



Nel cuore della sugyà di Sanhedrin<sup>1</sup> (טז-יז) si manifesta una tensione sottile e abissale tra il דיבור e il מעשה, tra ciò che è pronunciato e ciò che è effettivamente compiuto, e da questa frizione si sprigiona il nucleo concettuale che attraversa tutto il pensiero halakhico quando esso interroga la verità del comando e la realtà del suo adempimento. Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish, nel loro celebre dibattito sulla התרעת ספק, non si limitano a definire la validità giuridica di un'avvertenza incerta, ma scavano nell'ontologia stessa dell'azione, nel confine tra potenzialità e atto, tra promessa e realizzazione.

Quando Rabbi Yoḥanan sostiene che התרעת ספק שמה התראה, egli afferma, in ultima analisi, che la dimensione intenzionale del precetto, purché inscritta nel dominio della possibilità, possiede già una forma di efficacia normativa: il dire, se ancorato al poter-fare, è già una forma embrionale del fare. Reish Lakish, opponendosi, proclama invece che התרעת ספק לא שמה התראה, che cioè la parola priva di certezza fattuale rimane sospesa, sterile, incapace di produrre responsabilità giuridica; solo quando il מעשה si concretizza, l'intero sistema della mitzvah si chiude e trova compimento. In questa differenza si riflette la doppia respirazione della halakhà: da un lato la tensione verso la possibilità, dall'altro l'esigenza dell'attualità, come se la volontà divina esigesse non un pensiero ma una concretizzazione tangibile, un'incarnazione dell'obbedienza.

Nel cuore della dialettica tra Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish sulla hatra'at safek risiede la questione ontologica di quando una potenzialità normativa si tramuti in realtà giuridica vincolante. La loro disputa, apparentemente procedurale, delimita i confini stessi dell'ethos halakhico. Rabbi Yoḥanan, affermando che un avvertimento incerto costituisce comunque un avvertimento valido, eleva la dimensione intenzionale e potenziale a statuto normativo. Per lui, il dibbùr (la parola) che delinea una possibilità di trasgressione, pur nella sua imprecisione fattuale, possiede già un'efficacia performativa; è un atto linguistico che, ancorandosi al poter-fare dell'uomo, crea già una responsabilità nell'orizzonte della legge. Il dire, in questa visione, non è preliminare al fare, ma ne è una forma germinale, un atto giuridico in sé che investe colui che ascolta della piena consapevolezza della posta in gioco.

<sup>1</sup> "Sugyà di Sanhedrin (טז-יז)" si riferisce a un blocco di discussione omogeneo nel Talmud Babilonese, nel Trattato Sanhedrin, che copre i fogli 16b e 17a. In ebraico, סוגיא (sugyà) significa "sessione" o "unità argomentativa". Non è un versetto biblico, ma il frutto del lavoro dei Chakhamim (Saggi) per secoli. Ecco cosa contiene e perché è rilevante, anche per un Notzri (cristiano) studioso.

Reish Lakish, al contrario, incarna il principio dell'attualizzazione necessaria. Per lui, la parola incerta non genera alcuna hatra'ah valida, perché rimane sospesa in un limbo di ambiguità fino a quando non si scontra con la concretezza del ma'aseh (l'azione compiuta). Solo il verificarsi fattuale, puntuale e inequivocabile dell'atto trasgressivo retroattivamente qualifica, o, in questo caso, annulla, il precedente atto di parola. La sua posizione sottolinea che l'Halakhah, pur abitando il regno dell'intenzione, non si appaga della pura potenzialità; esige l'incarnazione, la realizzazione tangibile nel mondo materiale, perché è lì che il comando divino trova il suo compimento e, parallelamente, la trasgressione la sua consumazione.

Questa tensione tra potenzialità linguistica e attualizzazione fattuale non è un tecnicismo, ma il respiro stesso della legge, che si manifesta in tutta la sua profondità nella parabola dei due figli. Il primo figlio, che pronuncia un ossequioso "sì, signore" ma non agisce, è l'incarnazione perfetta del dibbùr senza ma'aseh. Halakhicamente, la sua è una promessa non vincolante, un lav she-ein bo ma'aseh (un divieto privo di atto) che, pur non attirando punizione corporale, rappresenta un bitul mitzvah, un annullamento della possibilità di adempiere attraverso la sterile formalità verbale. La sua risposta, pur corretta nella forma, resta nel dominio del safek (dubbio) perché mai tradotta in certezza fattuale.

Il secondo figlio, che rifiuta verbalmente ma poi agisce, compie il percorso inverso e rivelatore: trasforma il safek della negazione iniziale nel vaday (certezza) dell'azione compiuta. Il suo "no" non è un annullamento definitivo della mitzvah, ma una sospensione che lascia intatta la possibilità. Il suo agire successivo, quindi, non è un mero correggere un errore, ma una teshuvah ma'asit (un ritorno concreto), una trasfigurazione della negazione in adempimento che realizza pienamente la volontà paterna. In lui, la logica di Reish Lakish trova la sua controparte positiva: è l'atto, non la parola iniziale, che chiude il circuito normativo e realizza il comando. In questo senso, la parabola non è solo un insegnamento morale, ma una derashà vivente sulla struttura dell'adempimento: la vera obbedienza halakhica non risiede nell'adesione verbale, per quanto precisa, ma nella conversione della potenzialità, anche quella nata da un rifiuto, in atto concreto e irrevocabile. La vigna, infatti, viene lavorata solo da chi vi entra fisicamente, non da chi ne parla solo alla porta.

La parabola dei due figli, che in altra tradizione si presenta come mashal di chi dice e non fa e di chi rifiuta ma poi compie, può essere letta in linguaggio halachico non come racconto morale, ma come una drashà profonda sullo statuto del kiyum ha-mitzvah. Il primo figlio, che dice כן אדוני e poi non va, rappresenta l'ipotesi di colui che resta nel dominio del dibbùr: ha formulato l'accettazione verbale, ma non ha fatto seguire un ma'aseh. Halakhicamente, il suo comportamento è un לאו שאין בו מעשה: un'astensione dall'atto, dunque una trasgressione priva di corporeità, che non può generare

מלקות ma che nondimeno testimonia un bitul mitzvah, un annullamento della possibilità di adempiere. Il secondo figlio, invece, che dice לא רוצה ma poi si volge e agisce, incarna la struttura del kiymo velo bitlo: egli ha inizialmente negato, ma non ha cancellato la possibilità della mitzvah; il suo rifiuto non è un bitul definitivo, bensì una sospensione che si trasforma in adempimento quando l'azione si realizza. È in lui che si manifesta la vera teshuvah, quella che i ḥakhamim chiamano תשובה מאהבה, la conversione che non cancella l'errore ma lo trasfigura in zekhùt, in merito, secondo la parola di Berakhot לעמוד יכולים יגורים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד ל"ד ב': במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד.

Questa corrispondenza non è casuale: essa indica che la struttura del mashal coincide con la logica della halakhà. Il primo figlio, verbalmente ossequioso ma inoperante, vive in uno stato di התרעה ספק: ha dichiarato l'intenzione, ma fino al compimento resta nel dominio del safek, e dunque la sua promessa non genera obbligo reale. Il secondo, invece, attraversa il processo inverso: dalla negazione verbale passa alla certezza dell'atto, e quindi trasforma il safek in vaday, l'indeterminato in compiuto. Rabbi Yoḥanan avrebbe potuto dire che la sua prima risposta è solo דיבור בעלמא, ma il suo andare nella vigna costituisce מעשה גמור, kiyum effettivo della mitzvah paterna. E se la mitzvah è la vigna stessa, ossia il campo in cui la volontà del padre si fa azione, allora la vera obbedienza non appartiene a chi dice, ma a chi fa.

Qui la halakhà e l'haggadah si incontrano non come due mondi opposti ma come due linguaggi di una stessa logica. La halakhà chiede: quando un precetto è effettivamente annullato (*bitul mitzvah*)? quando un divieto è realmente trasgredito? La risposta della sugyah è rigorosa: finché il ma'aseh non si realizza, il divieto non si compie, e finché l'atto non è stato compiuto, la mitzvah non è adempiuta. L'aggadah, nella forma del mashal, traduce questa identica dinamica nella lingua delle coscienze e dei cuori: il dire “andrò” è come un lav she-ein bo ma'aseh, una dichiarazione senza corpo, mentre il dire “non andrò” seguito dall'azione è una teshuvah, una redenzione del ritardo, una trasmutazione del verbo in fatto.

In Osea (ב'ז:) la zonah dice: “אֶלְכָה אַחֲרַי מֵאֲהָבַי ... וְאֶמְרָה אֵלַי וְאֶשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אֲזַי מֵעַתָּה” – “andrò dietro ai miei amanti, ma poi dirà: tornerò al mio primo marito, perché stavo meglio allora che ora”. I ḥakhamim, nel leggere questa teshuvah della zonah, vedono non un peccato carnale ma il simbolo del ritorno della mitzvah abbandonata: chi si separa dal precetto e poi vi ritorna compie un kiymo velo bitlo. Così la zonah di Osea e il secondo figlio del mashal coincidono: entrambi hanno detto “no”, ma non hanno annullato la possibilità del “sì”; entrambi sono tornati, e nel ritorno hanno compiuto il ma'aseh shel mitzvah che li redime.

Quando Reish Lakish, nella sua biografia interiore, passa da ליסטות alla Torah, egli stesso diventa il paradigma vivente di questo movimento. In Bava Metzia פ"ד ע"א, **Rabbi Yoḥanan** gli dice: “חילך לאורייתא”, “la tua forza sia per la Torah”. Reish Lakish è dunque il figlio che aveva detto no e poi ha fatto; Rabbi Yoḥanan, il padre che vede la trasformazione dell’intenzione in atto. Nella dialettica della loro amicizia e della loro disputa si iscrive la stessa tensione della sugyà: l’atto che redime la parola, la mitzvah che si realizza dopo la negazione.

In questo modo la parabola dei due figli, letta halakhicamente, non si situa fuori dalla tradizione, ma ne rivela la struttura più profonda: l’adempimento reale, kiyum shel ma’aseh, è ciò che determina la verità della volontà divina. Chi dice e non fa resta nel limbo del safek, chi fa dopo aver detto no trasforma il safek in vaday. La halakhà diventa così una grammatica dell’azione, una logica che misura l’obbedienza non sull’intenzione dichiarata ma sulla realtà effettiva del comportamento.

Nel continuum della riflessione halakhica, ciò che emerge da questa dialettica fra Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish non è una semplice disputa giuridica, ma una topologia della responsabilità spirituale. L’uomo, nel linguaggio dei ḥakhamim, si trova costantemente sospeso fra dibbur e ma’aseh, fra la dimensione verbale dell’intenzione e quella tangibile dell’azione, e tutta la halakhà si pone come sistema che misura il passaggio dall’una all’altra. Quando la Torah proclama “נעשה ונשמע”, il popolo risponde prima con l’azione e poi con l’ascolto, invertendo la sequenza naturale: è come se affermasse che il vero ascolto non precede ma segue il fare, che solo nell’atto si rivela la verità del comando. In questo senso, l’intera sugyà di Sanhedrin viene a essere la lente attraverso cui si può comprendere il mashal dei due figli: non come parabola etica ma come trattato sul kiyum ha-mitzvah, sull’ontologia del precetto.

Il primo figlio, che dice sì e non va, rappresenta ciò che nella halakhà è chiamato ביטול מצוה בדיבור: un annullamento implicito del comando attraverso la mera dichiarazione, una forma di ipocrisia giuridica dove il linguaggio promette ma non realizza. Rabbi Yoḥanan direbbe che questo figlio ha ricevuto una התראה שבספק: la sua stessa parola è un’avvertenza priva di concretezza, perché nulla nel suo dire garantisce il compimento. La mitzvah resta sospesa, come un נדר שלא נתקיים. Il secondo figlio, invece, che dice no ma poi compie, incarna la categoria del בעל תשובה, colui che non ha bitlo la mitzvah, ma che, pur avendola differita, la adempie retroattivamente. Qui la trasgressione iniziale si converte in merito, come insegna il passo di Yoma זדונות נעשות לו כזכויות לו, le colpe intenzionali diventano meriti.

In tale dinamica si comprende anche la figura della זונה nei midrashim: ella non è soltanto la donna peccatrice, ma il simbolo di Israele che si è separato dalla mitzvah e poi è tornato. Quando Osea

profetizza “וְאָמְרָה אֶלְכָּה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישֵׁי הָרְאשׁוֹן”, egli descrive il movimento del kiyomo velo bitlo, la trasformazione della lontananza in ritorno. La זונה, in questo linguaggio, è colui che ha detto “לא”, ma che, risvegliato dall’amore, ritorna al suo “כן”. È per questo che i ḥakhamim dicono (TB Berakhot ב' ל"ד): במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד: (ל"ד ב' ha attraversato la zonah dell'assenza e ha reso la mitzvah più profonda proprio nel ritardo del suo compimento.

In questa prospettiva, la distinzione tra התרעת ודאי e התרעת ספק assume un valore quasi mistico. La התרעה שבספק è la parola che non ha ancora generato il suo mondo, è il comando sospeso, non ancora vestito d'azione. La התרעה של ודאי, invece, è la parola che si è fatta carne halakhica, che ha trovato nel ma'aseh la sua conferma ontologica. Il figlio che dice sì e non fa è l'uomo che vive nella prima dimensione; il figlio che dice no e poi fa è colui che attraversa il deserto dell'incertezza per giungere alla certezza dell'atto. È lo stesso movimento che la halakhà riconosce nell'atto del korban: non basta il pensiero dell'offerta, occorre lo shehitah, occorre il sangue sul mizbeah, perché solo nel concreto si compie la qedushà.

Reish Lakish stesso, che proveniva da un mondo di trasgressione, divenne il simbolo di questa trasfigurazione. Quando Rabbi Yoḥanan gli disse “היילך לאורייתא”, lo consacrò non per la sua purezza ma per la sua forza redenta. Il suo passato non fu cancellato, ma trasformato in merito, come la זונה di Osea, come il secondo figlio del mashal. Così, nella dialettica fra i due maestri, si rivela un principio: la Torah non disdegna chi è caduto, purché trasformi il suo cadere in kiyum, purché faccia del ritardo una via di ritorno. Il dibbùr senza ma'aseh è come la התרעת ספק, una promessa che resta sospesa nell'aria; il ma'aseh che segue la negazione è come il korban che giunge alla sua consumazione, e in quel punto l'errore diventa mitzvah.

La halakhà, dunque, non è un codice freddo ma una fisiologia dell'anima: misura il modo in cui il volere umano si innesta nel volere divino, fino a farne un solo respiro. L'uomo che parla e non fa è un'interruzione del respiro; l'uomo che nega ma poi agisce è un respiro che ritorna a sé stesso. In lui la mitzvah non è bitùl ma kiyum ritardato, un atto che, pur germinando nel rifiuto, sboccia nel compimento. È per questo che i ḥakhamim, quando parlano di תשובה מאהבה, intendono una forza che non solo cancella la colpa, ma la trasfigura, facendo della trasgressione stessa un elemento di elevazione.

Così, il mashal dei due figli, letto nella lingua della halakhà, diventa un trattato sul destino dell'azione e della parola. L'obbedienza vera non è nel dire ma nel fare, e tuttavia il dire resta il seme necessario: senza dibbùr non c'è mitzvah, ma senza ma'aseh il dibbùr è sterile. La halakhà

cammina su questo filo, come tra due mondi: uno di intenzioni e uno di fatti. Il primo figlio è il mondo dell'halakhà in potenza, il secondo è il mondo dell'halakhà in atto. Ed è per questo che la Torah sceglie sempre il secondo, poiché solo nel *kiyum* l'uomo diventa partner del Creatore, שותף למעשה בראשית, colui che rinnova l'opera della creazione non con le parole ma con le opere.

Nell'orizzonte più profondo di questa meditazione, si svela come l'intera struttura della halakhà sia fondata sull'oscillazione fra potenzialità e attualizzazione, come se ogni precetto vivesse in uno stato di sospensione fino al momento in cui la volontà si fa gesto, e il gesto si compie nel mondo. Quando Rabbi Yoḥanan afferma che una trasgressione "senza azione" non genera la pena, egli non parla soltanto di diritto, ma di ontologia del reale: ciò che non si incarna, ciò che resta nel dominio della pura intenzione o della parola, non acquisisce esistenza halakhica. La Torah non conosce moralismi astratti: essa misura la verità del cuore attraverso la consistenza dell'atto. Persino la fede, nel suo linguaggio, non è un sentimento ma un'azione; come disse il midrash su Avraham, "נאמר לו - לך לך - וילך", la fede si manifesta nel cammino, non nel pensiero.

In questa prospettiva, la parabola dei due figli assume il valore di un *sugyà* aggadico che illumina i principi halakhici più segreti. Il figlio che dice "sì" ma non va, è come un *lav she-ein bo ma'aseh*, un divieto privo d'atto, sterile, incapace di generare conseguenze; la sua parola è pura esteriorità, una *dibbùr* senza *kiyum*. Il figlio che dice "no" ma poi agisce, invece, è l'immagine di chi attraversa la distanza della colpa per approdare alla verità dell'obbedienza. Il suo "no" iniziale non è *bitùl*, non è annullamento, ma *hakhra'ah be-safek* - una sospensione del volere che, proprio perché reale, può essere redenta. Egli compie un *ma'aseh shel teshuvah*, nel quale l'azione finale redime la parola originaria e la trasforma in compimento.

Qui si inserisce il nesso con il concetto di *zonàh*, nella sua accezione chassidica e midrashica. La *zonàh* è l'immagine di Israele che si allontana dal *brit* e poi ritorna; ma in quel ritorno si rivela la profondità della *teshuvah*. Quando il profeta Osea mette sulle labbra della donna le parole "אֲשׁוּבָה אֵלַי", egli non descrive un atto morale, ma un processo ontologico: l'essere che torna a coincidere con la propria origine, il desiderio che riconosce la sua verità. Così la *zonàh*, nel linguaggio dei ḥakhamim, è colui che ha sperimentato il *bitul* apparente ma che, proprio in virtù di quella caduta, giunge a un *kiyum* più alto, un *kiyum me'ahavah*. Non è la purezza a fondare la santità, ma la redenzione dell'impurità.

Questo spiega perché nella tradizione rabbinica si dice che *ba'alei teshuvah* stanno in un luogo dove i *tzaddikim gemurim* non possono stare. Il *tzaddik gamùr* vive nell'immediatezza del precetto, ma il *ba'al teshuvah* attraversa la frattura tra il dire e il fare, la colma, e nel farlo svela la struttura

nascosta della mitzvah: ogni comando è una chiamata a uscire dal *safek* verso il *vadai*, dalla promessa sospesa verso l'azione compiuta. È la stessa dialettica che Reish Lakish incarnò nella propria carne: egli, che era *gibbòr chet*, uomo di trasgressione, divenne *gibbor Torah*. Quando Rabbi Yoḥanan lo accolse dicendogli “תורתך החזירתיך”, non fu un atto di perdono, ma di riconoscimento: la forza della teshuvah era divenuta Torah stessa.

In questa lettura, la *zonàh* e il *ben ha-sheni* coincidono: entrambi negano, entrambi rifiutano, ma poi compiono; entrambi incarnano il principio per cui l'azione è superiore alla dichiarazione. È questo che Gesù, nel linguaggio dei maestri, direbbe: non è il dire “כן” che salva, ma il fare “כן”. La *halakhà* lo direbbe con altre parole: *dibbùr belo ma'aseh lav klum hu*. E tuttavia la parola non è vana, poiché senza di essa non vi sarebbe possibilità di ritorno. Il “no” del figlio è necessario perché la teshuvah abbia spazio; la negazione crea il luogo del desiderio redento.

Allora la *zonàh*, nel pensiero dei ḥakhamim, non è segno di impurità, ma di trasformazione. Essa è *kelipah shenitrape'ah*, una scorza guarita, il guscio che ha lasciato passare la luce. La sua teshuvah è un *kiyum velo bitul*, un adempimento che redime l'annullamento. È per questo che nei testi più sottili del midrash, come nel *Sifra Kedoshim*, si dice: “לא נאמר נעשה ונשמע אלא אם כן נעשה באמת”. Il fare è ciò che restituisce verità al dire, e la *zonàh* diventa simbolo di chi ha imparato a fare dopo aver negato. In questo senso, la parabola dei due figli non è altro che la drammatizzazione di una *sugyà halakhica*: l'una narra ciò che l'altra analizza, l'una mostra ciò che l'altra definisce con rigore giuridico.

Se dunque la *halakhà* misura la verità attraverso il *ma'aseh*, e l'aggadah ne canta il mistero, il punto d'incontro fra le due è proprio in questa figura ambigua e luminosa della *zonàh teshuvah*, la prostituta redenta che diventa esempio di fedeltà. Non è il peccato a renderla degna, ma la trasformazione del peccato in atto di conoscenza: ciò che era *lav she-ein bo ma'aseh* diventa *ma'aseh shel mitzvah*. La Torah, in questa visione, è dinamica e non statica, vive del movimento del ritorno. Il precetto non è un dovere fisso ma una tensione costante verso la sua realizzazione, e ogni uomo è giudicato non per ciò che ha detto, ma per ciò che ha fatto del proprio dire.

In questo senso, la *hatra'at safek* non è più solo una categoria giuridica, ma un paradigma dell'esistenza: tutta la vita è una *hatra'at safek* fino al momento in cui l'uomo compie la sua parola. L'esistenza stessa è una promessa sospesa, un giuramento in attesa di compimento. Il *ba'al teshuvah* è colui che trasforma la *hatra'at safek* in *hatra'at vadai*, che fa della propria incertezza il luogo del compimento. Così la *zonàh*, come il figlio che rifiuta ma poi va, diventa il simbolo

dell'uomo che non ha annullato la mitzvah, ma l'ha adempiuta dopo la lontananza, rendendo la distanza parte della qedushà.

Laddove il pensiero halakhico raggiunge la sua più alta rarefazione, si rivela che la dialettica fra parola e azione non è soltanto una questione normativa, ma la cifra stessa del rapporto tra l'uomo e il divino. Ogni *mitzvah*, ogni *dibbùr*, ogni *ma'aseh* è un frammento del linguaggio con cui il mondo tenta di rispondere alla voce originaria, alla *bat qol* che nel *Sinai* non si è mai spenta. Così, la disputa tra Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish su *hatra'at safek* non è una mera contesa di giuristi: è una meditazione sulla natura della rivelazione. Rabbi Yoḥanan, che ammette l'efficacia della *hatra'at safek*, sembra dire che persino il comando incerto, la parola non ancora compiuta, possiede una realtà, un potere ontologico che sospende l'uomo nell'attesa dell'atto. Reish Lakish, invece, esige la concretezza: finché non vi è azione, non vi è né colpa né adempimento. E tuttavia, nel fondo, essi non si oppongono ma si completano. Il primo difende la dignità della promessa, il secondo la necessità dell'attuazione.

Nel *mashal* dei due figli, queste due visioni si incarnano in forma narrativa. Il primo figlio è l'uomo della parola, il secondo è l'uomo dell'atto. Il primo rappresenta la *halakhà* nel suo stato di potenza, l'altro la *halakhà* nel suo stato di realtà. Ma al di sotto di entrambi scorre la stessa linfa: il desiderio di compiere la volontà del padre, la *ratson ha-Borè*. Il dramma non è nel peccato, ma nel ritardo dell'obbedienza. L'essenza della *teshuvah* non è il ritorno morale, ma il compimento ritardato della parola divina dentro il tempo umano. Per questo il figlio che disse “non voglio” ma poi andò è più vicino alla volontà del padre: egli ha attraversato il deserto dell'assenza e ha reso il suo sì più reale, perché nato dal conflitto e non dalla convenzione.

Tutto ciò si riflette nella figura della *zonàh*, che, nella lingua dei *ḥakhamim*, è la parabola dell'infedeltà redenta. Ella non è semplicemente il peccatore, ma il simbolo dell'anima che, separandosi dalla mitzvah, non la cancella, bensì la trattiene in potenza, fino a farla risorgere. Quando i profeti parlano di Israele come *ishah zonàh*, non intendono condanna, ma nostalgia: la fedeltà perduta che chiede di essere rinnovata. La *zonàh* è colei che ha pronunciato il “no” ma poi ha agito nel “sì”, colei che trasforma il *bitul* apparente in *kiyum* reale. È la stessa dinamica della *teshuvah me'ahavah* di cui parla il Talmud: non il semplice ritorno per timore, ma il ritorno che trasfigura la colpa in merito.

Questo è il segreto per cui i *ba'alei teshuvah* sono posti al di sopra dei *tzaddikim gemurim*: perché essi conoscono la distanza fra il dire e il fare, e hanno imparato a colmarla. Il loro cammino non è lineare, ma a spirale: essi scendono per risalire, perdono per ritrovare, tacciono per poi pronunciare

la parola vera. In termini halakhici, si potrebbe dire che vivono l'intero spettro fra *hatra'at safek* e *hatra'at vadai*, fra l'avvertimento incerto della promessa e la certezza del compimento. Tutta la loro vita è un commento al principio di *kiymo velo bitlo*: hanno realizzato, e proprio attraverso la trasgressione non hanno annullato la mitzvah, ma l'hanno resa più profonda, più radicata nella carne del mondo.

Reish Lakish, la cui biografia è *midrash* vivente, incarna questa verità: il suo passato non lo condanna, lo fonda. La Torah che egli studia non è diversa da quella di Rabbi Yoḥanan, ma nasce da una sorgente diversa: non dalla purezza dell'adesione, bensì dalla purificazione della distanza. La sua *halakhà* è intrisa di *teshuvah*, e la sua *teshuvah* è la forma suprema della *halakhà*. Egli è come la *zonàh* che ritorna e dice “אָל אִישׁי הָרֵאשׁוֹן”, riconoscendo che il suo atteggiamento era parte del cammino. In questo senso, la disputa fra i due maestri non è soltanto giuridica, ma cosmologica: il mondo stesso vive di questa tensione fra parola e azione, promessa e compimento, *safek* e *vadai*.

Quando la *halakhà* parla di *lav she-ein bo ma'aseh*, essa svela il suo principio ontologico: l'universo non si regge sulle intenzioni, ma sugli atti. Eppure, senza intenzione, l'atto non è che un corpo senza anima. È per questo che i maestri, nel loro linguaggio, non separano mai il *dibbùr* dal *ma'aseh*, ma li intrecciano come due fili del medesimo tessuto. L'azione giusta è quella che nasce da una parola veritiera, ma la parola veritiera è quella che si lascia verificare dal fare. L'uomo che dice “andrò” e non va, ha spezzato il tessuto; l'uomo che dice “non voglio” e poi va, lo ha ricucito. La *zonàh* è la cucitura stessa, il luogo della riparazione - *tikkùn* - che fa del fallimento un atto di verità.

Così, nella prospettiva dei *hakhamim*, il *mashal* dei due figli non si oppone alla *halakhà* ma la compie, come *aggadah* che ne rivela l'anima segreta. In esso la Torah non parla ai giuristi ma ai cuori, eppure dice la stessa cosa che dice il Talmud: che non basta dire, che bisogna fare; che la parola è *safek*, ma l'atto è *vadai*; che il *kiyum* è il solo criterio dell'obbedienza. Il figlio che compie è il *ba'al teshuvah*, la *zonàh* che ritorna, Israele che si rialza dal proprio esilio. In lui la *halakhà* si trasfigura in vita, e la vita in *halakhà*.

E allora si può dire che tutta la Torah è un unico grande *kiyum velo bitul*, una storia di Dio che parla e dell'uomo che risponde tardi, ma risponde. Ogni *mitzvah* è un'eco di quel dialogo sospeso, ogni *teshuvah* è la sua risposta. E nel giorno in cui l'uomo non dirà più soltanto “andrò”, ma andrà davvero, la creazione stessa sarà compiuta, poiché ogni *dibbùr* avrà trovato il suo *ma'aseh*, ogni *safek* il suo *vadai*, ogni *zonàh* il suo ritorno.

## SPIEGAZIONE TECNICA

Connessione *tra una sugià talmudica complessa* (Sanhedrin 16a–17a, con Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish sul tema di התראת ספק – *hatra'at safek*, “preavvertimento incerto”) e una parabola evangelica (Matteo 21:28-31) che, pur appartenendo a tradizioni diverse, ruotano entrambe attorno al **problema della volontà, dell'intenzione e dell'adempimento reale del comando divino**.

Proviamo a scomporre i **nessi halakhici e concettuali** fra i due testi:

### Tema comune: l'azione compiuta vs. la volontà dichiarata

Nel Talmud:

- Rabbi Yoḥanan distingue tra un divieto “senza azione” e uno “con azione”: *non basta l'intenzione o la parola, conta il compimento dell'atto*.

Esempio: “Giuro che mangerò questo pane oggi”- se non lo mangia, non è colpevole di flagellazione, perché non ha compiuto un'azione.

Nel Vangelo:

- il figlio che **dice “sì” ma non agisce** non compie la volontà del padre. Il figlio che **dice “no” ma poi agisce** è quello che la compie. Anche qui, la *parola* (volontà espressa) non basta; ciò che conta è l'azione effettiva.

**Nesso halakhico:** entrambi i testi assumono che la *vera obbedienza o trasgressione* si determina **sull'azione**, non sulla parola o sull'intenzione iniziale. Rabbi Yoḥanan avrebbe detto: il secondo figlio ha compiuto un *ma'aseh shel mitzvah*; il primo, pur avendo detto “sì”, ha fatto un *lav she-ein bo ma'aseh* (una negazione senza azione).

### La categoria dell’“incertezza” nel precetto

Nel Talmud:

- la disputa su התראת ספק è se si può punire qualcuno per una trasgressione il cui esito (colpevolezza effettiva) non è certo al momento dell'avvertimento.

Rabbi Yoḥanan dice: sì, vale come avvertimento; Reish Lakish dice: no, è inefficace finché non si concretizza.

Nel Vangelo:

- i due figli rappresentano una situazione di incertezza *tra promessa e adempimento*: chi, tra chi promette e non agisce e chi rifiuta ma poi agisce, è realmente obbediente? Solo dopo il compimento dell'azione la realtà si chiarisce- prima, la *parola* è *safek*, indeterminata.

**Nesso halakhico:** il “preavviso incerto” (*hatra'at safek*) è concettualmente simile alla promessa del primo figlio: *una dichiarazione che non garantisce la realtà dell'azione*. Gesù, come Reish Lakish, direbbe: “Non contano le parole se restano incerte; solo l'atto concreto definisce la verità del rapporto col comando”.

### “Bitul mitzvah” – annullamento del comandamento

Nel passo talmudico finale, la discussione su **uno stupratore che divorzia** (דאונט שגירש) riguarda se si possa considerare “annullata” la mitzvah di mantenerla come moglie. Il problema è *quando* un atto negativo (divorzio, giuramento, uccisione della madre uccello) *rende impossibile* adempiere alla mitzvah positiva.

Nel Vangelo:

- Il primo figlio “annulla” la mitzvah con la sua *inazione*: non andare nella vigna significa **rendere impossibile** l'obbedienza.
- Il secondo “ripara” il bitul: pur dopo un rifiuto iniziale, *compie* la mitzvah.

**Nesso halakhico:** la parabola funziona come un *drash morale* sulla dinamica di *kiyumo velo kiyemo/bitulo velo bitulo* – “ha adempiuto o ha annullato la mitzvah”. Il primo figlio *bitlo velo kiyemo*, il secondo *kiyumo velo bitlo*.

### La tensione fra parola e realtà- halakhà e aggadah

Il passo talmudico oscilla fra:

- *la logica giuridica*: quando una mitzvah è effettivamente violata;
- *la logica morale*: quando la volontà del comando è compiuta.

La parabola dei due figli sposta questo dal piano legale a quello etico: **chi fa la volontà del Padre è chi compie, non chi dice**. È una trasposizione della stessa tensione che nella halakhà è tra *dibbūr* (parola) e *ma'aseh* (atto).

**Applicazione midrashica. Un midrash rabbinico parallelo (ad esempio Sifra Kedoshim 4) dice:**

“Non basta dire: ‘Farò e ascolterò’; se non lo fai, è come se non avessi detto nulla.”

Gesù utilizza la stessa struttura retorica rabbinica per criticare chi “dice di obbedire alla Torah” ma non la vive: i pubblicani e le prostitute (che inizialmente dicono “no”) finiscono per *adempiere* più di chi proclama osservanza ma resta inerte.

TEMA	TALMUD (RABBI YOĤANAN/REISH LAKISH)	MATTEO 21:28-31
Cosa definisce l'obbedienza	Azione effettiva, non solo parola	Il figlio che <i>fa</i> , non quello che <i>dice</i>
Valore dell'intenzione	Non sufficiente senza atto	Il “sì” verbale senza opera non vale
Hatra'at safek	Avvertimento incerto non ha forza (Reish Lakish)	La parola senza azione è incerta
Bitul mitzvah	Annullamento della possibilità di obbedire	Il primo figlio annulla la mitzvah per omissione
Morale finale	Responsabilità legata all'azione reale	“I pubblicani e le prostitute vi precederanno” – chi agisce nella verità è più vicino alla volontà divina

Riflessione **dentro la prospettiva halakhica dei maestri**, non nel linguaggio o nelle categorie teologiche cristiane. Facciamolo in quel modo, e vediamo allora **chi sono davvero le “zonòt” (prostitute)** nel linguaggio dei ḥakhamim- non come figura morale goy, ma come **categoria simbolica della trasgressione che si trasforma in teshuvah**, coerente con la *sugyà* che hai citato.

### 1. “Zonòt” nel linguaggio dei ḥakhamim

Nei testi rabbinici, la “zonàh” non è solo la donna che pecca fisicamente, ma **l'emblema di chi si separa dalla mitzvah e poi ritorna**. Come dice *Osea* (2:7): “E io andrò dietro ai miei amanti... ma poi dirà: ritornerò al mio primo marito, perché stavo meglio allora che ora.”

I ḥakhamim leggono questo passo come **teshuvah della zonàh**, il ritorno dell'infedele alla verità del patto. Quindi *zonàh* = chi si è allontanato dalla mitzvah ma poi *kiymo velo bitlo*- ha realizzato, alla fine, ciò che era giusto.

### 2. Collegamento con la sugyà di “kiymo velo kiymo”

Nella *sugyà* che porti (Sanhedrin 16a-17a), c'è una distinzione fra:

- chi **annulla la mitzvah** (*bitlo*),
- chi **non la adempie subito** ma può ancora **adempiarla dopo** (*lo kiymo adayin*).

La *zonàh* rappresenta simbolicamente proprio questa seconda categoria: ha trasgredito, ma **non ha ancora annullato del tutto la possibilità della mitzvah**, e quando si pente- *teshuvah me'ahavah*-compie la volontà divina più pienamente di chi “dice sì” ma resta fermo.

È il figlio che inizialmente dice “non voglio”, ma poi *si volge e fa*.

### 3. “Zonòt qedoshòt”—quando la trasgressione si converte in mitzvah

Le *zonòt* in quel senso rappresentano le **ba‘alei teshuvah**, quelle anime che, pur avendo detto “non voglio”, poi si rialzano e fanno. Halakhicamente, sono come colui che non ha ancora annullato la mitzvah-*lo bitlo*, ma anzi, *kiymo* dopo il ritardo.

### 4. Applicazione alla *machloket* tra Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish

Guarda la bellezza del parallelismo:

- Reish Lakish, che **era un bandito (le'itz, gibbòr chet)** prima di tornare al bet midrash, è proprio l'immagine del *figlio che prima dice no e poi fa*.
- Rabbi Yoḥanan lo accoglie, ma gli dice (Bava Metzia 84a): “Reish Lakish, la Torah ti ha riportato indietro.” È la stessa dinamica: *bitlo velo kiymo kiymo velo bitlo*.

Dunque, il livello “zonàh” qui non è morale o sociale: è il **grado spirituale di chi trasgredisce ma non cancella la possibilità della mitzvah**. È la differenza tra colui che ha solo parole (come l'avvertimento incerto) e colui che agisce e ritorna.

### 5. Sintesi dei hachamim

CATEGORIA	TALMUD	NELLA PARABOLA (LETTURA RABBINICA)	FIGURA SIMBOLICA
<i>Bitlo velo kiymo</i>	Chi ha annullato la mitzvah	Il figlio che dice sì ma non va	Il “tzaddik be-dibur” che non fa
<i>Kiymo velo bitlo</i>	Chi ha adempiuto dopo l'iniziale rifiuto	Il figlio che dice no ma poi va	La <i>zonàh</i> che torna, il <i>ba‘al teshuvah</i>
<i>Hatra 'at safek</i>	Avvertimento incerto, parola senza atto	“Sì, andrò” senza farlo	Promessa non realizzata

### 6. Conclusione

Le *zonòt* non “entrano” per motivo goy, ma come **metafora del ba‘al teshuvah** nella logica dei maestri.

- Non sono simbolo di impurità sessuale, ma di **trasgressione redenta**.

- Rappresentano la forza di chi ha fallito ma poi ha **reso effettiva la mitzvah**- *kiymo velo bitlo*.
- Sono quindi il modello di chi, come nel passo talmudico, **trasforma il safèk in vada'i**, l'incertezza in adempimento.

### Prima Parte

La questione centrale della sugyà di Sanhedrin 16a–17a riguarda la distinzione fra divieti che implicano azione e divieti che non la implicano, e, correlativamente, fra preavviso certo e *hatra'at safek* (התראת ספק, “preavviso incerto”). Rabbi Yoḥanan sostiene che anche un preavviso incerto è caratterizzato come preavviso e quindi chi riceve un avvertimento riguardante una trasgressione di cui non è ancora chiaro se lo renderà passibile di *malkòt (frustate)*, se poi compie la trasgressione, viene fustigato. וְיָמַר סָבֵר: הַתְּרָאָת סָפֵק לֹא שְׁמָה הַתְּרָאָה. “E un Saggio sostiene: il preavviso incerto non è considerato preavviso.” Reish Lakish, invece, sostiene che un preavviso incerto non è un vero preavviso: la responsabilità sorge solo quando l'adempimento del comando divino diventa immediato e chiaro, senza margine di incertezza. Così, per Rabbi Yoḥanan, lo stupratore che sta per divorziare dalla moglie viene preavvertito anche se non è certo se annullerà la mitzvah; se lo fa, viene fustigato. Reish Lakish obietta che tale preavviso non può mai essere certo finché la trasgressione non si concretizza, e pertanto non può essere considerato un vero preavviso.

Questo dibattito si illustra con l'esempio del giuramento: “Giuro che mangerò questo pane oggi”, e il giorno passa senza che il giuramento sia adempiuto. Entrambi concordano che non si è soggetti a frustate, ma divergono sul motivo: מְשֻׁם דְּהָיָה לְאֹ שְׁאִין בּוֹ מַעֲשֶׂה, וְכָל לֶאֱלוֹ שְׁאִין בּוֹ מַעֲשֶׂה – אֵין לוֹקִין עָלָיו. “Poiché si tratta di un divieto che non implica un'azione; e ogni divieto che non comporta azione non comporta frustate.” Reish Lakish replica: הַתְּרָאָת סָפֵק לֹא שְׁמָה הַתְּרָאָה. “Il preavviso incerto non è caratterizzato come preavviso”, perché finché la possibilità di compiere l'azione permane, non vi è certezza.

La Gemara estende il principio alla discussione sull'offerta pasquale, citando Rabbi Yehuda: וְלֹא יִתְּרוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְהַבֹּקֶר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְגו' “E non ne lascerete nulla fino al mattino, e ciò che ne rimarrà fino al mattino lo brucerete nel fuoco” (Esodo 12:10).

Il versetto posiziona la mitzvah positiva di bruciare la carne rimanente dopo il divieto di lasciare la carne, per mostrare che non si viene frustati per la violazione del divieto senza azione immediata, confermando la distinzione fra *safek* e *vadai*. Rabbi Yoḥanan deduce che un preavviso incerto è comunque un preavviso perché l'avvertimento può essere dato, anche se non vi è certezza di violazione. Reish Lakish ribadisce che la vera responsabilità sorge solo quando l'atto concreto rende impossibile adempiere alla mitzvah.

Si stabilisce così un principio halakhico: la parola o l'intenzione da sola non basta; ciò che determina la responsabilità è l'atto compiuto, il *ma'aseh shel mitzvah*. Questa logica si rispecchia perfettamente nella parabola di Matteo 21:28–31, se letta entro il paradigma rabbinico:

“Chi aveva due figli disse al primo: ‘Va’ a lavorare nella vigna oggi’. Rispose: ‘Non voglio’, ma poi se ne pentì e vi andò. Disse al secondo: ‘Va’”, e rispose: ‘Sì, padre’, ma non vi andò. Chi dei due fece la volontà del padre?”

Nella lettura halakhica, il primo figlio corrisponde a chi inizialmente rifiuta ma poi *kiymo velo bitlo* (“compie la mitzvah dopo il rifiuto”), simile alla categoria della *zonàh* che torna alla mitzvah dopo la trasgressione. Il secondo figlio rappresenta chi dice “sì” senza agire, simile al divieto senza azione, o al *hatra'at safek*: l'intenzione espressa non produce ancora adempimento reale, e quindi non genera responsabilità immediata. Come nella sugyà, la distinzione fra parola e atto è cruciale: Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish insegnano che solo l'azione effettiva determina la frustrazione, così come solo l'atto compiuto determina chi ha realmente adempiuto alla volontà del padre nella parabola.

Questo parallelo mostra che, nel rigore halakhico, le categorie di *bitul* e *kiyum* sono fondamentali per comprendere il valore della trasgressione e della teshuvah. La *zonàh*, nel linguaggio dei ḥakhamim, non è un simbolo morale di impurità, ma l'emblema di chi si è allontanato dalla mitzvah e poi ritorna, realizzando la volontà divina in modo pieno, *kiymo velo bitlo*, come il primo figlio della parabola.

La Gemara prosegue esaminando la logica di *kiymo velo bitlo* e *bitlo velo kiymo* applicata a casi concreti, come lo stupratore che ha divorziato dalla moglie. Rabbi Yoḥanan spiega: אונס שגירש, אם – אונס שגירש, אם – מקזיר ואינו לוקה, ואם פהן הוא – לוקה ואינו מקזיר “Uno stupratore che ha divorziato: se è Israelita, lo risposa e non viene frustato; se è Kohen, viene frustato ma non lo risposa.”

In termini halakhici, il criterio non è l'intenzione iniziale ma l'azione concreta che rende possibile o impossibile l'adempimento della mitzvah. Se l'uomo agisce coerentemente con il comando divino (*kiymo*), la responsabilità della trasgressione viene mitigata; se agisce in maniera tale da annullare la mitzvah (*bitlo*), allora sorge la punizione. Questo principio si riflette nella distinzione fra i due figli nella parabola di Matteo: il figlio che inizialmente dice “non voglio” ma poi va nella vigna realizza la volontà del padre, mentre il figlio che dice “sì” senza andare non compie il comando.

La Gemara applica lo stesso principio alla mitzvah di prendere la madre uccello e lasciare i piccoli:

“Chi prende la madre con i piccoli: Rabbi Yehuda dice, viene frustato e non la rimanda; i ḥakhamim dicono, la rimanda e non viene frustato.” Il principio halakhico è chiaro: “אין חיובין – אין חיובין” – ogni divieto che comporta un comando positivo (*aseh*) non genera frustate se l’azione non è ancora compiuta. Rabbi Yoḥanan afferma che ci sono solo due eccezioni, in cui la trasgressione di un divieto senza azione immediata comporta frustate: chi presta giuramento falso, chi sostituisce un animale non sacrificale con uno sacrificale, e chi maledice invocando il nome di Dio.

La logica halakhica di *hatra’at safek* si riflette perfettamente nella parabola evangelica: il primo figlio rappresenta colui che, pur pronunciando una parola iniziale negativa, trasforma la propria azione in adempimento (*kiymo velo bitlo*); il secondo figlio rappresenta chi pronuncia parole positive ma rimane inerte, simile al preavviso incerto (*hatra’at safek*), la cui responsabilità non può essere immediatamente valutata. In entrambe le tradizioni, la parola senza atto non definisce né la colpa né la pienezza della mitzvah.

Nella Mishnah si presenta un caso complementare, riguardante chi prende la madre uccello con i piccoli, violando il divieto della Torah: “לא תקח את האם על הבנים, תשלים את האם ואת הבנים תקח לה” (דברים כ"ב:ו') “Non prenderai la madre con i suoi piccoli; manderai la madre e i piccoli potrai prenderli per te” (Deuteronomio 22:6–7).

Qui, Rabbi Yehuda dice che chi prende la madre senza rimandarla è soggetto a frustate, mentre i ḥakhamim insegnano che, rimandando la madre, non si è soggetti a punizione. La distinzione halakhica evidenzia la regola: la punizione deriva dall’azione concreta che rende impossibile adempiere alla mitzvah; se si compie l’azione correttamente (*kiymo*), non vi è fustigazione.

Questo principio s’intreccia con la parabola evangelica: chi inizialmente rifiuta di andare nella vigna ma poi agisce (*kiymo velo bitlo*) realizza la mitzvah più pienamente di chi dice “sì” senza agire. Le “zonòt” della parabola, cioè coloro che inizialmente trasgrediscono ma poi si ravvedono, incarnano perfettamente la categoria halakhica del *ba’al teshuvah* che non annulla la mitzvah (*lo bitlo*) ma la adempie dopo il rifiuto. La teshuvah non è mera intenzione: è atto concreto, coerente con la volontà divina, e si misura nella realtà dell’adempimento.

In conclusione, la lettura halakhica di Matteo 21:28–31, con il parallelismo strettissimo con Sanhedrin 16a–17a, mostra che la Torah misura la responsabilità non sulla parola, ma sull’azione; non sull’intenzione iniziale, ma sul compimento concreto del comando. La distinzione fra *hatra’at safek* e preavviso certo, fra divieto senza azione e divieto con azione, si riflette nella parabola nei due figli: l’obbedienza autentica è quella che si compie nella realtà, non quella che rimane nella

promessa verbale. La *zonàh* halakhica diventa così emblema della redenzione: chi inizialmente trasgredisce ma poi agisce compiendo la mitzvah, supera colui che proclama parola senza adempimento, esemplificando il principio di *kiymo velo bitlo* e la gerarchia della responsabilità halakhica rigorosa.

La Gemara, estendendo l'analisi dei criteri di fustigazione, considera il caso dello stupratore non sacerdote che ha divorziato dalla donna da lui violentata. Rabbi Yoḥanan spiega: אַם אִוְנֵס שְׁגִירֵשׁ, אָם מְהַזִּיר וְאֵינוּ לוֹקֵה – יִשְׁרָאֵל הוּא – “Uno stupratore che ha divorziato: se è Israelita, lo risposa e non viene frustato.”

Il principio halakhico è chiaro: la responsabilità della trasgressione non si misura sull'intenzione originaria o sull'affermazione verbale, ma sull'azione concreta. Se l'uomo agisce nel senso di *kiymo*, cioè compie la mitzvah rendendo possibile l'adempimento del comando divino, non sussiste punizione; se la sua azione comporta *bitlo*, annullando la possibilità della mitzvah, la punizione si applica. Questo criterio si applica universalmente: ogni divieto che implica un comando positivo viene giudicato sulla base dell'adempimento effettivo e non sull'ipotetico.

### La ghemarà cita la Mishnah di Deuteronomio 22:6–7

“לא תקח את האם על הבנים, תשליח את האם ואת הבנים תקח לך.” “Non prenderai la madre con i suoi piccoli; manderai la madre e i piccoli potrai prenderli per te.” Rabbi Yehuda afferma: לֹוֹקֵה, e non manda la madre; i ḥakhamim: משליח e non viene frustato. La regola halakhica che emerge è che l'azione concreta che consente l'adempimento della mitzvah neutralizza la sanzione. Qui si manifesta il principio centrale di *kiymo velo bitlo*: il valore della mitzvah si misura nel compimento reale, non nella dichiarazione o nell'intenzione.

Questo principio ha un perfetto parallelismo con la parabola di Matteo: il figlio che inizialmente rifiuta di andare nella vigna ma poi si reca, realizza pienamente la volontà del padre, similmente allo stupratore Israelita che risposa la donna senza violare il divieto; il figlio che dice “sì” senza andare rimane nell'area del *hatra'at safek*, come il giuramento non adempiuto, in cui la parola non definisce la responsabilità effettiva.

La Gemara esplora inoltre casi di preavviso incerto. Rabbi Yoḥanan sostiene: וְיָמַר סֵבֵר: הִתְרַצַּת סִפְקָא לֹא “Un preavviso incerto non è caratterizzato come preavviso.” Questo si riflette nel principio secondo cui chi ha ricevuto un avvertimento che non definisce l'azione concreta (*hatra'at safek*) non può essere punito immediatamente, poiché la realtà del compimento rimane indeterminata. Reish Lakish, che distingue rigorosamente fra *preavviso certo* e *preavviso incerto*, insiste sul fatto che la sanzione si applica solo se l'azione concreta annulla la mitzvah. Questo

principio trova riscontro nella parabola evangelica: la dichiarazione verbale di “sì” o “no” non basta, l’adempimento reale dell’atto è ciò che determina chi compie la volontà del padre.

La dinamica halakhica fra *bitlo* e *kiymo* si manifesta anche nelle trasgressioni quotidiane della Torah: prendere la madre uccello senza rimandarla comporta frustate secondo Rabbi Yehuda; rimandandola, come dicono i ḥakhamim, non si è soggetti a punizione. Questa distinzione riflette una logica morale e giuridica parallela a quella di Matteo: l’azione concreta, non la sola intenzione o parola, definisce l’adempimento o la trasgressione. In termini halakhici, chi dice “non voglio” ma poi compie la mitzvah esemplifica *kiymo velo bitlo*, la trasgressione iniziale non annulla la possibilità di adempiere; il figlio che dice “sì” senza agire resta nella categoria del preavviso incerto (*hatra’at safek*), dove la parola non produce conseguenze immediate perché non tradotta in atto.

Il parallelo fra la Mishnah e Matteo 21:28–31 si estende alla dimensione morale della teshuvah. Le “zonòt” della parabola non sono figure di condanna sociale ma simboli halakhici: rappresentano colui che, pur trasgredendo inizialmente, realizza il *kiymo* della mitzvah. La Torah misura la responsabilità sulla base dell’azione concreta, non sulla base del giudizio morale esteriore o della proclamazione verbale. La trasgressione iniziale, se seguita da adempimento concreto, non annulla la mitzvah ma la adempie più pienamente, e l’ordine divino viene realizzato nella sua pienezza.

Così, la logica halakhica si intreccia perfettamente con la parabola evangelica: il primo figlio, che dice “sì” e non va, rappresenta colui che riceve *hatra’at safek*, dove la parola non genera punizione finché non viene tradotta in azione; il secondo figlio, che dice “non voglio” ma poi agisce, rappresenta il principio del *ba’al teshuvah*, che realizza il *kiymo* della mitzvah nonostante l’inizio negativo. La Torah e il testo evangelico convergono nella stessa valutazione della responsabilità: non la parola, non l’intenzione, ma l’atto definisce l’adempimento, il valore morale, e la punizione eventualmente dovuta.

In questo contesto, Matteo 21:28–31 diventa non una lezione etica generale, ma un esempio di rigorosa lettura halakhica applicata ai comportamenti umani: la parola senza azione, il giuramento senza adempimento, il divieto non seguito da azione concreta (*mitzvah che non si realizza*), non costituiscono trasgressione immediata, mentre l’azione concreta che annulla la mitzvah genera piena responsabilità. Le “zonòt” e i pubblicani della parabola simboleggiano colui che, pur essendo inizialmente trasgressore, trasforma l’inadempienza in adempimento, incarnando il principio di *kiymo velo bitlo* e rendendo concreto il comando divino, analogamente a quanto insegnato nei casi dello stupratore, della madre uccello e dei giuramenti non compiuti nella Mishnah e nella Gemara di

## TB Sanhedrin 16a–17a.

Torah, la Gemara e la parabola convergono nella stessa struttura logica: la determinazione della responsabilità si basa esclusivamente sull'atto concreto, sulla trasformazione dell'incertezza (*safek*) in realtà (*vada'i*), e sulla capacità dell'individuo di adempiere la mitzvah al momento opportuno, consolidando così il parallelismo halakhico tra i testi e il principio universale di *kiymo velo bitlo*, principio che Matteo traduce in termini narrativi, mantenendo intatta la precisione giuridica e morale propria dei ḥakhamim.

La riflessione si chiude osservando come la Mishnah e la Gemara di Sanhedrin 16a–17a, attraverso la disamina di casi concreti, sviluppino un paradigma di responsabilità morale e legale che trova il suo corrispettivo nella parabola di Matteo 21:28–31. La Gemara distingue con precisione fra chi agisce concretamente e chi si limita a dichiarazioni verbali, fra *kiymo* e *bitlo*, fra *hatra'at safek* e preavviso certo. Questa distinzione è essenziale per comprendere la logica interna della Torah, dove la mitzvah non è un concetto astratto, ma una realtà che si realizza nell'atto, e solo l'atto conferisce pienezza al comando divino. La parabola di Matteo, letta esclusivamente secondo la prospettiva halakhica, mette in scena questa stessa dinamica: il figlio che dice “sì” senza agire permane in una condizione di *safek*, la cui responsabilità non si concretizza finché l'atto non avviene o non avviene; il figlio che inizialmente rifiuta ma poi agisce incarna il principio di *kiymo velo bitlo*, che la Torah ha codificato nei suoi casi giuridici, dallo stupratore alla madre uccello, dal giuramento al divieto di non lasciare la carne dell'offerta pasquale. La Gemara precisa inoltre che persino nei casi in cui non vi è azione concreta, vi sono eccezioni, come il giuramento falso, la sostituzione di un animale sacrificale, o la maledizione invocando il nome di Dio, casi nei quali la punizione sussiste, a dimostrazione che l'atto e la parola, pur distinti, interagiscono secondo criteri halakhici rigorosissimi.

Nel caso della Mishnah di Deuteronomio 22:6–7, prendere la madre uccello senza rimandarla ai suoi piccoli costituisce violazione soggetta a fustigazione, mentre adempiere all'istruzione di rimandare la madre esonera dalla punizione; il principio di *kiymo* si manifesta nel fatto che il comando positivo – consentire la sopravvivenza dei piccoli – è stato realizzato. La parabola evangelica riflette questo stesso schema: chi inizialmente rifiuta di adempiere alla mitzvah ma poi agisce realizza pienamente la volontà del padre, superando colui che si limita a dichiarazioni verbali senza tradurle in azione concreta. Le “zonòt” della parabola non rappresentano quindi figure di condanna morale, ma modelli halakhici: simboli del *ba'al teshuvah*, di colui che, pur avendo detto “no”, realizza la mitzvah più pienamente di chi dichiara “sì” senza compiere l'azione, incarnando

così il principio di *kiymo velo bitlo* e il passaggio dall'incertezza (*safèk*) alla certezza dell'adempimento (*vada'i*).

Il collegamento halakhico si consolida ulteriormente considerando il caso dello stupratore Israelita e del sacerdote: se non sacerdote, egli risposa la donna e non viene frustato; se sacerdote, la fustigazione è dovuta per aver annullato la mitzvah, perché la sua azione trasforma il divieto in impossibilità di adempiere, realizzando il principio di *bitlo*. Questo distingue chiaramente l'ambito di responsabilità tra chi agisce concretamente e chi rimane nell'ambito del preavviso incerto, applicando le regole di *hatra'at safek* così come codificate da Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish. La parabola di Matteo si innesta perfettamente in questo quadro: la dichiarazione iniziale non determina la condizione morale del soggetto; solo l'atto concreto ne stabilisce la responsabilità. Il figlio che inizialmente dice “non voglio” ma poi agisce realizza pienamente l'adempimento, come lo stupratore Israelita che risposa la donna, e come la madre uccello che viene rimandata ai suoi piccoli. La Torah misura dunque l'adempimento della mitzvah sull'atto effettivo, e la parabola evangelica, letta in chiave halakhica, conferma e illustra questo principio attraverso un esempio narrativo.

L'intera analisi converge sulla centralità dell'azione concreta nel determinare la responsabilità e il valore della mitzvah. *Kiymo velo bitlo* non è solo un principio giuridico, ma una filosofia dell'azione: il comando divino trova realizzazione esclusivamente nel gesto che permette il compimento della mitzvah; l'incertezza dell'intenzione, la dichiarazione verbale non seguita da atto, o il ritardo nell'adempimento rientrano nella categoria di *hatra'at safek*, che non genera punizione immediata. Solo trasformando il *safek* in *vada'i*, l'individuo adempie pienamente alla mitzvah, come il figlio che alla fine va nella vigna, come lo stupratore che risposa la donna e come chi rimanda la madre uccello.

In conclusione, la rigorosa lettura halakhica della parabola di Matteo 21:28–31, intrecciata con la Mishnah e la Gemara di **Sanhedrin 16a–17a**, rivela che le “zonòt” non sono figure di demerito sociale ma simboli della possibilità di redenzione e compimento. Esse incarnano il principio di *kiymo velo bitlo*, la centralità dell'azione concreta rispetto alla parola, l'efficacia del comando divino nella realtà compiuta e non nella mera dichiarazione, e l'applicazione dei criteri di *hatra'at safek* in una logica di responsabilità misurata sull'adempimento effettivo. La Torah e la parabola evangelica, lette insieme secondo il rigore dei ḥakhamim, convergono quindi nella stessa valutazione: la mitzvah si realizza nella concretezza dell'atto, la trasgressione si definisce nella realtà dell'azione, e la parola, senza traduzione in gesto, rimane in un'area di incertezza che non

genera punizione immediata, ma può essere trasformata in adempimento attraverso la teshuvah e il compimento concreto del comando divino.

## CONCLUSIONE

In una discussione antica tra due grandi maestri, Rabbi Yoḥanan e Reish Lakish, si parlava di un avvertimento dato a qualcuno prima che commetta un'azione sbagliata. La domanda era: se l'avvertimento è incerto, se cioè non si sa ancora con sicurezza se quella persona farà davvero il male, vale comunque come avvertimento ufficiale? Rabbi Yoḥanan pensava di sì, perché l'intenzione e la possibilità di trasgredire sono già importanti. Reish Lakish invece diceva di no, perché finché non si compie l'azione concreta, tutto rimane nel vago e non si può giudicare. Questa differenza di opinioni tocca un punto fondamentale: nella vita, ciò che conta davvero non sono le parole o le buone intenzioni che esprimiamo, ma le azioni che poi concretamente facciamo.

Questo stesso principio lo ritroviamo in una famosa parabola di Gesù, quella dei due figli. Il padre chiede a entrambi di andare a lavorare nella vigna. Il primo dice subito di sì, ma poi non ci va. Il secondo dice di no, ma poi cambia idea e va. **Chi ha fatto la volontà del padre? Certamente il secondo, perché alla fine ha agito.** Anche se all'inizio ha rifiutato a parole, il suo gesto concreto ha dimostrato la sua obbedienza. Il primo, invece, ha solo parlato bene senza seguire i fatti. Quindi, sia la disputa dei maestri ebrei che la parabola cristiana insegnano la stessa lezione semplice ma profonda: **non basta dire, bisogna fare.** Le promesse e le intenzioni sono come semi, ma solo se li coltiviamo diventano frutti. **Dio guarda più a ciò che facciamo nella realtà che a ciò che dichiariamo a parole.** Anche chi **all'inizio sbaglia e dice di no, se poi si corregge e agisce nel modo giusto**, compie, con l'azione halachicamente riparatrice (ne ha facoltà attraverso l'istituto della teshuvà), la volontà divina più di chi fa solo belle dichiarazioni, ma non muove un dito. È un messaggio di speranza: conta il risultato finale, la conversione del cuore che si traduce in azioni buone.



*copyright*