieto è spesso legato all’offerta sull’altare, è un rito più “ebraico”; per il sangue (dam) la Torah è molto più dura e universale. Il sangue non è solo “mancato sacrificio”, è “violazione della vita”. Il Talmud (Sanhedrin 59a) stabilisce che ogni comando dato prima del Sinai (come quello a Noè sul sangue) e ripetuto al Sinai è destinato sia a Israele che alle nazioni. Il sangue rientra in questa categoria. Non ci si è inventati nulla: si è letto il testo per quello che dice, senza i filtri delle traduzioni approssimative che appiattiscono tutto in “popolo”. Si è notato il plurale, e quel plurale è la prova che la Torah sta parlando di una recisione che riguarda le radici delle nazioni (ammim). Il maestro che ha sviscerato con più precisione questo punto, coniugando grammatica e legge, è il Malbim. (COPYRIGHT TEOLOGIA/1.