

ALOISIANA  
PUBBLICAZIONI DELLA PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA  
DELL'ITALIA MERIDIONALE - SEZIONE « S. LUIGI »  
NAPOLI

22

CESARE GIRAUDO

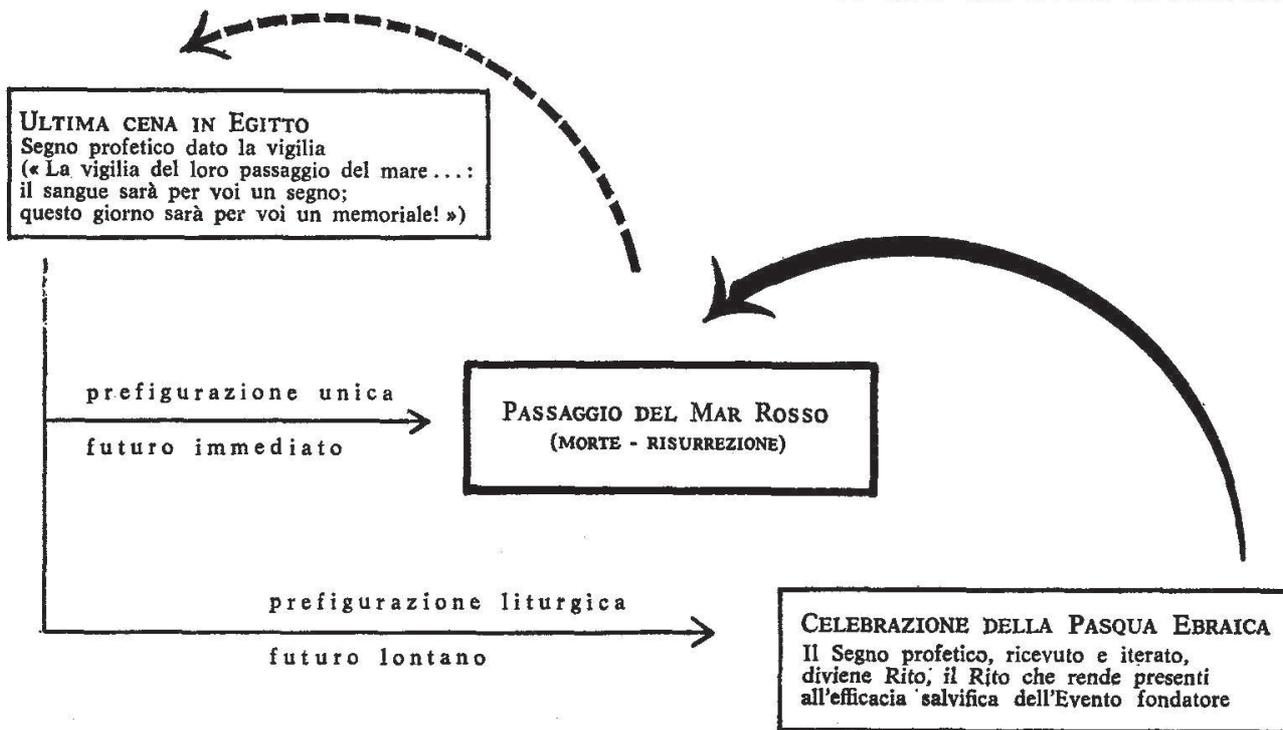
# EUCARISTIA PER LA CHIESA

**Prospettive teologiche sull'eucaristia  
a partire dalla « lex orandi »**

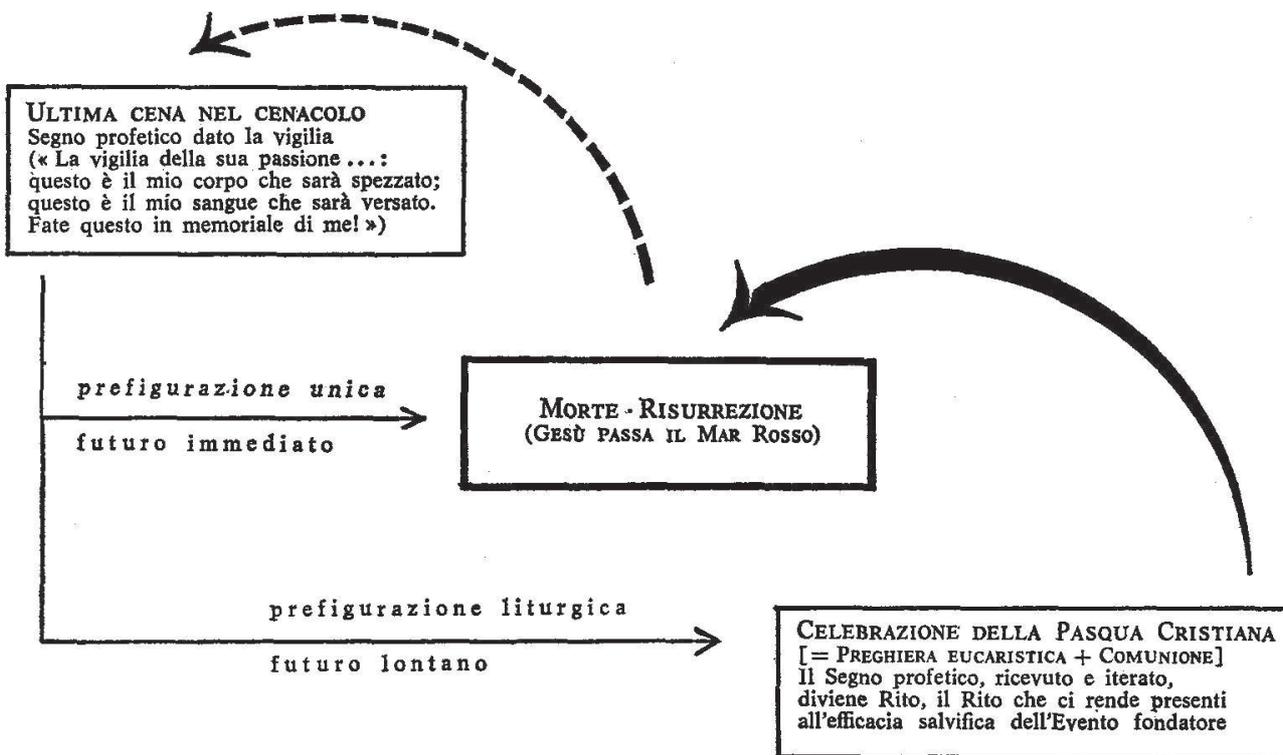
GREGORIAN UNIVERSITY PRESS

MORCELLIANA

LA DINAMICA SALVIFICA NELL'ECONOMIA VETEROTESTAMENTARIA



LA DINAMICA SALVIFICA NELL'ECONOMIA NEOTESTAMENTARIA



**Segno profetico**  
 (irrepetibile)

**Evento fondatore**  
 da cui dipendono  
 Segno profetico e Rito  
 (irrepetibile)

**Rito**  
 (repetibile)

## CAPITOLO IV

### LA CELEBRAZIONE ANNUALE DELLA PASQUA EBRAICA

#### I. LA CELEBRAZIONE DELLA PASQUA EBRAICA AL TEMPO DI GESÙ

Venendo a parlare della celebrazione annuale della pasqua, che dall'uscita dall'Egitto si protrasse fino alla distruzione del Tempio e che, pur nell'impossibilità di immolare l'agnello, si protrae tuttora nelle comunità ebraiche, non ci occuperemo né della preistoria del rito, né della probabile originaria indipendenza della festa di pasqua e della festa degli azzimi, e neppure della complessa questione circa il valore etimologico del termine *pesah* [pasqua] in dipendenza dalla forma verbale *psḥ*. Per tutto ciò esiste un'ampia letteratura, alla quale rinviamo<sup>1</sup>.

Nelle pagine che seguono ci proponiamo di delineare, sulla base delle testimonianze scritturistiche lette e interpretate alla luce delle testimonianze rabbiniche, quello che poté essere il quadro teologico e rituale della celebrazione della pasqua ebraica al tempo di Gesù, e ciò al fine di meglio intendere il rapporto dinamico-salvifico tra il *segno profetico* dato nell'ultima cena, l'*evento fondatore* della morte-risurrezione del Signore e

---

<sup>1</sup> Sulle origini pre-mosaiche e pre-israelitiche della pasqua, intesa come festa di una civiltà nomadica, e degli azzimi, intesi come festa di una civiltà sedentaria, e sul loro successivo collegamento cf DE VAUX R., *Les sacrifices* 7-27; *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 466-473; HAAG H., in *DBSup* 6, 1123-1135; *Pasqua. Storia e teologia della festa di Pasqua*, Brescia 1976, 61-81.93-98. Per una ripresa assai critica dell'intera complessa questione cf WAMBACQ B.N., *Les origines de la Pesah israhélite*, in *Bib* 57 (1976), 206-224.301-326; *Les Maṣṣôt*, in *Bib* 61 (1980), 31-54; *Pesah-Maṣṣôt*, in *Bib* 62 (1981), 499-518. Infine sull'etimologia della coppia *pesah/psḥ* cf HAAG, in *DBSup* 6, 1120-1123; inoltre cf *supra* 106<sup>60</sup>.

quel *momento rituale* per eccellenza della Chiesa che sono le nostre celebrazioni eucaristiche.

Se ci volgiamo ai testi narrativi dell'AT<sup>2</sup>, notiamo anzitutto due significative menzioni della pasqua. In Nm 9,1-5 si narra l'inizio della serie rituale delle pasque d'Israele, ossia di quelle celebrazioni che il giudaismo rabbinico designerà più tardi come *pasqua delle generazioni* (*pesah dôrôt*), contrapponendole in tal modo all'unica e irripetibile *pasqua d'Egitto* (*pesah Miṣrayim*)<sup>3</sup>. Questa prima pasqua rituale è celebrata « nel deserto del Sinai, l'anno successivo all'uscita dalla terra d'Egitto » (v. 1). L'altro racconto di un'antica pasqua è Gs 5,10-12, che dà notizia della prima pasqua nella terra di Canaan. L'interesse del testo consiste, oltre che nel congiungimento tra pasqua e azzimi, nel collegamento esplicito tra pasqua e circoncisione<sup>4</sup>. Poiché « tutti quelli del popolo che erano nati nel deserto, per strada, ... non erano stati circoncisi » (Gs 5,5), per ordine del Signore essi vennero circoncisi, dopo il passaggio del Giordano, a Gilgāl: là Dio tolse loro « il disonore dell'Egitto », ossia l'incirconcisione intesa come assenza del segno d'alleanza (Gs 5,9), « e fecero la pasqua il quattordicesimo giorno del mese, la sera, nelle steppe di Gerico » (v. 10).

Tale dovette essere per secoli la celebrazione della pasqua: una ricorrenza annuale concernente l'intero popolo, che si solennizzava con un rito prettamente domestico (« per casa paterna » [Es 12,2]), prima nelle tende e, successivamente all'occupazione di Canaan, nelle dimore stabili.

Una svolta determinante nella storia della pasqua fu dovuta alla centralizzazione del culto, forse già avviata sotto il regno di Ezechia, ma definitivamente organizzata e codificata solo un secolo più tardi sotto il regno di Giosia. Mentre 2Cr 30 parla di una celebrazione della pasqua sotto Ezechia, 2Re 23,21-23 e 2Cr 35,1-19 descrivono, con un'attendibilità storica maggiore, la pasqua che ebbe luogo in occasione del ritrovamento del « libro della Legge » sotto Giosia nel 621. Nel racconto si fa notare che « non si era fatta una pasqua come questa dai giorni dei giudici che avevano giudicato Israele, né durante tutti i giorni dei re d'Israele e dei re di

<sup>2</sup> Per le menzioni della pasqua nei testi legislativi e profetici cf FÜGLISTER, *Il valore salvifico* 28-34.

<sup>3</sup> La denominazione *pasqua d'Egitto* si fonda su Es 12,1 (« nella terra d'Egitto »), mentre invece la denominazione *pasqua delle generazioni* si fonda su Es 12,14 (« per le vostre generazioni »). Il testo di mPes 9,5 ne afferma la differenza e tenta a modo suo di spiegarla: « Quale [è la differenza] tra la *pasqua d'Egitto* (*pesah Miṣrayim*) e la *pasqua delle generazioni* (*pesah dôrôt*)? La pasqua d'Egitto fu presa a partire dal dieci [di Nisân] e fu richiesta un'aspersione con un fascio d'issopo sull'architrave e sui due stipiti e fu mangiata in fretta in una sola notte; invece la pasqua delle generazioni si proclama durante tutti i sette [giorni] ».

<sup>4</sup> Cf *supra* 106-107.

Giuda » (2Re 23,22)<sup>5</sup>. Ora, tra le novità rituali che caratterizzano la pasqua di Giosia<sup>6</sup>, la più importante è dovuta senz'altro al fatto che il sacrificio della pasqua fu da allora definitivamente vincolato al Tempio, cosicché da allora in poi non fu più possibile celebrare la pasqua se non in Gerusalemme<sup>7</sup>.

L'ultima pasqua menzionata nei libri storici è quella che i reduci dall'esilio celebrarono in occasione della ri-dedicazione del Tempio avvenuta nel 515 (cf *Esd* 6,19-22).

Codificato dalla riforma di Giosia, il nesso « pasqua-Tempio » passa alle epoche successive, affermandosi come dato basilare nel giudaismo biblico e quindi nel giudaismo post-biblico<sup>8</sup>. Questa fase più tardiva, alla quale appartiene la tradizione degli eventi neotestamentari, conosce a sua volta un'ulteriore importante innovazione. Infatti a partire dal I sec. a.C. la celebrazione della pasqua, pur continuando ad attestarsi come *celebrazione eminentemente templare* quanto al rito dell'immolazione e dell'aspersione del sangue, viene a configurarsi con altrettanto inconfondibile fisionomia come *celebrazione squisitamente domestica* quanto al rito della manducazione dell'agnello<sup>9</sup>. Quest'ultimo tratto, peraltro escluso dai testi biblici che riferiscono la pasqua di Giosia<sup>10</sup>, costituisce la sintesi finale tra le esigenze derivanti dalla pasqua centralizzata e la conformità all'antica pasqua domestica. Ma più che di un nostalgico ritorno alle origini, sembra trattarsi di una deroga ufficiale (sebbene parziale) alla riforma giosiana, resasi necessaria dal crescente afflusso dei pellegrini. Infatti, non potendo più i cortili esterni del Tempio contenere tutti i pellegrini convenuti « per casa paterna » a mangiare la pasqua, la sacralità

---

<sup>5</sup> L'espressione « dai giorni dei giudici » (o « dai giorni del profeta Samuele », secondo la variante di 2Cr 35,18), più che una data precisa, sembra voler indicare la più remota antichità.

<sup>6</sup> Le innovazioni della pasqua centralizzata sono schematizzate e illustrate da HAAG, *Pasqua* 109-122.

<sup>7</sup> Unica eccezione rimase la cosiddetta « pasqua samaritana », celebrata a tutt'oggi dall'antica comunità dissidente di Nablus sul monte Garizim. Essa è stata studiata da JEREMIAS J., *Die Passahfeier der Samaritaner*, Giessen 1932.

<sup>8</sup> Con il termine *giudaismo* (che compare per la prima volta in 2Mac 2,21 in contrapposizione a « ellenismo » [4,13]) si suol designare la tradizione d'Israele quale si configurò dopo l'esilio. Dicendo pertanto *giudaismo biblico* (o veterotestamentario) intendiamo quello testimoniato negli scritti dell'AT. Dicendo invece *giudaismo post-biblico* (o post-veterotestamentario) intendiamo globalmente quello attestato da una molteplice e varia schiera di testimoni, quali il NT, Filone, Giuseppe Flavio, la letteratura rabbinica e gli scritti apocrifi dell'AT.

<sup>9</sup> Cf JEREMIAS, *Le parole* 44-45.

<sup>10</sup> Cf *Dt* 16,7; 2Cr 35,13-14.

del Tempio viene estesa a tutte le abitazioni esistenti entro le mura di Gerusalemme<sup>11</sup>.

La *Mišnâ*, nel trattato *P<sup>e</sup>sāḥîm* [agnelli-pasquali], fornisce numerose e dettagliate notizie su come si celebrava la pasqua durante il periodo del giudaismo post-biblico, quindi — ed è soprattutto questo che a noi interessa — anche al tempo di Gesù. A questo proposito occorre tener presente che la *Mišnâ*, nonostante la sua messa per scritto si collochi posteriormente all'era volgare (fine del II sec. d.C.), contiene materiale di tradizione orale, e con ciò stesso anteriore alla data di redazione<sup>12</sup>. In particolare poi il trattato *P<sup>e</sup>sāḥîm* presuppone che il narratore abbia conosciuto, per esperienza diretta o per tradizione assai prossima, l'esistenza del Tempio e tutto lo splendore della liturgia sacrificale<sup>13</sup>.

Il quinto capitolo del trattato ci informa accuratamente sul modo in cui avveniva il sacrificio degli agnelli nel Tempio. Così si legge:

La pasqua<sup>14</sup> veniva immolata in tre gruppi, siccome è detto: « E la immolerà tutta l'assemblea della comunità d'Israele tra le due sere »

<sup>11</sup> Cf FÜGLISTER, *Il valore salvifico* 46<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Qualcosa di analogo a quanto diciamo circa l'antichità del materiale contenuto nella *Mišnâ* — il termine significa « insegnamento per ripetizione », e quindi orale — vale per tutto ciò che entra a far parte dell'immensa letteratura rabbinica. Ciò vale anzitutto per la letteratura targumica, cui già abbiamo cominciato a riferirci nei capitoli precedenti. Ciò vale poi per la letteratura talmudica, considerata nelle porzioni della *Tôseftâ* e dei due *talmûdim* (*Talmûd* Gerosolimitano e *Talmûd* Babilonese), che integrano e commentano la *Mišnâ*. Ciò vale ancora per la letteratura midrašica, che può entrare in composizione tanto con la letteratura targumica quanto con la letteratura talmudica. Come già abbiamo accennato (cf *supra* 37), si tratta di un materiale sostanzialmente affidato alla prassi della trasmissione « mišnica », ossia « per ripetizione ». Questa infatti suole procedere per catene di testimonianze, giacché il discepolo, divenuto a sua volta Maestro, enuncia il suo insegnamento in conformità con l'insegnamento ricevuto dal proprio Maestro. Nel presente studio, sensibili al fluire di questa particolare tradizione orale, prescindiamo di proposito dalla cronologia dei Rabbini cui sono attribuite le sentenze che riproduciamo. Chi volesse conoscere con precisione l'epoca cui appartiene il Rabbino in questione, potrà riferirsi alle notizie storiche contenute, ad esempio, in STRACK H.L. & STEMBERGER G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982<sup>7</sup>, 65-103 (= *Introduction au Talmud et au Midrash* [trad. di HAYOUN M.R.], Paris 1986, 85-129). Una considerazione a parte merita la letteratura propriamente liturgica, la cui più antica redazione completa giunta a noi è rappresentata dal rituale di Rab 'Amrām Gā'ôn (IX secolo). È verosimile pensare che tale tardiva trasmissione sia stata influenzata dal principio che scoraggiava la messa per scritto dei testi liturgici nei seguenti termini: « Coloro che scrivessero le benedizioni, è come se bruciassero la Tôrâ (*Kôtebê berākôt ke'sôrefê tôrâ*) » (*tŠab* 13,4; *bŠab* 115b,8). In ogni caso gli « incipit » dei formulari sono ampiamente attestati nella *Mišnâ* e nell'intero « corpus » talmudico. Sulla situazione propria alla trasmissione dei testi liturgici cf *La struttura* 205-209.

<sup>13</sup> Cf FÜGLISTER, *Il valore salvifico* 40; HAAG, *Pasqua* 58-59.

<sup>14</sup> Il termine *pesah* [pasqua] serve a designare sia l'agnello immolato per la festa. Spesso i due significati interferiscono. Anche quando il termine designa chiaramente la festa, è interessante leggere nella sua soggiacenza la connotazione dell'agnello pa-

[Es 12,6]. L'assemblea e la comunità e Israele!<sup>15</sup>. Entrava il primo gruppo, si riempiva l'atrio, si chiudevano le porte dell'atrio. Si suonavano note lunghe, si suonavano note tremule e si suonavano note lunghe. I sacerdoti stavano in file e nelle loro mani [erano] coppe d'argento e coppe d'oro. Tutta una fila aveva [coppe] d'argento e tutta l'altra fila [coppe] d'oro; [essi] non erano confusi e le coppe non avevano piede, nel timore che le posassero e il sangue si coagulasse. L'israelita immolava [la pasqua]<sup>16</sup> e il sacerdote riceveva [il sangue]; lo dava al suo compagno, e il suo compagno al suo compagno; riceveva [la coppa] piena e faceva tornare [la coppa] vuota. Il sacerdote più vicino al lato dell'altare lo aspergeva (*zrq*) con una sola aspersione alla base [dell'altare]. Usciva il primo gruppo ed entrava il secondo [gruppo]; usciva il secondo ed entrava il terzo. Quale la prassi del primo [gruppo], tale la prassi del secondo e del terzo. Si recitava l'*Hallel*. Se si finiva, [lo si recitava] una seconda volta; e se [si finiva] la seconda volta, [lo si recitava] una terza volta. Tuttavia non [lo si recitò] mai una terza volta tra di loro. Rabbî Y<sup>e</sup>hûdâ disse: Tra quelli che erano del terzo gruppo non si giunse mai a « Amo il Signore, perché ascoltò » [*Sal* 116], poiché essi erano pochi<sup>17</sup> (*mPes* 5,5-7).

Nel seguito del testo, un'ulteriore testimonianza del medesimo Rabbî Y<sup>e</sup>hûdâ precisa che, una volta terminate le immolazioni e le aspersioni, « si riempiva un calice del sangue del miscuglio, [e] lo si aspergeva con un'aspersione unica sull'altare » (*mPes* 5,8). Quest'ultima aspersione, fatta con il sangue raccolto sul pavimento, aveva lo scopo di supplire, se mai fosse stato necessario, a qualche eventuale trascuratezza incidentalmente occorsa, la quale avrebbe privato un'immolazione dell'efficacia sacrificale,

---

squale. Nella letteratura rabbinica l'agnello pasquale è perlopiù designato come *pasqua*. Tale uso linguistico è illuminante per comprendere la designazione paolina di Cristo come « nostra pasqua » (*1Cor* 5,7).

<sup>15</sup> La sottolineatura delle tre espressioni serve a conferire alla divisione in tre gruppi un fondamento scritturistico (procedimento tipico dell'esegesi rabbinica). Tale ripartizione era quindi normativa; cosicché, anche se i fedeli fossero stati poco numerosi, dovevano ugualmente dividersi in tre gruppi.

<sup>16</sup> Su questa funzione propriamente sacerdotale, che a pasqua spettava di diritto al semplice fedele, cf testimonianze di Filone in FÜGLISTER, *Il valore salvifico* 65. Si noti tuttavia che il costitutivo per eccellenza dell'azione sacrificale (ossia il rito dell'aspersione del sangue) era sempre riservato al sacerdote.

<sup>17</sup> Per zelo tutti procuravano di trovarsi tra i primi due gruppi; cosicché la consistenza numerica del terzo era minore. Da *tPes* 4,11 e *bPes* 65a,3 ci risulta che il terzo gruppo era detto « gruppo dei pigri ». In rapporto all'affollamento che si verificava nei primi due gruppi, *bPes* 64b,22 menziona un solo caso di incidente: « I nostri Maestri insegnarono: Nessun uomo fu mai schiacciato nell'atrio, eccetto in una pasqua che ebbe luogo al tempo di Hillêl, nella quale fu schiacciato un vecchio; e la si chiamò 'Pasqua degli schiacciati' ».

legata appunto all'aspersione del sangue<sup>18</sup>. Si viene poi a parlare dell'abbondante attrezzatura disposta nell'atrio del Tempio, per consentire ai numerosi fedeli di sospendere e scuoiare gli agnelli<sup>19</sup>. Quindi, così il testo procede:

Si squartava [la pasqua] e si estraevano le sue parti grasse. Si ponevano in un recipiente e si facevano fumare sull'altare. Usciva il primo gruppo e se ne stava sulla collina del Tempio; il secondo [gruppo restava] nella fortezza [del Tempio] e il terzo [stava] al suo posto [nell'atrio]. Nelle tenebre uscivano e facevano arrostitire le loro pasque (*mPes* 5,10).

Più oltre, sommerse dalla consueta casistica<sup>20</sup>, incontriamo delle indicazioni tecnico-giuridiche sui legni che dovevano fungere da spiedo per arrostitire l'agnello (*mPes* 7,1-2). Giustino, un cristiano nativo di Nablus in Samaria e contemporaneo dei rabbini che misero per scritto la Mišnâ, ricorda che l'agnello veniva arrostito su due legni disposti in forma di croce<sup>21</sup>.

L'ultimo capitolo del trattato (*mPes* 10) si occupa della celebrazione domestica. Tuttavia, non essendo questo un manuale liturgico, non ci fornisce il quadro rituale completo né riproduce per intero i formulari. Le indicazioni preziose e i formulari parziali ivi contenuti dovranno essere intesi alla luce di quanto leggiamo nell'*Haggādâ šel pesah*, ossia nella liturgia della cena pasquale.

Prima di passare al paragrafo successivo, nel quale seguiremo dappresso lo svolgimento della cena pasquale ebraica, ricordiamo che l'innovazione di Giosia, collegando la festa di pasqua con il Tempio, l'aveva trasformata in una festa di pellegrinaggio<sup>22</sup>, divenuta a sua volta all'epoca

<sup>18</sup> Cf *supra* 97.

<sup>19</sup> Gli agnelli venivano sospesi a « ganci di ferro fissati alle pareti e alle colonne ». Quando l'attrezzatura fissa diveniva insufficiente, il fedele trovava già pronti dei « bastoni esili scortecciati »; allora « ne posava [uno] sulla propria spalla e sulla spalla del suo compagno (*hābērô*), e [in tal modo] sospendeva e scuoiava » (*mPes* 5,9).

<sup>20</sup> Tra i casi esaminati più oltre vi è, ad es., quello di « un nucleo familiare (*hābūrâ*) che ha perduto la propria pasqua » (*mPes* 9,9), oppure di « due nuclei familiari che hanno confuso le loro pasque » (9,10).

<sup>21</sup> Considerando con occhio cristiano il « mistero dell'agnello », GIUSTINO scrive: « Anche quell'agnello, per il quale la prescrizione vuole che sia arrostito intero, era simbolo della passione della croce che Cristo doveva patire. Infatti l'agnello che viene arrostito, è arrostito in una forma simile alla forma della croce: uno spiedo infatti trafigge verticalmente dalle parti inferiori fino alla testa, e un altro nuovamente [trafigge] nel senso delle spalle, e ad esso sono sospese anche le zampe dell'agnello » (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 40,3 [PG 6, 561c-564a]).

<sup>22</sup> Contrapponendosi a questa interpretazione comune, B.N. WAMBACQ afferma che pasqua fu celebrata come festa di pellegrinaggio a partire dall'ingresso in Canaan. La riforma

dei fatti neotestamentari la più grande festa di pellegrinaggio. La città di Gerusalemme nel giudaismo post-biblico conosceva dunque in occasione della pasqua grandi movimenti di folle e grandi preparativi. A questo proposito rinviemo agli studi di J. Jeremias sulla celebrazione della pasqua al tempo di Gesù, con stime approssimative sul numero dei pellegrini, sull'ampliamento del perimetro giuridico della città per consentire ai fedeli di passare la notte in Gerusalemme<sup>23</sup>, sugli intensi preparativi, che possiamo riassumere nel grido dei venditori ambulanti che, stante la testimonianza di Rabbî 'El'āzār Ben-Rabbî-Šādôq, risuonava per le strade di Gerusalemme: « Venite a prendervi le spezie per il comandamento [dello *hārôset*]! »<sup>24</sup>. A questa ricerca, divenuta ormai classica e peraltro di facile accesso, si rimanda dunque il lettore.

## II. LA STRUTTURA RITUALE DELLA CENA PASQUALE EBRAICA

### § 1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Il *Sēder haggādā šel pesah* [ordine dell'annuncio di pasqua]<sup>25</sup>, ossia il rito della cena pasquale, si presenta come un insieme assai complesso di azioni, parole e gesti, la cui esatta successione e concatenazione rischia di mettere in imbarazzo, non soltanto chi dell'ebraismo non è che un appassionato cultore, ma lo stesso ebreo praticante. La tradizione religiosa ebraica, con il consueto intuito pedagogico, si è ben presto preoccupata di venire incontro alle esigenze di chiarezza, ai fini tanto della celebrazione

---

di Giosia sarebbe consistita nel legare esclusivamente all'unico santuario centrale una festa fino allora celebrata nei santuari locali (*Les origines* 224).

<sup>23</sup> Cf JEREMIAS, *Le parole* 44-46.

<sup>24</sup> La testimonianza è in *bPes* 116a,15. È riportata pure da JEREMIAS, *Le parole* 102.

<sup>25</sup> Per abbreviare questa denominazione tecnica parleremo indifferentemente di *Sēder* o di *Haggādā*. Il termine *sēder* (pl.: *sedārīm*) significa « ordine, ordinamento rituale, rito », e designa tanto un'intera celebrazione liturgica, quanto una singola parte. Nel nostro caso faremo un uso generico del termine *Sēder* per designare l'ordinamento rituale dell'intera cena pasquale. Così pure, quando parleremo di *Haggādā* [annuncio, da *ngd* = annunziare] in senso generico, intenderemo il termine come sinonimo del precedente. Usato invece in senso proprio, il termine *Haggādā* designerà un momento della cena pasquale, e precisamente la sezione corrispondente al *Maggid* (5.). Indipendentemente dal contesto pasquale (e quindi dall'impiego che qui ne facciamo), il termine, scritto soprattutto nella forma aramaica *'aggādā*, riveste un significato assai ampio e sta a indicare i contenuti narrativi a sfondo edificante della letteratura talmudica (esposizioni omiletiche del testo biblico, storie, leggende, aneddoti, ecc.), in contrapposizione ai contenuti legali, designati a loro volta con il termine *hālākā* [regola di cammino].

quanto di un'integra trasmissione del rito, collegando l'ordine delle singole azioni a una frase mnemotecnica, nella quale ogni espressione riferisce in successione un particolare momento del rito. La strofa risultante, che in alcune tradizioni rituali viene cantata a modo di litanìa autonoma<sup>26</sup>, enuncia una serie di quattordici azioni:

<sup>1</sup>Qaddēš <sup>2</sup>Ur<sup>e</sup>ḥaṣ - <sup>3</sup>Karpas <sup>4</sup>Yaḥaṣ  
<sup>5</sup>Maggîd <sup>6</sup>Rāḥaṣ - <sup>7</sup>Môšî' Maṣšâ  
<sup>8</sup>Mārôr <sup>9</sup>Kôrēk - <sup>10</sup>Šulḥān 'ôrēk  
<sup>11</sup>Šāfūn <sup>12</sup>Bārēk - <sup>13</sup>Hallēl <sup>14</sup>Niršāb

Il che significa:

<sup>1</sup>Consacra <sup>2</sup>E lava - <sup>3</sup>Sedano <sup>4</sup>Spartisce  
<sup>5</sup>Annuncia <sup>6</sup>Lava - <sup>7</sup>Che fai uscire / L'azzima  
<sup>8</sup>Amara <sup>9</sup>Avvolge - <sup>10</sup>Apparecchia tavola  
<sup>11</sup>Nascosto <sup>12</sup>Benedici - <sup>13</sup>Loda <sup>14</sup>È gradito

Accanto alla divisione formata da questa catena di espressioni in sé piuttosto ermetiche, e che pertanto le edizioni dell'*Haggādâ* spesso illustrano con opportune interpretazioni descrittive<sup>27</sup>, è possibile tracciare, sulla base del più antico documento rabbinico che possediamo, una divisione più sobria e per ciò stesso di maggior respiro. Essa risulta infatti dall'autorevole testimonianza della *Mišnâ*, che al capitolo 10 del trattato *P<sup>e</sup>sāḥîm* così recita:

La vigilia di pasqua, verso l'[ora dell']offerta pomeridiana, nessuno deve mangiare fino a che si faccia tenebra. Anche il più misero in Israele non deve mangiare fino a che si sia sdraiato [a tavola]<sup>28</sup>. Non si dovrà scen-

<sup>26</sup> Cf GOLDSCHMIDT E.D., in *EncJud* 7, 1091. Per la divisione ritmica del verso cf Id., *Die Pessach-Haggada*, Berlin 1937, 18.

<sup>27</sup> Cf, ad es., TOAFF A.S. [ed.], *Haggadah di Pasqua*, Roma 1971<sup>3</sup>, 4; BELGRADO F.D. [ed.], *Haggadàh di Pesach*, Firenze 1984, 18.

<sup>28</sup> Rendiamo con *sdraiarsi* la forma causativa del verbo *sbb* [disporsi intorno], con cui la letteratura rabbinica designa tecnicamente la consuetudine di *disporsi* su divani *intorno* alla tavola per un banchetto in comune. Tale usanza, mutuata dal mondo greco-romano, venne a costituire in Israele la nota caratteristica del pasto in comune o rituale. La *Mišnâ* distingue il pasto informale, nel quale si mangia *seduti* (*yšb*) e nel quale pertanto ognuno reciterà privatamente le benedizioni, dal pasto rituale, nel quale si mangia *sdraiati* (forma causativa di *sbb*) e dove uno solo pronuncia le benedizioni a nome di tutti (*mBer* 6,6). L'uso di mangiare *sdraiati* fu considerato dai rabbini un obbligo per la cena pasquale: « Disse Rabbî Lēwî: Mentre secondo la consuetudine gli schiavi mangiano *stando in piedi* ('*md*), qui si deve mangiare *sdraiati* (*sbb*), per far sapere che si è usciti dalla schiavitù alla libertà » (*yPes* 37b,61). Alla forma causativa dell'ebraico *sbb* corrispondono nei Vangeli, come vedremo più oltre, i verbi ἀνακεῖσθαι e ἀναπίπτειν (cf *infra* 169-170).

dere per lui al di sotto di quattro calici di vino<sup>29</sup>, anche se [egli è assistito] dalla mensa caritativa<sup>30</sup> (*mPes* 10,1).

L'insistenza iniziale sull'obbligo dei quattro calici di vino non è affatto occasionale. Come vedremo dal seguito del testo mišnico, essa non fa che annunciare delle ben precise azioni rituali, le quali attraverso la menzione del riempimento di ognuno dei successivi quattro calici vengono di fatto a ritmare in quattro partizioni maggiori, peraltro di ampiezza disuguale, il rito della cena pasquale ebraica. Cosicché, sottolineando con espressioni ripetitive il riempimento di un nuovo calice, la rubrica indica di fatto che la comunità è entrata in una nuova fase della celebrazione<sup>31</sup>.

Nel riprodurre il rituale della cena pasquale, oltre a indicare in margine le quattordici divisioni sopraccennate, ci preoccuperemo soprattutto di strutturare l'intero testo sulla base dei quattro calici. A tal fine premetteremo ad ogni singola parte dell'*Haggādā* le relative prescrizioni rubricali della *Mišnā*. Condurremo la nostra traduzione sul testo e sulle rubriche dell'*Haggādā* edita da E.D. Goldschmidt<sup>32</sup>. Non potendo a causa della sua ampiezza dare il testo integrale, ci limiteremo a tradurre integralmente quelle pericopi che riteniamo essenziali per cogliere il movi-

<sup>29</sup> Vari sono i fondamenti teologici che l'esegesi rabbinica si è sforzata di dare ai quattro calici rituali. Stando a *yPes* 37b,71, vi è anzitutto la corrispondenza con i quattro verbi di liberazione in *Es* 6,6-7: « vi farò uscire... vi sottrarrò... vi redimerò... vi prenderò... ». Vi è quindi un riferimento alle quattro ricorrenze dell'espressione « calice di Faraone » in *Gen* 40,11.13. Vi è ancora un'allusione ai calici di ira che Dio farà bere ai quattro regni che oppressero Israele, e conseguentemente ad altrettanti calici di consolazione che Dio farà bere a Israele (recensione parallela in *GenRab* 88,5 a 40,11 [cf RAVENNA, *Berešit Rabbā* 735]). Va notato che il ripetersi del numero quattro è una delle caratteristiche dell'*Haggādā*, sulla quale l'esegesi rabbinica antica e moderna continua a interrogarsi. Oltre ai 4 calici, vi sono infatti le 4 domande del figlio, i 4 tipi di figli, i 4 tipi di cibo che si mangiano ritualmente (agnello, azzima, erba amara, *hārōset*). Su tutto ciò cf *EncJud* 3, 292. Accanto a queste convergenze quaternarie si potrebbe menzionare l'analogia numerico-simbolica offerta dal « poema delle quattro notti » (cf *supra* 105<sup>57</sup>).

<sup>30</sup> Menzionando il caso di un povero già assistito dalla mensa caritativa (letter.: « dal piatto ») e rivendicando per costui, che è il più povero dei poveri, il diritto ai quattro calici rituali, si ribadisce in maniera perentoria l'obbligo che incombe su tutti.

<sup>31</sup> La strutturazione della cena pasquale ebraica in rapporto ai quattro calici è adottata da L. LIGIER, il quale nella premessa alla sua traduzione latina scrive: « ... liturgia paschalis quattuor *sedarim* seu ordinibus instruitur: singuli autem incipiunt quando novus calix infunditur » (*PE* 13).

<sup>32</sup> GOLDSCHMIDT E.D., *Haggādā šel pesah. Meqôrôtèhā w'etôlédôtèhā...* [*The Passover Haggadah. Its Sources and History, with the complete text of the traditional Haggadah, the most ancient Haggadah from the Cairo Geniza and sample pages of manuscript and printed Haggadot in reproduction*] (in ebr.), Bialik Institute, Jerusalem 1960 (rist. 1981), 115-136; già prima: Id., *Die Pessach-Haggada*, Berlin 1937. Sull'edizione di Goldschmidt del 1960 (eccezion fatta per il testo delle rubriche) è condotta la traduzione latina di LIGIER in *PE* 15-34.

mento teologico della celebrazione, abbreviando di conseguenza le altre. Oltre all'edizione di Goldschmidt, segnaleremo all'occasione altre edizioni di più facile accesso, nelle quali si potranno leggere i testi integrali<sup>33</sup>.

Prima di presentare il rituale della cena pasquale, notiamo ancora che i libri liturgici menzionano sempre un importante preliminare che ha luogo tuttora in ogni comunità domestica la vigilia di pasqua, ossia la sera dopo il tramonto allorché inizia il 14 Nîsân. Esso consiste nell'accurata ricerca e nella conseguente eliminazione di ogni traccia di pane lievitato, in ossequio alla prescrizione di *Es* 12,15. A pasqua, che è festa degli azzimi intesi appunto come prodotto di natura, il lievito (*hāmēṣ*) è infatti riguardato come qualcosa di intrinsecamente malvagio, e che pertanto dev'essere « tolto via » (*b'r*)<sup>34</sup>.

Concludiamo queste premesse con un *quadro prospettico* della cena pasquale ebraica, nel quale componiamo la duplice strutturazione cui abbiamo accennato.

#### PARTE PRIMA: RITI DI INTRODUZIONE

1. *Qaddēš*: si pronuncia la benedizione del *Qiddūš* sul vino
2. *Urḥaṣ*: ci si lava le mani senza pronunciare la relativa benedizione
3. *Karpas*: intinge il sedano nell'acqua salata o nell'aceto
4. *Yahaṣ*: spezza l'azzima intermedia in due e ne nasconde una parte per *'epiqōmon*

#### PARTE SECONDA: ANNUNCIO PASQUALE E CENA

5. *Maggîd*: si dice l'annuncio
  - 5.1. Introduzione in aramaico (« Questo è il pane di miseria... »)
  - 5.2. Le domande del figlio (« Perché diversa è questa notte...? »)
  - 5.3. La prima introduzione al *midrāš* (« Schiavi fummo... »)
  - 5.4. Esemplicazioni istruttive sul tempo dell'*Haggādâ* (« ... per tutta la notte... »)
  - 5.5. Esemplicazioni istruttive sui destinatari dell'*Haggādâ* (« ... i quattro figli: il saggio, il malvagio, l'integro e colui che non sa domandare... »)
  - 5.6. La seconda introduzione al *midrāš* (« Fin dall'inizio... »)

<sup>33</sup> Tra le edizioni di facile accesso recentemente pubblicate in Italia, ricordiamo: TOAFF A.S. [a cura di], *Haggadah di Pasqua*, Casa Editrice Israel, Roma 1971<sup>3</sup>; CAMPOS L. & DI SEGNI R. [a cura di], *Haggadah di Pesach*, Carucci Editore, Roma 1979<sup>2</sup>; BELGRADO F.D. [a cura di], *Haggadah di Pesach*, La Giuntina, Firenze 1984.

<sup>34</sup> Le prescrizioni relative all'eliminazione del lievito sono in *mPes* 1-3. Per la descrizione dell'uso attuale cf RABINOWICZ H., in *EncJud* 4, 372-373. Il simbolismo legato alla scrupolosa ricerca ed eliminazione del lievitato a pasqua, è alla base della breve parentesi di Paolo in *1Cor* 5,6-8 (« togliete via [*ἐκκαθαίρειν* // *b'r*] il vecchio lievito! »).

- 5.7. Il *midrāš* (« L'Arameo voleva distruggere mio padre... »)
- 5.8. Aggiunte al *midrāš* (tre interpretazioni rabbiniche sul numero delle piaghe e la litania « Ci sarebbe bastato »)
- 5.9. L'insegnamento di Rabbān Gamli'el
  - 5.9.1. Insegnamento negativo (« Chiunque non dice... »)
  - 5.9.2. Insegnamento positivo (« In ogni generazione... »)
- 5.10. La prima sezione dell'*Hallēl* (*Sal* 113-114)
- 5.11. La benedizione della redenzione
6. *Rāḥaš*: ci si lava le mani e si pronuncia la benedizione per la lavanda delle mani
7. *Mōšī' Maššā*: si pronuncia la benedizione « Che fai uscire » e la benedizione « Di mangiare l'azzima »
8. *Mārōr*: si prende un po' di erba amara e la si intinge nello *ḥārōset*
9. *Kōrēk*: si avvolge un pezzo di lattuga con l'azzima e lo *ḥārōset*
10. *Šulḥān 'ōrēk*: si apparecchia la tavola per mangiare
11. *Šāfūn*: si mangia dell'azzima custodita per *'epiqōmon*

#### PARTE TERZA: BENEDIZIONE DOPO LA CENA

12. *Bārēk*: si pronuncia la benedizione *Birkat hammāzōn*
  - 12.1. La *Birkat hazzimmūn* o dialogo invitatorio
  - 12.2. La *Birkat hammāzōn* o benedizione sull'alimento
  - 12.3. La benedizione « Il buono e il benefico » e la litania « Pietyoso Egli è »
  - 12.4. La benedizione « Creatore del frutto della vite »

#### PARTE QUARTA: RITI DI CONCLUSIONE

13. *Hallēl*: si termina l'*Hallēl*
  - 13.1. I versetti dell'ira
  - 13.2. La seconda sezione dell'*Hallēl* (*Sal* 115-118.136)
  - 13.3. La *Birkat haššīr* o benedizione del cantico
  - 13.4. La triplice benedizione
14. *Niršāb*: « già ha gradito Dio le tue opere »

### § 2. IL RITUALE DELL'ANNUNCIO DI PASQUA (*Sēder haggādā šel pesah*)

#### a) Parte Prima: Riti di introduzione

*La testimonianza della Mišnā (mPes 10,2-3)*

2. Si mesce a lui [= al padre di famiglia] il primo calice.  
La scuola di Šammay dice: [Egli] pronuncia la benedizione

sul giorno e dopo di ciò pronuncia la benedizione sul vino; invece la scuola di Hillēl dice: Pronuncia la benedizione sul vino e dopo di ciò pronuncia la benedizione sul giorno. 3. Si porta davanti a lui (legumi e lattuga), [ed egli] intinge la lattuga fino a che viene alla portata principale (*parperet happat*). Si porta davanti a lui azzima e lattuga e *ḥārôset* (e due cibi cotti), sebbene lo *ḥārôset* non sia un comandamento. Rabbî 'El'āzār Ben-Rabbî-Šādôq disse: [È] un comandamento! E, quando [esisteva] il Tempio, si portava davanti a lui il corpo della pasqua<sup>35</sup>.

### 1. QADDĒŠ [consacra]

*Si mesce*<sup>36</sup> a lui [= al padre di famiglia]<sup>37</sup> il primo calice e dice su di esso il

<sup>35</sup> A proposito dell'espressione *parperet happat* seguiamo l'interpretazione più comune, che vede nel termine *parperet* un adattamento aramaico del greco περιφορά [portata conviviale]. Il termine *pat*, che propriamente è un'abbreviazione di *pat-lehem* [porzione di pane] (cf *Gen* 18,5; ecc.), sta a significare il *pane* inteso come elemento basilare del pasto. Cosicché *parperet happat* viene a significare «ciò che si accompagna al pane», e di conseguenza la *portata principale*. I commensali intingono dunque la lattuga fino a che non viene collocata dinanzi al padre di famiglia la portata principale; cosa che il testo mišnico si affretta a segnalare, dicendo: «Si porta davanti a lui azzima e lattuga e *ḥārôset*...». Per tale interpretazione cf BANETH E., in *Mischnajot*, 2, Basel 1968<sup>3</sup>, 239-240<sup>14</sup>; BEER G., *Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung (Nebst einem textkritischen Anhang)*, Giessen 1912, 190-191; BAHR G.J., *The Seder of Passover and the Eucharistic Words*, in *NT* 12 (1970), 187. Intendendo invece il termine *parperet* come *divisione*, sia a livello di azione che di risultato (dalla radice *pr* [spezzare, dividere] e dalle risultanti forme intensive *pērēr* e *pirpēr* [spezzettare, frammentare]; cf JASTROW M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, rist. New York 1950, s.v. *parperet*, *pr*, *pirpēr*), e intendendo il termine *pat* come *pane*, si avrebbe allora una diversa interpretazione: «... intinge la lattuga fino a che viene alla divisione del pane», ossia intinge per tutta la durata del *Karpas* (3.), fino a che allo *Yabaš* (4.) viene a spartire quell'azzima di cui una metà sarà nascosta come *'epiqômon*. L'interpretazione, possibile sotto l'aspetto linguistico, costituirebbe un ulteriore riscontro tra il testo mišnico e l'*Haggādā*. Per renderla sicuramente accettabile bisognerebbe tuttavia poter dimostrare che al tempo della redazione della *Mišnā* già s'era operata l'equivalenza sostitutiva tra l'agnello e l'azzima «nascosta».

<sup>36</sup> Il verbo italiano che meglio esprime la radicale aramaica *mzg* (= ebr.: *msk*) è *mescolare* (mescolare versando o versare mescolando). Usato tecnicamente, il verbo *mzg* si riferisce all'uso comune nell'area antico-medorientale di non bere abitualmente il vino puro, ma di allungarlo con acqua. Nell'ambiente rabbinico la consuetudine era di versare nel calice prima il vino puro (in tal senso, e in riferimento al calice della benedizione dopo il pasto, *bBer* 51a,46 parla di «[calice] vivo [ḥay]») e aggiungervi successivamente l'acqua. In *mBer* 7,5 si afferma: «Non si pronuncia la benedizione sul vino fintantoché non gli è stata infusa l'acqua». Intervenendo a commento del testo mišnico, una interpretazione rabbinica che leggiamo in *bBer* consente sul vino genuino solo la benedizione generica dei frutti, essendo esso considerato come succo di frutta o «acqua di frutta», buono anche per lavarsi le mani; al vino allungato, e di conseguenza considerato come migliore, spetta la benedizione specifica. Ecco il passo in questione: «I nostri maestri insegnarono: Sul vino, fintantoché non gli è stata infusa l'acqua, non si pronuncia la benedizione *Creatore del frutto della vite*, ma soltanto *Creatore del frutto dell'albero*, e uno può servirsene per lavarsi le

*Qiddûš*<sup>38</sup> del giorno. [Se pasqua cade]... in giorno feriale, si inizia qui<sup>39</sup>:

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
creatore del frutto della vite!

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che ci eleggesti tra ogni popolo  
e ci innalzasti tra ogni lingua  
e ci santificasti con i tuoi comandamenti;  
e ci désti, Signore Dio nostro, con amore,  
adunanze per la gioia, solennità e ricorrenze per la letizia:  
questo giorno della solennità delle azzime, ricorrenza della nostra libertà,  
convocazione santa, memoriale dell'uscita dall'Egitto.  
Poiché ci eleggesti e ci santificasti tra tutti i popoli,  
e ci désti in eredità le tue adunanze sante con gioia e con letizia.

Benedetto sei tu, Signore, che santifichi Israele e le ricorrenze<sup>40</sup>!

---

mani. Ma su quello nel quale è stata infusa l'acqua si pronuncia la benedizione *Creatore del frutto della vite*, e uno non può servirsene per lavarsi le mani» (*bBer* 50b,11). È da notare che l'acqua usata per allungare il vino era calda. In *mPes* 7,13 si menziona la pentola d'acqua calda destinata a temperare il vino del convito pasquale. Su questo particolare ci si potrebbe chiedere se l'uso bizantino di versare, poco prima della comunione, l'acqua calda (τὸ ζέον) nel calice del vino consacrato (e nel quale a suo tempo già era stata infusa normalmente l'acqua) non vada collegato proprio a questa tradizione ben attestata in ambito giudaico (sullo ζέον cf HANSENS I.M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, 2, Romae 1930, p. 235-242; 3, Romae 1932, p. 518-519). Ma, in rapporto alla liturgia eucaristica, sarà soprattutto da notare che il verbo *mzg* figura tale e quale nelle anafore siriane per rendere l'espressione (comune nelle liturgie orientali, sebbene assente nei racconti istituzionali scritturistici) «... e avendo mescolato (sir.: *mzg*) vino e acqua...».

<sup>37</sup> A volte espresso, ma più spesso sottinteso, il principale soggetto d'azione è il *ba'al habbayit*, ossia il «padrone di casa» o «padre di famiglia». Ad adottare quest'ultima espressione, soprattutto nel contesto dell'*Haggādā*, siamo autorizzati da *mPes* 10,4, dove il termine «padre» (*'āb*) compare almeno due volte in rapporto al dovere di istruire il figlio. Sebbene indirettamente connotata dal termine *bayit* [casa, famiglia], la comunità presieduta è generalmente designata come *hābūrā* [compagnia, consociazione], dal momento che questo ultimo termine si presta a qualificare un'entità superiore o indipendente dal gruppo familiare strettamente inteso. Tale fu, ad esempio, la *hābūrā* presieduta da Gesù nell'ultima sua cena.

<sup>38</sup> Il *Qiddûš* [santificazione, consacrazione] è il rito introduttivo del sabato e di ogni festa. Esso comprende essenzialmente la benedizione sul calice (detto «calice del *qiddûš*» [cf *infra* 229<sup>196</sup>]) e la benedizione del giorno festivo (= *Qiddûš hayyôm*, o *Qiddûš* propriamente detto). Tale rito ha lo scopo di inaugurare il giorno festivo, attraverso una *consacrazione* che lo separa dal tempo profano.

<sup>39</sup> Se invece pasqua cade in giorno di sabato, allora il rito del *Qiddûš* inizia con la lettura di *Gen* 2,1-3. Nel caso poi che pasqua (ossia la sua vera vigiliare) cada al termine del sabato, si avrà allora il rito composito *Qiddûš-Habdālā*, che risulta di cinque benedizioni tra cui la benedizione *Creatore delle luci del fuoco*. Sull'importanza per noi cristiani di considerare, nel quadro dell'*Haggādā*, la composizione *Qiddûš-Habdālā*, con particolare attenzione alla benedizione «sul lume» che è l'archetipo del nostro *Exultet*, cf *RdT* 25 (1984), 121-122.

<sup>40</sup> Questa breve benedizione riassuntiva della precedente tematica, viene tecnicamente

*E si beve stando sdraiati.*

## 2. UR<sup>e</sup>HAŠ [e lava]

*Ci si lava le mani senza [dire la relativa] benedizione.*

## 3. KARPAS [sedano]

*[Il padre di famiglia] prende del sedano oppure un altro frutto del suolo, e lo intinge nell'aceto oppure nell'acqua salata, e pronuncia la benedizione davanti ad esso:*

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
creatore del frutto del suolo!

*E ne mangia un pezzo grosso almeno quanto un'oliva, e lo dà a coloro che sono sdraiati.*

## 4. YAHAŠ [spartisce]

*Spezza l'azzima intermedia in due e nasconde una parte tra la tovaglia e il cuscino per 'epiqômon<sup>41</sup>, e ripone la seconda parte tra le due azzime intere<sup>42</sup>.*

Questa Prima Parte della celebrazione pasquale<sup>43</sup>, che possiamo riassumere sotto il titolo *Qiddûš del giorno*, comprende dunque quattro azioni rituali: il *Qiddûš* propriamente detto (che consiste nelle due benedizioni sul vino e sulla festa), la lavanda delle mani, la manducazione del sedano a modo di antipasto e la preparazione dell' *'epiqômon*. Quest'ultimo termine, nonostante alcune incertezze storico-etimologiche, designa un rito dal significato ben noto: precisamente il rito della manducazione, da parte di tutti i commensali a conclusione della cena, di quella porzione di azzima appositamente riservata per sostituire e significare la manducazione dell'agnello, che oggi in assenza del Tempio non è più possibile. La preparazione dell' *'epiqômon*, che ha luogo al termine della Prima Parte, va quindi intesa alla luce dell'autorevole testimonianza mišnica,

---

denominata *hâtîmâ* [sigillo]. Sulle precauzioni che essa esige per un'indagine di critica letteraria cf *infra* 156.

<sup>41</sup> Sulla nozione di *'epiqômon* cf *infra* 149-152.

<sup>42</sup> Tre azzime sovrapposte sono richieste dal complesso rituale dell'*Haggādā*. Di esse, la prima (quella superiore) verrà spezzata e distribuita, insieme alla parte rimanente della seconda, al *Môšî' Maššâ* (7.); la seconda viene divisa allo *Yahaš* (4.): una metà è immediatamente nascosta per *'epiqômon*, mentre l'altra metà è rimessa al suo posto per essere associata a suo tempo alla prima azzima; la terza (quella inferiore) sarà spezzata al *Kôrëk* (9.), per essere mangiata avvolta in una foglia di lattuga e intinta nello *hârôset*.

<sup>43</sup> Per i testi di questa Prima Parte cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 115-116; LIGIER, *PE* 15; TOAFF, *Haggadah* 6-9; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadah* 16-19; BELGRADO, *Haggadah* 20-25.

che dice: « E quando [esisteva] il Tempio, si portava davanti a lui [= al padre di famiglia] *il corpo della pasqua* » (*mPes* 10,3), ossia l'intero agnello confezionato per la cena, ma non ancora sminuzzato in pezzi della dimensione di un'oliva<sup>44</sup>.

## b) *Parte Seconda: Annuncio pasquale e Cena*

### *La testimonianza della Mišnâ (mPes 10,4-6)*

4. Si mesce a lui il secondo calice. E qui il figlio interroga [suo padre]. E se non vi è scienza [sufficiente] nel figlio, suo padre lo istruisce<sup>45</sup>. « Perché diversa è questa notte da tutte le notti? Infatti, tutte le notti noi mangiamo lievitato e azzimo; questa notte tutto quanto azzimo! Infatti, tutte le notti noi mangiamo altre verdure; questa notte [erba] amara! Infatti, tutte le notti noi mangiamo carne arrostita, in spezzatino e bollita; questa notte tutta quanta arrostita! Infatti, tutte le notti noi non siamo obbligati a intingere neppure una volta; questa notte due volte! ». A misura della scienza del figlio, suo padre lo istruisce. Inizia con [i fatti di] disonore e termina con [i fatti di] elogio. E spiega<sup>46</sup> a partire da « L'Arameo voleva distruggere mio padre » [*Dt* 26,5], fino a completarne l'intera pericope.

5. Rabbān Gamli'el diceva: « *Chiunque non dice* queste tre parole a pasqua non adempie il suo obbligo: pasqua, azzima e [erbe] amare. Pasqua: perché il Luogo [= il Signore] saltò al di sopra delle case dei nostri padri in Egitto. Azzima: perché furono redenti. [Erbe] amare:

<sup>44</sup> Sull'espressione « corpo della pasqua » (*gūfō šel pesah*), letta in rapporto all'ampiezza semantica del termine *gūfā*, si soffermò G. DALMAN (*Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 129-134), prospettando nel termine *gūfā* la soggiacenza aramaica al greco *σῶμα* delle parole istituzionali (cf *infra* 205-207). Sebbene nel contesto immediato l'espressione *gūfō šel pesah* si limiti a significare che l'agnello veniva portato in tavola « tutto intero », e pertanto non ancora sminuzzato (cf [STRACK H.L. &] BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4, München 1928, 51-52.66), oppure che, quando esisteva il Tempio, veniva portato in tavola « proprio l'agnello », e non già i « due cibi cotti » che successivamente lo sostituirono (cf BEER, *Pesachim* 192), dobbiamo riconoscere che nella lettura teologica si impone tutta l'ampiezza delle connotazioni inerenti al termine *gūfā* e accuratamente rilevate da Dalman.

<sup>45</sup> La radicale ebraica *lmd* presiede al rapporto tra l'insegnante e l'allievo, tra chi fa imparare (ossia istruisce) e chi impara; nel caso presente, tra il padre e il figlio. Il termine connota dunque tutta la pedagogia del maestro che *abitua* il discepolo a rendersi personalmente conto di quanto gli viene trasmesso. Nel giudaismo post-biblico la radicale *lmd* fornisce il titolo al « corpus » giuridico dell'insegnamento per eccellenza che è il *Talmūd*.

<sup>46</sup> In ebraico si ha qui la radicale *drš*, che significa « cercare, investigare ». Essa diventa tecnica nel giudaismo post-biblico, per designare quel particolare metodo di esegesi biblica che si sforza di armonizzare i testi e che viene denominato appunto *midrāš*.

perché gli Egiziani amareggiarono la vita dei nostri padri in Egitto. *In ogni generazione e generazione* ognuno è obbligato a vedere se stesso come essendo proprio lui uscito dall'Egitto, siccome è detto: 'E annuncerai a tuo figlio in quel giorno, dicendo: È a causa di questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto' [*Es* 13,8]. Perciò noi siamo obbligati a confessare, lodare, elogiare, glorificare, esaltare, magnificare colui che fece a noi e ai nostri padri tutti questi miracoli e ci fece uscire dalla servitù alla libertà. E diciamo davanti a lui: 'Lodate il Signore!' [*Sal* 113,1] ». 6. Fin dove si dice [l'*Hallél*]? La scuola di Šammay dice: Fino a « Madre gioiosa di figli » [*Sal* 113,9]; invece la scuola di Hillél [dice]: Fino a « La selce in fonte d'acque » [*Sal* 114,8]. E si conclude con la [benedizione della] *Redenzione*. Rabbî Tarfôn disse: [Si conclude con] « Che ci redimesti e redimesti i nostri padri dall'Egitto e ci facesti giungere a questa notte ». E non si conclude [con l'eulogia finale]<sup>47</sup>. Rabbî 'Āqîbâ disse: « Perciò, Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri, facci giungere ai pellegrinaggi che verranno dopo, per le nostre convocazioni in pace, gioiosi per la ricostruzione della tua città e lieti per il tuo servizio; e là mangeremo degli agnelli-pasquali, ecc. » fino a « Benedetto sei tu, Signore, redentore di Israele! ».

## 5. MAGGĪD [annuncia]

(*Si mesce il secondo calice*)<sup>48</sup>. [Il padre di famiglia] solleva il vassoio<sup>49</sup> e dice:

<sup>47</sup> Sul valore tecnico dell'eulogia finale o *hätimâ* cf *infra* 156.

<sup>48</sup> Sebbene assente nell'edizione di Goldschmidt, la rubrica relativa alla mescita del 2° calice è autorevolmente attestata a questo punto in *mPes* 10,4. Essa figura nel rituale di 'Amrām Gā'ôn (cf GOLDSCHMIDT D., *Seder Rab 'Amrām Gā'ôn*, Jerusalem 1971, p. 113, § 82) e negli odierni rituali italiani (cf BELGRADO, *Haggadàh* 26).

<sup>49</sup> Tra gli utensili disposti sulla tavola del convito pasquale, un'importanza particolare spetta al *piatto* o *vassoio* (*q'arâ*). Nell'AT il termine riveste una connotazione culturale, in quanto designa i piatti (*LXX*: τὰ τραβλία) che nel Tempio erano destinati a ricevere i pani di proposizione e le offerte votive (cf *Es* 25,29; 37,16; ecc.). Nel racconto dell'ultima cena τράβλιον è il piatto rituale in cui Gesù e Giuda intingono insieme (*Mt* 26,23; *Mc* 14,20). L'arte religiosa ebraica ha prodotto dei pregevoli vassoi pasquali in materiale vario, spesso in maioliche finemente decorate con motivi ornamentali, scritte e scene conviviali (cf KANOF A., in *EncJud* 13, 172-173). Per le cose che il vassoio pasquale è destinato a ricevere cf, ad es., BELGRADO, *Haggadàh* 12-13.

## 5.1. [Introduzione in aramaico]

QUESTO È IL PANE DI MISERIA  
 che mangiarono i nostri padri in terra d'Egitto.  
 Chiunque ha fame, venga e mangi!  
 Chiunque ha bisogno, venga e faccia-pasqua!  
 Quest'anno, qui; l'anno venturo, in terra d'Israele!  
 Quest'anno, schiavi; l'anno venturo, figli liberi!

In questa solenne introduzione generale in aramaico all'*Haggādā* propriamente detta (ossia all'annuncio pasquale), è da notare anzitutto l'identificazione, dovuta alla dinamica ripresentativo-sacramentale, tra quei pani azzimi che il padre di famiglia tiene presentemente in mano e il pane che effettivamente i padri mangiarono in Egitto. Passando oltre alle rispettive coordinate spazio-temporali che sono ovviamente diverse, si afferma trattarsi a livello teologico di un unico e medesimo pane, detto « pane di miseria » a causa di *Dt* 16,3<sup>50</sup>. In secondo luogo si sottolinea come la pasqua, pur celebrata nell'intimità domestica, sia una festa aperta, in quanto festa di tutto il popolo dei « miseri di YHWH » escatologicamente giunti a libertà. La dimensione escatologica si esplicita ulteriormente nell'augurio finale, il quale sotto il profilo teologico va oltre le componenti storiche che lo hanno prodotto.

## 5.2. [Le domande]

PERCHÉ DIVERSA È questa notte da tutte le notti?  
 Infatti, tutte le notti noi mangiamo lievitato e azzimo;  
 questa notte tutto quanto azzimo!  
 Infatti, tutte le notti noi mangiamo altre verdure;  
 questa notte [erba] amara!  
 Infatti, tutte le notti noi non intingiamo neppure una sola volta;  
 questa notte due volte!  
 Infatti, tutte le notti noi mangiamo un po' seduti un po' sdraiati;  
 questa notte tutti quanti sdraiati!

La domanda rituale del figlio, specificata in quattro esclamazioni di sorpresa che ci autorizzano a parlare di « quattro domande », attesta quanto importante sia la presenza dei bambini a pasqua. In quella notte,

<sup>50</sup> Il *TgNeof* traduce « pane di inferiorità » (*lehem diš'ar*), e in margine annota « pane misero di meschinità » (*lahmā 'anyā d'miskéná*). *SifDt* 130 a 16,3 commenta: « Disse Rabbī Sim'ôn: Perché si chiama 'pane di miseria'? A causa della miseria con la quale furono immiseriti in Egitto ».

la loro non è affatto una presenza coreografica, ma è densa di significato teologico. Soprattutto a pasqua i bambini si vedono attivamente inseriti in un annuncio salvifico che, in ossequio alla prescrizione di *Es* 13,14, si trasmette di generazione in generazione da padre a figlio. Nella letteratura talmudica si hanno testimonianze dell'attenzione che ragguardevoli maestri solevano prestare ai bambini la notte di pasqua, industriandosi in tutti i modi a interessarli e tenerli svegli, in maniera tale che fossero in grado di formulare le domande<sup>51</sup>. Il dovere di interrogare è talmente vincolante a pasqua, che i rabbini ne fanno oggetto di casistica, dichiarando che in assenza di un bambino in grado di porre le domande, anche una donna, anche colui stesso che a sua volta dovrà rispondere, anche uno studioso che della pasqua sa tutto, lo può e lo deve sostituire<sup>52</sup>.

Dal tenore delle domande, intese alla luce della successiva pericope dei quattro figli (5.5.) e dell'inquadramento generale che ne dà *mPes* 10,4, emerge la figura di un padre disponibile, sollecito e costantemente preoccupato di adeguarsi alla reale intelligenza del figlio — e di ogni commensale che il figlio rappresenta —, per fornirgli quell'informazione che gli consentirà di essere salvificamente coinvolto nell'evento di pasqua.

### 5.3. [La prima introduzione al *midrāš*]

SCHIAVI FUMMO di Faraone in Egitto, e il Signore Dio nostro ci fece uscire di là con mano forte e con braccio disteso [cf *Dt* 6,21]<sup>53</sup>. E se il Santo — benedetto Egli sia! — non avesse fatto uscire i nostri padri dall'Egitto, allora noi e i nostri figli, e i figli dei nostri figli, schiavi saremmo di Faraone in Egitto. E se anche fossimo tutti sapienti, tutti intelligenti, tutti anziani, tutti conoscitori della Tôrâ, [rimarrebbe ugualmente in vigore] su di noi il comandamento di narrare l'uscita dall'Egitto. E chiunque abbonda nel narrare l'uscita dall'Egitto, costui è degno di elogio.

<sup>51</sup> « I nostri Maestri insegnarono: Tutti sono obbligati ai quattro calici: uomini, donne e bambini. Disse Rabbî Y<sup>e</sup>hûdâ: E che vantaggio trovano i bambini nel vino? Piuttosto, si può distribuire loro grano abbrustolito e noci la sera di pasqua, solo perché non si addormentino e possano fare le domande. Si disse di Rabbî 'Āqîbâ che soleva distribuire grano abbrustolito e noci ai bambini la sera di pasqua, solo perché non si addormentassero e potessero fare le domande » (*bPes* 108b,18). Nello stesso senso *tPes* 10,9 riferisce la sentenza di Rabbî Y<sup>e</sup>hûdâ, il quale consentiva già durante la Prima Parte del *Sēder* di « sottrarre un'azzima per i bambini, cosicché non si addormentassero ».

<sup>52</sup> « I nostri Maestri insegnarono: [Se] suo figlio è saggio, [questi] faccia a lui le domande. Ma se non è saggio, sua moglie faccia a lui le domande. E se non ha [moglie], faccia lui le domande a se stesso. E perfino due discepoli di saggi, [e a loro volta] sapienti nelle rubriche della pasqua, si fanno le domande l'uno all'altro » (*bPes* 116a,29).

<sup>53</sup> Si tenga presente che il v. biblico, qui citato liberamente per avviare la lunga e circostanziata risposta del padre, così si legge in *Dt* 6,21: « Allora dirai a tuo figlio: Schiavi fummo... ».

#### 5.4. [Due narrazioni di epoca tannaitica]

Innestandosi direttamente sulla finale della pericope precedente, che ricorda l'obbligo di narrare e prolungare la narrazione dell'evento pasquale, intervengono qui due brani che si muovono tra l'edificante e il didattico.

FATTO riguardante Rabbî 'Ēl'ezer...  
DISSE Rabbî 'El'āzār Ben-'Āzariâ...

Si tratta di due brevi racconti che illustrano come l'*Haggādā* debba avvenire di notte. Il primo riferisce il caso di illustri Maestri, i quali « prolungarono la narrazione dell'uscita dall'Egitto *per tutta quanta la notte*, finché vennero i loro discepoli e dissero loro: Maestri, è giunto il tempo della recita dello *Šema'* del mattino! ». Il secondo racconto riferisce come Rabbî 'El'āzār, che non conosceva il fondamento scritturistico del dovere di « parlare dell'uscita dall'Egitto la notte », lo scoperse all'età di 70 anni attraverso l'esegesi di Ben-Zômâ: « È detto: ' Affinché ti ricordi del giorno della tua uscita dalla terra d'Egitto tutti i giorni della tua vita ' [Dt 16,3]. ' I giorni della tua vita ' [sono] i giorni; ' tutti i giorni della tua vita ' [sono] le notti »<sup>54</sup>.

#### 5.5. [La *bāraytā* dei quattro figli]<sup>55</sup>

... In rapporto a quattro [tipi di] figli parlò la *Tōrā*<sup>56</sup>: [di questi] uno è saggio, uno è malvagio, uno è integro e uno non sa [a sufficienza] per domandare.

IL SAGGIO, che dice? « Quali sono le testimonianze, gli statuti e le sentenze che il Signore Dio nostro vi ha comandato? » [Dt 6,20]. Allora tu gli dirai: « Secondo le rubriche della pasqua, non si conclude dopo l'agnello-pasquale con l'*'epiqōmon* » [mPes 10,8]<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Il primo racconto si legge, in una forma un po' diversa, in *tPes* 10,12; il secondo figura tale e quale in *mBer* 1,5. Per il testo completo nella recensione haggadica cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 118; LIGIER, *PE* 16-17; TOAFF, *Haggadah* 12-15; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadāh* 20; BELGRADO, *Haggadāh* 28-31.

<sup>55</sup> *Bāraytā* [insegnamento esterno] è l'insegnamento dei Maestri Tannaiti non incluso nella *Mišnā*. In una forma non molto dissimile da quella che si legge nell'odierna *Haggādā*, la nostra *bāraytā* figura in *yPes* 37d,15 (dove appunto è messa in bocca a un esponente della generazione tannaitica) e in *MekEs* a 13,14. In quest'ultima recensione si potrà notare, ad es., che il mantenimento dello stile diretto nella risposta al malvagio conferisce alla polemica un colorito particolarmente vivace: « ... ' a me ' e non ' a te '. Se anche fossi stato là, non saresti stato redento » (cf la triplice sinossi in GOLDSCHMIDT, *Passover* 22-23).

<sup>56</sup> Possiamo sottintendere: « allorché comandò al padre di fornire al figlio l'insegnamento della pasqua ». L'obbligo si trova più volte formulato: *Es* 10,2; 12,26-27; 13,8.14-16; *Dt* 4,9; 6,20-25; *Gs* 4,6-7.21-24.

<sup>57</sup> Per il significato di tale norma cf *infra* 150-152.

IL MALVAGIO, che dice? « Che cos'è questo servizio-cultuale per voi? » [Es 12,26]. ' Per voi ' e non ' per lui '. E poiché ha fatto uscire se stesso dalla collettività, ha rinnegato la radice [della sua fede]. Allora tu, spezzandogli i denti, gli dirai: « È per questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto » [Es 13,8]. ' A me ' e non ' a lui '. Se anche fosse stato là, non sarebbe stato redento.

L'INTEGRO, che dice? « Che cos'è questo? » [Es 13,14]. Allora dirai a lui: « Con mano forte il Signore ci fece uscire dall'Egitto, dalla casa da schiavi » [Es 13,14].

E a COLUI CHE NON SA [A SUFFICIENZA] PER DOMANDARE, tu aprirai [il discorso], siccome è detto: « E annunzierai a tuo figlio in quel giorno, dicendo: È per questo che il Signore fece a me [quello che fece] quando uscii dall'Egitto » [Es 13,8]. [Tu forse] potresti [dire]<sup>58</sup>: « [Allora si fa l'annuncio] a partire dall'inizio del mese? ». [No, perché] l'insegnamento [della *Tôrâ*] dice: ' In quel giorno '. Se ' in quel giorno ', [tu forse] potresti [dire]: « [Allora si fa l'annuncio] a partire da quando è giorno? ». [No, perché] l'insegnamento [della *Tôrâ*] dice: ' È a causa di questo '. « [Dicendo:] ' È a causa di questo ', altro non ho detto, [dice il Signore,] se non riferendomi al momento in cui l'az-zima e l'erba-amara stanno davanti a te ».

A pasqua il padre di famiglia è chiamato a porre in atto tutte le sue risorse pedagogico-pastorali, per sapersi adattare alle esigenze concrete e diverse dei quattro figli che gli stanno innanzi e nei quali ognuno dei commensali deve potersi variamente ritrovare. L'insegnamento del padre sarà dunque puntuale per *il saggio*, che immediatamente lo può recepire e situare. Il padre sarà violento e pieno di sprezzante ironia per *il malvagio*, che non si lascia coinvolgere, anzi positivamente si autoesclude dalla comunità dei redenti. Sarà di poche parole con *l'integro*, che non necessita di dettagliate spiegazioni. Infine, non avrà timore di impegnarsi

<sup>58</sup> Con questa espressione (*incipit* ebr.: *Yākôl*) si potrebbe far iniziare qui una nuova piccola unità letteraria, che formerebbe la seconda parte della *bāraytâ* dei quattro figli. Così fa GOLDSCHMIDT (*Passover* 26-29.119), ispirandosi probabilmente alla disposizione tradizionale del rito *aškenazita* che stabilisce qui un nuovo capoverso. Nel rito *sefardita* invece (cf TOAFF, *Haggadah* 16-17; BELGRADO, *Haggadah* 34-35) l'*incipit Yākôl* continua a far parte del discorso al figlio che non sa interrogare. È il padre che premurosamente solleva per lui la domanda, e a sua volta risponde. La formula *yākôl* è infatti una ellissi per *yākôl 'attâ lômar* [tu forse potresti dire] (cf GOLDSCHMIDT, *Pessach-Haggada* 45<sup>1</sup>). Quanto al contenuto, si può notare che la recensione di *MekEs* a 13,8 (dove questa piccola unità è attestata) termina in maniera ancora più puntuale: « ... stanno davanti a te sulla tua tavola (*'al šulḥānekā*) ». Quanto alla forma, si tenga presente infine che l'*Haggādâ* propriamente detta (= sezione 5. *Maggîd*), pur essendo composta di elementi singolarmente attestati altrove, non risulta affatto frammentaria a causa di costanti agganci tematici e verbali sapientemente disposti.

in un'accurata spiegazione con *colui che ben comprende, ma non è in grado di procedere da solo* nell'intelligenza del mistero pasquale.

### 5.6. [La seconda introduzione al *midrāš*]

FIN DALL'INIZIO i nostri padri prestarono un servizio-culturale straniero<sup>59</sup>; ma attualmente il Luogo [= il Signore] ci ha fatti avvicinare al suo servizio-culturale, siccome è detto: ...

Si ha qui la citazione di *Gs* 24,2-4, la quale termina con le parole: « ... e Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto ». Quindi, prima ancora che si proceda al racconto dell'uscita dall'Egitto, interviene un'acclamazione eulogica a Dio, « perché il Santo... stabilì la fine [della schiavitù], per fare secondo quanto aveva detto ad Abramo, nostro padre, nell'alleanza tra le parti [degli animali uccisi], siccome è detto: ... (citazione qui di *Gen* 15,13-14) »<sup>60</sup>.

La pericope termina con un pressante invito alla riflessione, che introduce immediatamente alla lettura midrašica di *Dt* 26,5-8. In esso, per aiutare la comunità radunata a valutare l'immensità dell'oppressione — e di rimando la potenza di Dio che redime —, vengono accostate e contrapposte due figure di nemici: Faraone e, peggiore di Faraone, Labano.

Vieni e impara quello che cercò di fare Labano l'Arameo a Giacobbe nostro padre. Infatti Faraone non decretò che a proposito dei maschi; Labano invece cercò di estirpare tutti quanti, siccome è detto: ...

E siamo così giunti al *midrāš*.

### 5.7. [Il *midrāš*]

L'ARAMEO VOLEVA DISTRUGGERE MIO PADRE<sup>61</sup>. Allora scese in Egitto, e là soggiornò da straniero con poca gente, e là divenne una nazione grande, valida e numerosa [*Dt* 26,5]. ...

Ma gli Egiziani ci maltrattarono e ci immiserirono, e imposero su di noi una servitù dura [*Dt* 26,6]. ...

<sup>59</sup> L'espressione 'abôdâ zârâ, che traduciamo con « culto straniero » ossia culto degli dèi stranieri, si riferisce alla preistoria di Israele quale verrà immediatamente tratteggiata da *Gs* 24,2. Essa rappresenta il titolo di un trattato talmudico, che fissa norme di comportamento di fronte all'idolatria.

<sup>60</sup> Sull'alleanza « tra le parti [degli animali uccisi] » cf *supra* 81-85.

<sup>61</sup> Come risulta dall'introduzione immediata al *midrāš*, l'*Haggādâ* segue l'interpretazione che i *targûmîm* (e con essi la *Vg*: « Syrus persequetur patrem meum ») danno all'espressione che in esegesi classica suona: « Arameo errante era mio padre ». Per il testo completo del *midrāš* cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 120-123; LIGIER, *PE* 18-21; TOAFF, *Haggadah* 18-31; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadàh* 26-34; BELGRADO, *Haggadàh* 38-51.

E gridammo al Signore, Dio dei nostri padri, e ascoltò il Signore la nostra voce, e vide la nostra miseria, il nostro travaglio e la nostra oppressione [Dt 26,7]. ...

E ci fece uscire il Signore dall'Egitto, con mano forte e con braccio disteso, con terrore grande, e con segni e con prodigi [Dt 26,8]. ...

Il racconto di Dt 26,5-8 è frequentemente interrotto dalla lettura midrašica, la quale procede appunto commentando *v. per v.* con l'aiuto di altri testi biblici. Questo brano fornisce la base scritturistica a tutto l'annuncio pasquale.

### 5.8. [Aggiunte al *midrāš*]

Si tratta di due aggiunte: la prima costituita da tre interpretazioni rabbiniche circa il numero delle piaghe con cui Dio colpì gli Egiziani, « in Egitto » prima e poi « sul mare »; la seconda da una litania, scandita dal ritornello *Dayyēnū* [Ci sarebbe bastato] <sup>62</sup>!

RABBÎ YÔSÊ il Galileo diceva...

RABBÎ 'ĒLĪ'EZER diceva...

RABBÎ 'ĀQĪBÂ diceva...

QUANTE dimostrazioni di bontà [ha fatto] per noi il Luogo [= il  
Se ci avesse fatti uscire dall'Egitto, [Signore]!  
e non avesse pronunciato giudizi contro di loro,  
ci sarebbe bastato! ...

### 5.9. [L'insegnamento di Rabbān Gamlī'ēl]

Con questa *mišnâ* (o insegnamento orale) di Gamaliele, ben attestata in *mPes* 10,5, la dinamica ripresentativa della celebrazione pasquale tocca il culmine della sua esplicitazione. Sia che la si voglia far risalire a Gamaliele I, nipote di Hillēl e maestro di Paolo (cf *At* 22,3), sia che la si preferisca attribuire a Gamaliele II, nipote del precedente e che operò tra il 90 e il 110 d.C. <sup>63</sup>, la pericope appartiene a un'antichità veneranda. Diremo anzi che la nostra venerazione per essa è destinata a crescere, precisamente nella misura in cui la consideriamo, non già come un prodotto

<sup>62</sup> Per i testi completi cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 123-125; LIGIER, *PE* 21-23; TOAFF, *Haggadah* 30-35; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadah* 34-38; BELGRADO, *Haggadah* 50-57.

<sup>63</sup> Propendono in favore di Gamaliele I: JEREMIAS, *Le parole* 62; GOLDSCHMIDT, *Pesach-Haggada* 62; ELBOGEN I., in *JüdLex* 2, 1337. In favore di Gamaliele II: *EncJud* 7, 297; BILLERBECK, *Kommentar* 4, 68.

puntualmente uscito dalla riflessione del predetto Gamaliele (chiunque egli sia), ma appunto come una *mišnâ*, ossia un insegnamento orale da lui ricevuto e a sua volta oralmente trasmesso. Saranno poi le vicende connesse con la redazione della *Mišnâ* a conferire al testo una fisionomia scritta.

L'insegnamento posto sotto l'autorità di Rabbān Gamlî'el si compone di due sezioni, che iniziano in ebraico con il medesimo pronome/aggettivo *kol* [chiunque/ogni]. Mentre la prima sezione prende l'avvio attraverso una proposizione negativa (« Chiunque [*kol*] non dice... »), la seconda ne riprende il messaggio e lo svolge in chiave assolutamente positiva (« In ogni [*b<sup>e</sup>kol*] generazione e generazione... »). La conduzione delle due sezioni è ovviamente diversa; ma il loro contenuto è mirabilmente unitario.

### 5.9.1. [Le tre parole d'obbligo]

Rabbān Gamlî'el soleva dire:

CHIUNQUE NON DICE queste tre parole a pasqua  
non adempie il suo obbligo.

E queste, eccole: pasqua (*pesah*), azzima (*maṣṣâ*) e[d erba] amara  
[*(mārôr)*].

*Si guarda, ma senza sollevarla, la zampa [d'agnello] <sup>64</sup>.*

- 5 La pasqua (*pesah*) che i nostri padri mangiavano  
quando la casa del santuario stava in piedi,  
perché [la mangiavano]?  
Perché il Santo — benedetto Egli sia! —

<sup>64</sup> La « zampa » (*zerôa'*) d'agnello arrostita sta oggi a rappresentare il primo dei « due cibi cotti » (*ṣenê tabšîlîn*) menzionati in alcune recensioni di *mPes* 10,3 (l'altro essendo rappresentato da un uovo sodo). Nel commentare l'espressione, i rabbini si dimostrano possibilisti sulla scelta concreta dei « due cibi cotti » (bietola e riso; oppure, pesce e uovo; o ancora, due tipi di carne); ma sono concordi nel riconoscere che « l'uno è memoria della pasqua [nb: nell'odierno *Sēder* è la zampa d'agnello], e l'altro è memoria della *ḥăgîgâ* [o sacrificio festivo; nb: nell'odierno *Sēder* è l'uovo sodo] » (*bPes* 114b,24). In rapporto poi alla zampa d'agnello (ma lo stesso dicasi per l'uovo sodo) va notato che, nonostante sia detta « memoria della pasqua », essa non riveste valore di segno sacramentale, come avviene invece per l'azzima, l'erba-amara e l'*epiqômon*. Essa ha il solo scopo di visualizzare la memoria dell'agnello pasquale. Per evitare che, soprattutto il primo dei « due cibi cotti », venga scambiato per il sacrificio vero e proprio, *bPes* 114b,33 riporta la sentenza di Rabinâ: « [I due cibi cotti possono essere] anche un osso e il [suo] brodo ». Per tale ragione si esclude espressamente che la zampa d'agnello venga sollevata: « Disse Rabbâ: L'azzima, [il padre di famiglia] la deve sollevare; e l'erba-amara, la deve sollevare; la carne [= la zampa d'agnello], non la deve sollevare: [ora] non più, altrimenti sembrerebbe che egli mangia i sacrifici pasquali senza [il Tempio] » (*bPes* 116b,24). Nell'odierno *Sēder* la zampa d'agnello è di fatto uno zampino anteriore non carnoso.

- 10 saltò-al-di-sopra (*psb*) delle case dei nostri padri in Egitto,  
 siccome è detto: « E direte: Questo è il sacrificio di pasqua per il  
 [Signore,  
 il quale saltò-al-di-sopra delle case dei figli d'Israele in Egitto,  
 allorché colpì l'Egitto e risparmiò le nostre case;  
 e il popolo si inchinò e si prostrò » [*Es* 12,27].

*Si solleva l'azzima.*

- 15 Questa azzima (*maṣṣâ*) che noi mangiamo,  
 perché [la mangiamo]?  
 Perché la loro pasta, quella dei nostri padri, non ebbe tempo per lievitare,  
 quand'ecco si rivelò ad essi il Re dei re dei re,  
 il Santo — benedetto Egli sia! — e li redense,  
 siccome è detto: « E fecero cuocere la pasta che avevano portato fuori  
 20 [a modo di] focacce azzime, poiché non era lievitata, [dall'Egitto  
 poiché erano stati cacciati via dall'Egitto e non avevano potuto indugiare,  
 e neppure delle provviste si erano fatti » [*Es* 12,39].

*Si solleva l'[erba] amara.*

- 25 Quest'[erba] amara (*mārôr*) che noi mangiamo,  
 perché [la mangiamo]?  
 Perché gli Egiziani amareggiarono (*mrr*) la vita dei nostri padri in Egitto,  
 siccome è detto: « E amareggiarono la loro vita con una servitù dura,  
 con l'argilla e con i mattoni, e con ogni servitù nel campo,  
 con ogni loro servitù con la quale li facevano servire con violenza »  
 [ [*Es* 1,14].

Raffrontata con la recensione mišnica (*mPes* 10,5), la recensione liturgica presenta una formulazione più ampia. Infatti, dopo la distruzione del Tempio, l'esplicitazione « che noi mangiamo » dovette subire un adattamento in rapporto all'agnello pasquale, che non poteva più essere mangiato. Di qui la variante: « che i nostri padri mangiavano... ». Si dovrà pertanto ritenere che, quando il Tempio esisteva, l'esplicitazione liturgica relativa all'agnello fosse del medesimo tenore delle altre due, e che perciò si dicesse: « Questa pasqua che noi mangiamo, perché [la mangiamo]? Perché il Santo ecc. ». Sebbene inespressa nel testo mišnico, la precisazione relativa alla manducazione va considerata come essenziale alla comprensione teologica dei tre elementi, il cui nome dev'essere obbligatoriamente pronunciato a pasqua. È infatti in rapporto alla nostra presente manducazione che la pasqua, l'azzima e l'amara esistono. Staticamente

considerate, ossia avulse dal loro rapporto dinamico a noi, esse non avrebbero consistenza alcuna, né potrebbero esistere.

Interessante poi nella recensione liturgica è rilevare la forza argomentativa dei due ripetuti *perché*, interrogativo il primo e causale l'altro. Il testo ebraico, letto in un calco oltremodo letterale, dice: « Questa pasqua / azzima / amara che noi mangiamo, *in nome di che cosa* ('al šûm mâ) [la mangiamo]? *In nome del fatto che* ('al šûm še-) il Signore passò-oltre / il Signore redense / gli Egiziani amareggiarono ». Facendo ricorso a una parafrasi che distende la densità dell'ebraico, potremmo dire: « Qual è la ragione teologica profonda della manducazione che stiamo per fare della pasqua, dell'azzima e dell'erba amara? Essa consiste nel fatto che... ». La forza dei due ripetuti *perché* è dunque tale da stabilire un'equivalenza dinamica di situazioni. Infatti, se riprendiamo ancora una volta in parallelo i tre insegnamenti e proviamo a leggerli nell'essenzialità del loro messaggio, otteniamo un'esplicitazione assai eloquente della dinamica ripresentativa: « Questa pasqua (*pesah*) che noi mangiamo è il Signore che saltò-al-di-sopra (*psb*) delle case dei nostri padri in Egitto! Questa azzima (*maṣṣâ*) che noi mangiamo è la pasta che non ebbe tempo di lievitare, poiché il Re li redense (subito)<sup>65</sup>! Questa amara (*mārôr*) che noi mangiamo è gli Egiziani che amareggiarono (*mrr*) la vita dei nostri padri in Egitto! ».

In altri termini: l'agnello-pasquale, l'azzima e l'erba-amara, che l'Israele delle generazioni nelle sue presenti coordinate spazio-temporali è chiamato a mangiare, non sono qualcosa che si situi a un livello di ordine convenzionale, o tutt'al più psicologico, per richiamare l'uscita dall'Egitto; ma sono proprio essi a far sì che l'Israele delle generazioni sia ora intento a uscire dall'Egitto per mano del Signore. Sono proprio essi, nella loro manducazione (ossia nel loro rapporto esistenziale a noi), il segno sacramentale che rende presente l'Israele delle generazioni all'evento di morte e risurrezione che fu una volta per tutte (*ephapax*) quello dei padri. All'impossibilità di stabilire un'identità fisica tra la situazione delle generazioni e quella dei padri sopperisce, attraverso una dinamica superiore, la ripresentazione di fede della presente generazione a quell'unico evento che già allora coinvolse salvificamente e padri e figli.

Riproponendo l'insegnamento di Rabbân Gamli'el, il padre di famiglia non fa che ridire con parole diverse quanto già prima nell'intro-

<sup>65</sup> Mentre negli altri due casi le corrispondenze verbali sono esplicite (*pesah/psb*; *mārôr/mrr*), qui si può intravedere un implicito gioco di parole tra *maṣṣâ* [azzima] e *yš'* [uscire] (cf JEREMIAS, *Le parole* 63). Il rito italiano precisa: « li redense subito », ossia senza aspettare che la pasta lievitate.

duzione aramaica aveva proclamato, dicendo: « Questo è il pane di miseria, che mangiarono i nostri padri in terra d'Egitto! Chiunque ha fame, venga e mangi! » (5.1.). Il che significa: « *Questo pane* che tengo sollevato nel vassoio, è quel pane là! Partecipare ad esso è comunicare a quell'unico pane di povertà che, una volta per tutte, ci rese ricchi ». Così pure ora dice: « *Questo agnello* qui, è quell'unico e irripetibile agnello là! Partecipare ad esso è aver parte a quell'unica morte che, una volta per tutte, ci procurò la vita ». E ancora: « *L'azzima che in questo momento* tengo sollevata, sono le azzime dei padri! Comunicare alla sua incompiutezza significa comprendere quanto la sollecitudine che il Signore ha di redimere superi l'attesa che abbiamo noi di venire redenti ». E infine: « *L'erba amara di questa nostra presente pasqua*, è l'amarrezza dei padri! Gustare la sua asprezza è comunicare a quell'unica amarrezza che ci ottenne, una volta per tutte, le dolcezze del Signore ».

Come vediamo, si tratta di formulazioni teologicamente impegnative, la cui comprensione è per noi indispensabile, se vogliamo penetrare dinamicamente la dimensione teologica delle parole istituzionali, che il Signore Gesù pronunciò nella sua ultima pasqua e che in ogni celebrazione della nostra pasqua la Chiesa riprende.

### 5.9.2. [La monizione riassuntiva]

30 IN OGNI GENERAZIONE E GENERAZIONE ognuno è obbligato a vedere se  
come essendo proprio lui uscito dall'Egitto, [stesso  
siccome è detto: « E annuncerai<sup>66</sup> a tuo figlio in quel giorno,  
dicendo: È a causa di questo che il Signore fece a me [quello che fece]  
quando uscii dall'Egitto » [Es 13,8].

35 Non i nostri padri soltanto redense il Santo — benedetto Egli sia! —,  
ma anche noi redense con essi,  
siccome è detto: « E noi fece uscire di là,  
per farci venire e dare a noi la terra  
che aveva giurata ai nostri padri » [Dt 6,23].

<sup>66</sup> In questo *v.* più volte citato figura la forma causativa del verbo ebr. *ngd*, che dà origine al termine *haggādā*. Tuttavia, più che d'un annuncio di tipo puramente kerigmatico, si tratta qui di un annuncio anamnetico, il cui contenuto coincide con la pregnanza della radice *zkr* [fare-memoria]. L'equivalenza tra « dire » (*'mr*), sinonimo esso pure di « annunciarci », e « fare-memoria » (*zkr*) è posta in risalto dalla testimonianza di Rabbì 'El'āzār in 5.4. Un'equivalenza ancora più esplicita tra « annunziare » e « fare-memoria » apparirà dalla rilettura che le anafore siriane fanno dell'ordine di iterazione paolino in 1Cor 11,26 (cf *infra* 242).

*Si suole sollevare il calice.*

Perciò noi siamo obbligati a confessare, lodare, elogiare,  
 40 glorificare, esaltare, onorare,  
 benedire, innalzare e acclamare  
 colui che fece ai nostri padri e a noi tutti questi miracoli:  
 ci fece uscire dalla servitù alla libertà,  
 dalla tristezza alla gioia, dal lutto al giorno festivo,  
 45 e dall'oscurità alla grande luce, e dalla schiavitù alla redenzione.  
 E diciamo davanti a lui (un canto nuovo): «Lodate il Signore!»  
 [ [Sal 113,1].

Questa monizione, che prolunga e riassume l'insegnamento circa le tre parole da pronunziarsi obbligatoriamente a pasqua, rappresenta — come s'è detto — il culmine dell'attualizzazione misterico-sacramentale. Già precedentemente avevamo sottolineato l'importanza delle ricorrenze di prima persona sia singolare che plurale (« fece *a me* »; « redense *noi* »)<sup>67</sup>. Infatti è soprattutto su queste che nelle loro dispute mistagogiche si soffermano i rabbini, preoccupati di evidenziare la dimensione attualizzante del messaggio. In rapporto alla nostra *lin.* 36, in *bPes* si legge: « Rabbâ disse: [Il padre di famiglia] deve dire: *E noi fece uscire di là* » (*bPes* 116b,24).

Altro oggetto puntuale di catechesi rabbinica è l'interpretazione di *Es* 13,8, più volte citato nel corso dell'*Haggadâ* e in particolare in questa monizione (cf *lin.* 32-33). Rab 'Aḥâ Bar-Ya'ăqōb, dopo aver disquisito sul significato del problematico pronome dimostrativo « questo » (*zeb*), così conclude: « Ma qui, se non [fosse stato scritto] *È a causa di questo*, che cos'altro avrebbe dovuto essere scritto, se non ciò che viene [a significare]: *È a causa dell'azzima e dell'erba amara?* » (*bPes* 116b,34). Se svolgiamo in forma più distesa la concisa sentenza rabbinica, otteniamo: « È a causa (della pasqua<sup>68</sup>) dell'azzima e dell'erba amara che questa notte mangio, che il Signore in quella notte mi fece uscire dall'Egitto ». In altri termini: la pasqua, l'azzima e l'amara che l'Israele delle generazioni in questa sua notte mangia, sono i *segni sacramentali* che lo *riportano figurativamente*, lo *rendono mistericamente presente*, lo *ri-presentano realmente* all'unica e irripetibile pasqua dei padri, poiché è quella, in virtù di questi segni, la sua pasqua. Perciò, riproponendo l'insegnamento ricevuto e a sua volta fedelmente trasmesso da Rabbān

<sup>67</sup> Cf *supra* 111.

<sup>68</sup> Allorché il Tempio esisteva, l'agnello occupava il primo posto nei tre segni sacramentali di pasqua.

Gamlí'el, il padre di famiglia dichiara: « *La pasqua, l'azzima e l'amara* che noi questa notte mangiamo, è il Signore che, nell'eterna notte della nostra nascita, saltò-al-di-sopra delle case dei nostri padri, li redense subito, li trasse dall'amarezza della servitù alle dolcezze inesauribili del suo servizio ». Sotto il profilo salvifico non vi è infatti distinzione tra la pasqua, l'azzima e l'amara di questa notte e gli eventi di quella notte. È a causa dei segni sacramentali di questa mia notte che il Signore operò per me i prodigi di quella. È in forza di questi segni, allora profeticamente dati e questa notte ritualmente ripresi, che l'Israele presente, confuso e disperso, viene realmente ripresentato all'efficacia salvifica dell'evento fondatore.

Posta sulle labbra del padre di famiglia, la *mišná* di Rabbān Gamlí'el afferma la dimensione profondamente reale della dinamica ripresentativa. Se, a una prima lettura, il tenore della monizione sembrava proporre alla comunità radunata un'utopica quanto irrealmente identificazione fisica con la generazione dei padri che passarono il mare (cf *lin.* 29-30), nella coerenza profonda del suo messaggio essa chiaramente afferma che, nell'impossibilità di stabilire un'identificazione fisica, si produce sul piano teologico un'identificazione misterico-sacramentale, per cui, pur non rinunciando alle coordinate spazio-temporali proprie e distinte, la comunità radunata viene misticamente assunta e realmente ripresentata all'unico evento. Ora, quest'ultima identificazione è, rispetto all'altra, di gran lunga superiore. Non appena interviene la dinamica ripresentativa, le categorie spazio-temporali della realtà fisica riconoscono la loro inadeguatezza e cedono il passo a una realtà superiore; cosicché passato, presente e futuro vengono assunti in un eterno presente, il presente di Dio, che coinvolge dinamicamente i figli nell'evento dei padri, proiettandoli escatologicamente verso il compimento del regno messianico<sup>69</sup>.

Intesa alla luce dell'interpretazione rabbinica, la citazione di *Es* 13,8 suona alquanto diversa da quelle frequenti traduzioni che così recitano: « [Questo si fa] per quello che il Signore fece a me quando uscii dall'Egitto »<sup>70</sup>; nel qual caso il movimento teologico sembra essere dall'evento

<sup>69</sup> In questo punto, come del resto nell'intero *Sēder*, la dimensione escatologica è fortemente accentuata. Di qui essa passa nella liturgia cristiana. L'omelia pasquale del vescovo quattordicesimo MELITONE DI SARDI (II secolo) riprende pressoché testualmente in riferimento a Cristo le *lin.* 43-45 della nostra monizione conclusiva (5.9.2.): « Questi è colui che ci trasse da servitù a libertà, da tenebra a luce, da morte a vita, da tirannia a regno eterno » (PERLER O. [ed.], *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments* [68], SC 123, Paris 1966, 96-99; cf HALL S.G., *Melito in the Light of the Passover Haggadah*, in *JTS* 22 [1971], 31-33).

<sup>70</sup> Cf, ad es., TOAFF, *Haggadah* 39; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadah* 40; BELGRADO, *Haggadah* 61.

fondatore (« quello che fece a me quando uscii dall'Egitto ») al rito (« questo si fa »). Se invece, appoggiandoci sull'esegesi liturgica di Rab 'Aḥâ (la quale coincide mirabilmente con la spiegazione del padre al figlio che non sa domandare <sup>71</sup>), optiamo per la traduzione: « È a causa di questo (*ba'ăbâr zeb*) che il Signore agì in mio favore quando uscii dall'Egitto (*'āsāb YHWH lî b'šē'tî mimMiṣrāyim*) », in tal caso comprendiamo come il movimento teologico si disponga dal rito all'evento. Il padre di famiglia dice: « È a causa dei segni sacramentali di questa notte che il Signore, allora, mi fece uscire! ossia: sono questi segni misterici che mi ripresentano salvificamente all'uscita dall'Egitto ». Parallelamente, allorché in ambito di economia neotestamentaria si celebra la pasqua cristiana, non diremo: « Questo rito del pane e del calice si fa per quello che il Signore operò per noi, facendoci morire e risorgere nella morte e risurrezione del Figlio; ossia: Egli allora fece quello, noi adesso facciamo questo ». Diremo piuttosto: « È a causa di questo pane e di questo presente calice che il Signore, allora, ci fece morire e risorgere; ossia: sono questi segni sacramentali che ci riportano là! Senza la loro mediazione non si darebbe infatti ripresentazione salvifica, e il nostro ' nunc ' e il ' nunc ' di Cristo morto e risorto resterebbero confinati nelle loro rispettive incomunicabilità fisiche ».

Intravediamo fin d'ora come non sia affatto un lusso per noi cristiani occuparci di liturgia giudaica; il nostro interesse risponde a un amabile dovere e a una inderogabile necessità. Oggi, meglio che in altri tempi, il teologo dell'eucaristia sa quanto la considerazione dell'*humus* giudaico, sul quale crebbero il Figlio di Dio e l'intera generazione apostolica, sia indispensabile alle generazioni cristiane di ogni tempo per procedere verso una comprensione sempre più piena della dinamica sacramentale, che Cristo volle legare alle parole istituzionali relative al pane e al calice.

### 5.10. [La proclamazione dell'*Hallēl*]

LODATE IL SIGNORE... [*Sal* 113]

QUANDO ISRAELE USCÌ dall'Egitto... [*Sal* 114]

Al momento di concludersi, la *mišnâ* di Gamaliele avvia la recita della prima parte dell'*Hallēl*, sulla cui estensione *mPes* 10,6 annota due opinioni divergenti: mentre la scuola di Šammay si limita al *Sal* 113, la scuola di Hillēl, impostasi a sua volta nella tradizione, include parimenti il *Sal* 114.

<sup>71</sup> Cf *supra* 136-138 (5.5.).

## 5.11. [La benedizione della redenzione]

*Si suole sollevare il calice e si pronuncia la benedizione.*

\* BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che ci redimesti e redimesti i nostri padri dall'Egitto,  
e ci facesti giungere a questa notte  
per mangiarvi l'azzima e l'[erba] amara.

\*\* Perciò, Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri,  
6 facci giungere alle adunanze e ai pellegrinaggi che verranno dopo,  
per le nostre convocazioni in pace,  
gioiosi per la ricostruzione della tua città e lieti per il tuo servizio;  
e là mangeremo dei sacrifici e degli agnelli-pasquali,  
10 il cui sangue toccherà la parete del tuo altare per il gradimento;  
e ti confesseremo con un canto nuovo,  
per la nostra redenzione e per il riscatto delle nostre anime.  
Benedetto sei tu, Signore, che hai redento Israele!

Di questa benedizione *mPes* 10,6 segnala lo strato redazionale antico che, stante la testimonianza di Rabbî Tarfôn, si limitava alle nostre *lin.* 1-4<sup>72</sup>. Inoltre, bisognerà ritenere che la *lin.* 4, allorché il Tempio esisteva, suonasse così: « per mangiarvi la *pasqua*, l'azzima e l'erba-amara ». In ogni caso, il tenore della benedizione è in perfetta consonanza con la duplice monizione tramandata da Rabbān Gamlî'el. Le *lin.* 5ss, attribuite da *mPes* 10,6 a Rabbî 'Āqîbâ, sono un'aggiunta posteriore alla distruzione del Tempio, come d'altronde lo stesso loro contenuto conferma.

*E si pronuncia la benedizione (ma secondo vari ritualisti non si pronuncia la benedizione, e così sogliono fare i Sefarditi)*<sup>73</sup>:

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
creatore del frutto della vite!

*E si beve sdraiati.*

<sup>72</sup> L'espressione di *mPes* 10,6 « E non si conclude (*h̄tm*) » è tecnica, e sta a escludere la presenza della breve *eulogia finale* (tecnicamente detta *h̄tîmâ* [sigillo, conclusione]). Implicitamente, l'esclusione dell'eulogia finale esclude a sua volta la presenza delle *lin.* 5-12, le quali costituiscono un motivo tematico nuovo rispetto alle *lin.* 1-4. Infatti una benedizione che presenta un solo motivo tematico (com'è il caso qui delle *lin.* 1-4), non comporta mai eulogia finale. Sulla funzione dell'eulogia finale cf. *La struttura* 191-192.

<sup>73</sup> Questa benedizione sul 2° calice è pronunciata nel rito aškenazita (o tedesco). Non è invece pronunciata nel rito sefardita (o spagnolo), e ciò nonostante che il *Sēder 'Amrām Gā'ôn* l'attesti. Il rito sefardita è adottato per l'Italia nelle *Haggādôt* a cura di Toaff e di Belgrado.

## 6. RĀHAṢ [lava]

*Ci si lava le mani e si pronuncia la benedizione:*

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che ci santificasti con i tuoi comandamenti  
e ci comandasti di lavare le mani!

7. MÔṢĪ' MAṢṢĀ [le benedizioni « Che fai uscire » e « L'azzima »] <sup>74</sup>

*[Il padre di famiglia] spezza l'[azzima] intera e pronuncia la benedizione* <sup>75</sup>:

**Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che fai uscire il pane dalla terra!**

*E torna a pronunciare una benedizione sulla mezza azzima* <sup>76</sup>:

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che ci santificasti con i tuoi comandamenti  
e ci comandasti di mangiare l'azzima!

## 8. MĀRÔR [erba-amara]

*Intinge la lattuga nello ḥārôset e pronunzia la benedizione:*

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che ci santificasti con i tuoi comandamenti  
e ci comandasti di mangiare l'erba-amara!

<sup>74</sup> L'espressione *MôṣĪ' Maṣṣā* è una brachilogia mnemotecnica. *MôṣĪ'* (o meglio: *Ham-môṣĪ'* [Che fai uscire]) è l'incipit specifico della benedizione sul pane. Invece *Maṣṣā* (o meglio: *'Al 'ākīlat maṣṣā* [Di mangiare l'azzima]) è l'explicit della benedizione pasquale sulla mezza azzima.

<sup>75</sup> La sequenza di questa rubrica non è conforme alla norma generale, in base alla quale « prima si pronuncia la benedizione e poi si spezza il pane ». Pertanto, o il tenore della rubrica va inteso come affermazione globale e interpretato alla luce della prassi generale, oppure lo si dovrà ritenere conforme a una particolare prassi rabbinica (quella di R. Ḥiyyâ) attestata quale variante dalla seguente testimonianza talmudica: « Disse Rabînâ: Mi disse [mia] madre: Tuo padre faceva come Rabbî Ḥiyyâ, poiché disse Rabbî Ḥiyyâ: Si deve far coincidere la fine della benedizione con la frazione. Invece i nostri Maestri facevano come Râbâ. E la norma si accorda con Râbâ, che disse: Si pronuncia la benedizione, e dopo di ciò si spezza [il pane] » (*bBer* 39b,2).

<sup>76</sup> A pasqua l'esegesi liturgica riserva un'attenzione particolare alla mezza azzima risultante dalla frazione con la quale allo *Yabaṣ* (4.) si era provveduto all'*'epiqômon*. Questo frammento, inferiore in dignità al pane intero, viene qui considerato come espressione del povero, il quale non è in grado di disporre di un pane intero. Si legge: « Disse Rab Pappâ: Tutti riconoscono che a pasqua si deve porre il frammento sotto l'[azzima] intera, e poi si spezza. E qual è la ragione? 'Pane di miseria', è scritto! [Dt 16,3] » (*bBer* 39b,23). Quantunque sia contraddistinta dalla benedizione specifica dell'azzima pasquale, questa mezza azzima è da riguardarsi come un tutt'uno con la precedente azzima, con la quale è spezzata e mangiata e alla quale partecipa la dimensione di « pane di miseria ».

## 9. KÔRĒK [avvolge]

*Avvolge un pezzo della terza azzima con la lattuga e dice:*

MEMORIA del santuario secondo [la consuetudine di] Hillël! Così faceva Hillël al tempo in cui stava in piedi la casa del santuario: era solito avvolgere (la pasqua,) l'azzima e l'erba-amara e mangiarle in un solo boccone, per mettere in pratica quanto è detto: « Con azzime e erbe-amare la mangeranno » [Nm 9,11; cf Es 12,8].

Consideriamo congiuntamente gli elementi *Môšî' Maššâ* (7.), *Mārôr* (8.) e *Kôrĕk* (9.), poiché si tratta di tre manducazioni rituali che introducono alla cena vera e propria, ossia allo *Šulḥān 'ôrĕk* (10.). A proposito della concatenazione, in questo tratto, di parole e di azioni annota Goldschmidt: « Secondo la tradizione che è in nostro possesso, si pronunziano le due benedizioni (*Che fai uscire* e *Di mangiare l'azzima*), e si mangia l'azzima; si pronunzia la benedizione *Di mangiare l'erba amara*, e si mangia l'erba amara; e si torna a mangiare l'azzima e l'erba amara insieme, senza benedizione. Ciò è secondo quanto fu deciso a Babilonia, e la tradizione vale per tutto Israele »<sup>71</sup>.

Nel nostro testo abbiamo disposto con caratteri più marcati la benedizione *Hammôšî'* [*Che fai uscire*]. Tale formula eulogica, pur rivestendo a livello di liturgia giudaica la medesima importanza delle altre, assume ai nostri occhi una rilevanza tutta particolare, dal momento che spiega l'εὐλογήσας/εὐχαριστήσας dei racconti istituzionali relativi al pane. Qui infatti dovettero situarsi le parole istituzionali di Gesù sul pane, durante la sua ultima cena pasquale.

## 10. ŠULḤĀN 'ÔRĒK [apparecchia tavola]

*Si mangia e si beve a piacimento.*

Ha luogo a questo punto la cena informale. È questa la cena che si colloca tra le due istituzioni eucaristiche, e che i racconti istituzionali relativi al calice indirettamente menzionano con l'annotazione μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι [dopo che si fu cenato] (Lc 22,20; 1Cor 11,25).

## 11. ŠĀFÛN [nascosto]

*Si mangia la mezza-azzima nascosta per 'epiqōmon, senza sminuzzarla in pezzi inferiori a un'oliva; e si è soliti mangiarla prima della mezzanotte. Chi dimentica*

<sup>71</sup> GOLDSCHMIDT, *Passover* 59.

di mangiare l' *'epîqômon* e se ne ricorda dopo la *Birkat hammāzôn*, secondo la scienza dei [Maestri] posteriori torna a lavarsi le mani con la [relativa] benedizione, quindi pronuncia la benedizione *Hammôšî'* sull' *'epîqômon*, e dopo di ciò la *Birkat hammāzôn* anche senza calice<sup>78</sup>. I Sefarditi, prima di mangiare l' *'epîqômon*, dicono<sup>79</sup>:

MEMORIA dell'offerta della pasqua,  
che si mangiava quando si era sazi.

È opportuno dire qui una parola di spiegazione sul termine già più volte incontrato *'epîqômon* (altre vocalizzazioni possibili: *'epîqômi[o]n*, *'ăfiqômān*, *'ăfiqômen*). Quantunque problematico a causa delle incertezze di traduzione che comporta, il termine rappresenta sicuramente una traslitterazione ebraica della voce greca *ἐπίκωμον* o *ἐπιχώμιον*, la quale designa, tra l'altro, il trattenimento a sfondo comico (*κῶμος*), fatto pure di musiche e canti, che concludeva i banchetti nel mondo greco-ellenistico<sup>80</sup>. Gli scritti talmudici, che tentano di spiegare il termine ricorrente in *mPes* 10,8, propendono ora per il predetto significato e ora per un significato derivato, che corrisponde a quei termini moderni atti a designare genericamente la portata conclusiva dei conviti festivi (in italiano si parlerà di « dolce » o di « frutta »; in francese di « dessert »; in tedesco di « Nach-tisch » o di « Nachspeise »)<sup>81</sup>. Ora, come vedremo più oltre, la testimo-

<sup>78</sup> La manducazione dell' *'epîqômon* riveste un'importanza teologica tale che la casistica rabbinica prevede espressamente che uno possa tornare indietro nello svolgimento del rito, limitandosi all'essenziale. Colui che si è dimenticato è stato probabilmente colto dal sonno (cf esempi simili in *mPes* 10,8). Inoltre, l'accostamento tra la benedizione *Hammôšî'* [*Che fai uscire*] e l' *'epîqômon* dice che questa benedizione è superiore in dignità alla benedizione *'Al 'ăkîlat maššâ* [*Di mangiare l'azzima*].

<sup>79</sup> Nel presentare il rituale *aškenazita* (o tedesco), GOLDSCHMIDT, *Passover* 127 annota questa importante particolarità del rituale *sefardita* (o spagnolo). Per essa cf TOAFF, *Haggadah* 44-45; BELGRADO, *Haggadah* 70-71.

<sup>80</sup> Il termine *ἐπίκωμον* sembra procedere da una contrazione stereotipata dell'esclamazione conviviale: « [E ora diàmoci] alla baldoria (*ἐπι κῶμιον*)! ».

<sup>81</sup> Nel *Talmûd* di Babilonia leggiamo: « Che cosa [significa] *'epîqômon*? Disse Rab: [Significa] che non ci si deve spostare da un gruppo a un altro. E Šemû'el disse: [Significa,] ad esempio, funghetti per me e piccioncini per 'Abbâ. E Rab Hăninâ Bar-Šîlâ e Rabbî Yôhănan dissero: [Significa,] ad esempio, datteri, grano abbrustolito e noci. Fu insegnato in accordo con Rabbî Yôhănan: Non si conclude dopo l'agnello-pasquale, ad esempio, con datteri, grano abbrustolito e noci » (*bPes* 119b,31). Il *Talmûd* di Gerusalemme, dopo aver detto che *'epîqômon* significa « che uno non si alza dal proprio gruppo per aggiungersi a un altro » (*yPes* 37d,24), usa pure il termine in una forma che da molti viene ritenuta un plurale e da alcuni (cf GOLDSCHMIDT, *Pessach-Haggada* 42) una traslitterazione ebraica di *ἐπιχώμιον*: « Che cosa [significa] *'epîqômi[o]n*? Rabbî Šimôn, in nome di Rabbî 'Inyânî Bar-Rabbî-Sîsî [disse]: [Significa] tipi di canto. Rabbî Yôhănan disse: Tipi di dolce. Šemû'el disse: Ad esempio, i miei funghi e i piccioncini di Hăninâ Bar-Šîlâ » (*yPes* 37d,53). La *Tôseftâ*, anteriore ai due *talmûdîm*, si pronunzia unicamente nel senso di « dessert » (*tPes*

nianza di *mPes* 10,8 esclude tassativamente l' *'epiqômon* al termine della cena pasquale, proprio perché la ritualità di questa esclude, non solo qualsiasi intrattenimento di natura profana, ma pure la presenza del comune « dessert » finale. A pasqua infatti è l'agnello ad essere mangiato per ultimo, e a fungere in tal modo da « dessert » conclusivo della cena.

Sull'esclusione a pasqua della comune portata finale si innestano a loro volta le rubriche dell'*Haggādā*, le quali si impadroniscono del termine *'epiqômon* e, facendone un uso nuovo e tecnico, designano positivamente con esso l'azzima nascosta, che si mangiava appunto per ultima come « dessert », in quanto significativa dell'agnello pasquale<sup>82</sup>. Sappiamo infatti che dopo la distruzione del Tempio, non essendo più possibile il sacrificio vero e proprio, la manducazione dell'agnello è figurata nella manducazione di quella mezza azzima che allo *Yahş* (4.) era stata « nascosta », e pertanto espressamente riservata allo scopo. Allora, il padre di famiglia, dopo aver spezzato la seconda delle tre azzime, ne aveva nascosta una metà « per *'epiqômon* ».

La portata teologica del rito dell' *'epiqômon* è tale da coinvolgere

---

10,11). La proibizione di spostarsi da un gruppo (*hăbūrâ*) all'altro, cui si riferisce l'interpretazione di Rab, era dovuta al timore che la cena pasquale potesse degenerare in una frivola festa profana. Che non si trattasse di un timore infondato, lo si comprende facilmente se si pensa al numero stragrande di pellegrini, che al tempo cui si riferisce la *Mišnâ* (grosso modo intorno all'era cristiana) affollavano Gerusalemme. In considerazione del caso non infrequente di due gruppi costretti a dividere lo stesso locale, *mPes* 7,13 fa obbligo a ognuno di attenersi scrupolosamente al proprio gruppo. Le interpretazioni degli altri rabbini concordano nell'intendere *'epiqômon* come « dessert » finale, la quale nozione ognuno a sua volta si preoccupa di illustrare con esempi tratti dalle proprie personali abitudini.

<sup>82</sup> Una possibile conferma indiretta dell'antichità di questa percezione liturgica, la quale, proprio a partire dall'esclusione a pasqua dell' *'epiqômon*, perviene a riguardare l'agnello pasquale come *'epiqômon*, si trova in un passo dell'omelia pasquale di MELITONE DI SARDI. È verosimile supporre che il giudeo-cristiano Melitone, come conosceva la monizione di Rabbān Gaml'el (5.9.2. [cf *supra* 145<sup>69</sup>]), così fosse a conoscenza della rubrica giudaica che al suo tempo si andava fissando in *mPes* 10,8: « Non si conclude dopo la pasqua con l' *'epiqômon* » (cf *infra* 159). Ora, presentando Cristo come vero agnello pasquale, Melitone gioca sull'assonanza tra il participio aoristo ἀφικόμενος [venuto] e il termine tecnico *'epiqômon*, vocalizzato il più delle volte *'āfiqômān*/*'āfiqômen*. Ecco il passo dell'omelia: « Questi, *venuto* (ἀφικόμενος) dai cieli sulla terra per [l'uomo] sofferente, rivestitosi proprio di quello stesso nel seno d'una vergine e uscito[ne] uomo, prese su di sé le sofferenze del sofferente... Questi, infatti, condotto come agnello e immolato come pecora, ci liberò dalla servitù del mondo come dalla terra d'Egitto, e ci sciolse dalla schiavitù del diavolo come dalla mano di Faraone... » (PERLER, *Meliton* [66-67], 96-97. L'allusione per assonanza tra ἀφικόμενος e il termine tecnico del *Sēder* è stata proposta da E. WERNER, *Melito of Sardes. The first poet of Deicide*, in *HUCA* 37 (1966), 205-206. Pur giudicando la proposta « leggera », S.G. HALL (*Melito in the Light* 30-31), ne prende atto nel suo commento all'edizione critica (*Melito of Sardis. On Pascha and fragments*, Oxford 1979, 35<sup>32</sup>). Da parte mia sono convinto che, sulla base del consistente riscontro tra l'omelia di Melitone e l'*Haggādā* pasquale (per questo cf HALL, *Melito in the Light* 29-46), la presentazione allusiva di Cristo come *'epiqômon* sia da prendere in considerazione.

l'intera comunità domestica. Ad essa, con fine intuito pedagogico, vengono interessati anche i bambini, la cui presenza a pasqua è tutt'altro che accessoria. È usanza presso varie comunità che i bambini cerchino di scoprire dove è nascosto l'*'epiqômon* e tentino quindi di « rubarlo », mentre il padre di famiglia cerca di nascondere alla loro vista. Il momento più propizio per simile « furto » è quando il padre si lava le mani al *Rāḥaṣ* (6.). L'*'epiqômon* eventualmente sottratto viene poi « riscattato » con un'adeguata ricompensa<sup>83</sup>. Tale espediente, oltre a tener desti i bambini — ed è questo un suo scopo preciso —, concorre a creare, non soltanto nei bambini, ma anche e principalmente negli adulti un sentimento di tensione gioiosa verso la manducazione dell'agnello, il quale doveva (e tuttora figurativamente deve) essere mangiato da tutti, perlomeno nella quantità di un boccone non inferiore alla grossezza di un'oliva<sup>84</sup>.

Nell'odierna *Haggādā* notiamo che le parole pronunziate durante la manducazione figurativa coincidono in parte con le parole che si pronunziano al *Kôrēk* (9.): là si tratta tuttavia d'una semplice menzione della consuetudine di *Hillēl*; qui allo *Ṣāfūn* invece si compie un rito nel quale l'unanime tradizione, non avendo ritenuto opportuno conformarsi alla pur autorevole consuetudine di *Hillēl*, vede ancor oggi il culmine della cena pasquale, considerato appunto nella manducazione dell'agnello « quando si era sazi », cosicché il suo gusto rimanesse in bocca<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Cf NOY D., in *EncJud* 2, 329-330.

<sup>84</sup> L'oliva costituisce la misura standard di tutta la casistica rabbinica relativa alle cose commestibili. Tuttavia, in questo caso, la prescrizione di mangiare la pasqua perlomeno nella dimensione di un'oliva va letta in rapporto al numero elevato di pellegrini che intorno all'era cristiana affollavano Gerusalemme, e di conseguenza alla consistenza numerica di ogni singola *ḥābūrā* [compagnia rituale]. In *yPes* 35b,41 si cita il proverbio aramaico che dice: « La pasqua è come un'oliva; ma l'*Hallēl* spacca il tetto, vale a dire le terrazze di Gerusalemme santa » (cf *bPes* 85b,34; *CtRab* a 2,14). Il che significa: sebbene sia piccola la porzione di agnello pasquale spettante ad ognuno, essa è tanto potente da provocare l'*Hallēl*, la cui proclamazione esultante fa tremare i tetti a terrazza delle case dove si mangia e sui quali anche, per insufficienza di spazio, si è costretti a radunarsi (cf *tPes* 6,11).

<sup>85</sup> La precisazione del testo liturgico trova conferma in una *bāraytā* che dice: « La *ḥāgîgā* che si accompagna alla pasqua [ossia: l'offerta festiva, risultante dall'immolazione di bestiame prescritta da *mPes* 6,3-4 allorché si prevedeva che l'agnello pasquale non sarebbe bastato a saziare] viene mangiata per prima, cosicché la pasqua sia mangiata quando si è sazi » (*bPes* 70a,3; cf *tPes* 5,3). In *yPes* 33c,28 la medesima *bāraytā* prosegue dicendo: « Ma non si mangia la pasqua per saziarsi ». *MekEs* a 12,8 precisa: « La pasqua [soltanto] dev'essere mangiata dopo che ci si è saziati; invece l'azzima e l'erba amara, non è necessario che siano mangiate quando ci si è saziati ». Ancora: in *bPes* 119b,37 si ricorda che « dopo la [manducazione della] pasqua, il suo gusto è intenso [letter.: sostanziale] e non può essere tolto via ». Per gli elementi relativi alle manducazioni rituali e alla cena informale (da 6. *Rāḥaṣ* a 11. *Ṣāfūn*) cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 127; LIGIER, *PE* 25-26; TOAFF, *Haggadah* 42-45; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadāh* 42-44; BELGRADO, *Haggadāh* 66-71.

c) *Parte Terza: Benedizione dopo la cena*

*La testimonianza della Mišnâ (mPes 10,7a)*

7a. Si mesce a lui il terzo calice. Pronuncia la benedizione sul suo alimento.

## 12. BĀRĒK [benedici]

*(Dopo aver mangiato l'epiqômon, si mesce il terzo calice e su di esso)<sup>86</sup> si pronunzia la Birkat hammāzôn. E se sono [almeno] tre [uomini adulti] coloro che hanno mangiato insieme, devono fare l'invito.*

12.1. [La Birkat hazzîmmûn o dialogo invitatorio]<sup>87</sup>

*E colui che presiede alla benedizione dice: MIEI MAESTRI, benediciamo! (oppure: Si dia a noi [il permesso], e benediremo!)*

*E gli altri rispondono: Sia benedetto il Nome del Signore ora e sempre.*

*E dice: Con il permesso dei miei Maestri, benediciamo Colui (oppure: il nostro Dio) della cui proprietà abbiamo mangiato!*

*E rispondono: Benedetto sia Colui (oppure: il nostro Dio) della cui proprietà abbiamo mangiato e per la cui bontà viviamo.*

*E torna a dire: Benedetto sia Colui (oppure: il nostro Dio) della cui proprietà abbiamo mangiato e per la cui bontà viviamo!*

*(Tutti:) Benedetto Egli sia e benedetto sia il suo Nome.*

*Da solo inizia qui.*

## 12.2. [La Birkat hammāzôn o benedizione sull'alimento]

1. \* **BENEDETTO SEI TU**, Signore Dio nostro, re del mondo,  
che alimenti tutto il mondo con la tua bontà, grazia, fedeltà e pietà;  
sei tu che dà il pane a ogni carne, poiché in eterno è la tua fedeltà;  
e nella tua grande [e] perenne bontà
- 5 non ci mancò e non ci mancherà l'alimento in eterno e per sempre,  
a causa del tuo Nome grande;

<sup>86</sup> L'espressione tra parentesi proviene dalla rubrica, più esplicita, del rito sefardita (cf BELGRADO, *Haggadàh* 70-71).

<sup>87</sup> L'espressione *Birkat hazzîmmûn* è una brachilogia che letteralmente suona « benedizione dell'invito », e sta a indicare il dialogo con il quale i convitati, immediatamente prima della *Birkat hammāzôn*, si esortano reciprocamente a benedire il Signore. In *mBer* 7 sono elencate precise norme che regolano la *Birkat hazzîmmûn*, fissando a tre uomini adulti il numero legale minimo perché essa abbia luogo e precisando alcune varianti testuali allorché da tre si passa a dieci e oltre (cf *infra* 400-401). Le formule di « politesse », che figurano in apertura del dialogo, dicono che non è necessariamente il padrone di casa a presiedere la *Birkat hammāzôn*, ma che a tale funzione egli può delegare un convitato ragguardevole (cf *infra* 190.200-201).

poiché sei tu che alimenti e nutri tutti e benefichi tutti  
e disponi l'alimento a tutte le creature tue che creasti.

Benedetto sei tu, Signore, che alimenti tutti!

- II. Ti confessiamo, Signore Dio nostro,  
11 perché désti in eredità ai nostri padri una terra desiderabile, buona e  
e ci facesti uscire, Signore Dio nostro, dalla terra d'Egitto, [larga,  
e ci liberasti dalla casa di servitù,  
e per la tua alleanza che sigillasti nella nostra carne,  
15 e per la tua legge che ci insegnasti, e per i tuoi statuti che ci facesti  
e per la vita, la grazia e la fedeltà di cui ci gratificasti, [conoscere,  
e per aver mangiato l'alimento con il quale tu alimenti e nutri noi  
in ogni giorno e in ogni tempo e in ogni ora. [perennemente,  
E per tutte queste cose, Signore Dio nostro, noi ti confessiamo e ti  
[benediciamo:  
20 sia benedetto il tuo Nome sulla bocca di ogni vivente  
perennemente, in eterno e per sempre, siccome è scritto:

« E mangerai e ti sazierai e benedirai il Signore Dio tuo,  
per la terra buona che ti diede » [Dt 8,10].

Benedetto sei tu, Signore, per la terra e per l'alimento!

- III. \*\*Abbi dunque pietà, Signore Dio nostro, di Israele tuo popolo,  
26 e di Gerusalemme tua città, e di Sion abitazione della tua gloria,  
e del regno della casa di David tuo messia,  
e della casa grande e santa sulla quale fu invocato il tuo Nome.  
Dio nostro, padre nostro, pàscici, alimèntaci, nùtrici,  
30 e sostèntaci e fa' che tiriamo il fiato:  
sì, da' a noi modo di tirare il fiato, Signore Dio nostro,  
presto, da tutte le nostre tribolazioni;  
e ti preghiamo: non farci sentire il bisogno, Signore Dio nostro,  
né delle mani che dànno un dono di carne e sangue,  
35 né delle mani che dànno il loro prestito,  
ma soltanto della tua mano piena, aperta, santa e larga,  
della quale non arrossiremo né saremo confusi in eterno e per sempre.  
Dio nostro e Dio dei nostri padri,  
salga e venga e giunga e si veda e sia gradita  
40 e sia ascoltata e sia considerata e sia memorata dinanzi a te  
la memoria di noi e la considerazione di noi e la memoria dei nostri padri,  
e la memoria del Messia, figlio di David tuo servo,  
e la memoria di Gerusalemme, la tua città santa,  
e la memoria di tutto il tuo popolo, la casa d'Israele:  
45 per il 'resto', per il bene, per la grazia,  
e per la fedeltà e per la pietà, per la vita e per la pace,

- in questo giorno della festa delle azzime;  
 fa' memoria di noi, Signore Dio nostro, in esso per il bene,  
 e consideraci in esso per la benedizione,  
 50 e sàlvaci in esso per la vita,  
 e con la parola di salvezza e di pietà sii compassionevole,  
 e facci grazia e abbi pietà di noi e sàlvaci,  
 poiché a te sono i nostri occhi,  
 poiché un Dio di grazia e di pietà sei tu.  
 55 E ricostruisci Gerusalemme, città santa, presto, nei nostri giorni.  
 Benedetto sei tu, Signore, che ricostruisci (nella tua pietà)  
 [Gerusalemme!  
 Amen!

La *Birkat hammāzôn*, o « benedizione [di Dio] per l'alimento [che è stato preso] »<sup>88</sup>, è senza dubbio il formulario orazionale maggiore di tutta l'*Haggādā* pasquale, e d'altronde di ogni pasto ritualmente preso, al quale contesto appartiene in proprio<sup>89</sup>. Pur rimandando per una sua adeguata analisi letteraria sia a quanto ho precedentemente esposto altrove<sup>90</sup>, sia a quanto in rapporto a formulari analoghi diremo più oltre<sup>91</sup>, ritengo che per una comprensione essenziale della *Birkat hammāzôn* non possiamo dispensarci da alcune osservazioni, che elenchiamo schematicamente.

(a) Considerata così come ci è giunta, ossia sottoposta al fenomeno della standardizzazione rabbinica, la *Birkat hammāzôn* si compone di tre paragrafi orazionali, detti singolarmente *b'rākā* [benedizione]. Di queste tre benedizioni, solo la 1<sup>a</sup> comporta l'*eulogia iniziale* (lin. 1)<sup>92</sup>, mentre tutte e tre presentano l'*eulogia finale* (lin. 9.24.56).

<sup>88</sup> L'espressione *Birkat hammāzôn* (letteralm.: benedizione dell'alimento [māzôn = alimento, cibo, dalla rad. aram. *zwn* = nutrire, alimentare]) è una brachilogia nella quale l'alimento (peraltro qui già consumato) non costituisce in alcun modo l'oggetto diretto della benedizione. Infatti nella teologia giudaica il termine proprio dell'atteggiamento benedizionale non è mai la creatura in sé considerata (e.g.: l'alimento, il pane, l'erba amara, il vino, il giorno festivo, ecc.), ma è sempre Dio, cui l'uomo si rivolge in un movimento di benedizione, di confessione, di azione di grazie. Trasposta in forma verbale, l'espressione *Birkat hammāzôn* si esplicita e diventa *brk 'al māzôn = benedire [Dio] sull'* [ossia: in riferimento all'; a causa dell'] *alimento*.

<sup>89</sup> Alla recita privata della *Birkat hammāzôn* è tenuto chiunque abbia preso privatamente un pasto, nel quale ha mangiato almeno uno dei sette prodotti tipici della Terra d'Israele, elencati in *Di* 8,8 (frumento, orzo, vino, fichi, melagrane, olive, miele). Alla recita liturgica (la quale comporta che ci si esorti prima reciprocamente a benedire [= *Birkat hazzimmūn*] e che quindi uno benedica a nome di tutti) è tenuta la comunità formata da almeno tre uomini adulti che hanno mangiato insieme. Per queste norme cf *mBer* 6-7 (*passim*).

<sup>90</sup> Cf *La struttura* 239-246.

<sup>91</sup> Cf *infra* 192-200.287-293.315-325.

<sup>92</sup> Sull'*eulogia iniziale* cf *La struttura* 190.196-205.

(b) L'*eulogia finale*, tecnicamente detta *ḥātīmā* [sigillo, chiusa]<sup>93</sup>, costituisce l'aspetto più appariscente della predetta standardizzazione. I rabbini infatti, per ragioni che diremmo oggi di natura pedagogico-pastorale, stabilirono che al termine di ogni paragrafo benedizionale, il cui sviluppo si discosta dal contenuto della prima frase, vi fosse una ripresa eulogica riassuntiva, avente lo scopo di riportare l'attenzione dei fedeli sull'idea essenziale. Quantunque benemerita ai fini della pastorale immediata, l'eulogia finale pervenne purtroppo a smembrare il formulario orazionale in altrettanti paragrafi, successivamente percepiti come indipendenti, quante erano le cesure mnemonico-riassuntive.

(c) Pertanto, ai fini di una strutturazione letterario-teologica della *Birkat hammāzôn*, siamo autorizzati a relativizzare la presenza delle eulogie finali; cosicché, prescindendo mentalmente da esse, saremo in grado di leggere il formulario orazionale d'un sol tratto, senza incappare nella frammentarizzazione dovuta alle cesure intermedie<sup>94</sup>.

(d) Dopo queste premesse e alla luce dei criteri letterari provenienti dall'osservazione di tutta l'eucologia veterotestamentaria<sup>95</sup>, la *Birkat hammāzôn* appare a noi nella sua *fondamentale struttura bipartita*, la quale si articola in una sezione di lode e una sezione di domanda.

(e) Nella *sezione di lode* (*lin.* 1-24) la comunità orante, per bocca del suo presidente, si rivolge a Dio benedicendolo e confessandolo per quanto ha ricevuto: dall'alimento che Dio largisce alle sue creature (*lin.* 2-8), alla terra buona data ai padri (*lin.* 11), a tutta la storia della salvezza qui sommariamente ripercorsa dall'Egitto alla cena appena consumata (*lin.* 12-18). In questa prima sezione notiamo la ricorrenza del verbo ebraico *brk* [benedire] (*lin.* 1) e del verbo ebraico *ydh* [confessare, rendere grazie] (*lin.* 10.19). Va subito precisato che si tratta di verbi, a livello celebrativo, equivalenti e, a livello di standardizzazione liturgica, concorrenti. Dall'osservazione delle preghiere giudaiche risulta infatti che, quantunque la standardizzazione liturgica giungesse a privilegiare il verbo *brk* [benedire], imponendolo all'inizio di ogni formulario (oltre che nelle cesure mnemoniche), essa non riuscì tuttavia a estromettere il verbo *ydh* [confessare, rendere grazie], il quale nel nostro caso emerge all'inizio della 2ª benedizione (*lin.* 10) e poco oltre figura in endiadi con *brk* [benedire] (*lin.* 19).

<sup>93</sup> Sull'*eulogia finale* cf *La struttura* 191-192.196-200.

<sup>94</sup> Quanto diciamo della *Birkat hammāzôn* vale per tutti i formulari della liturgia giudaica costituiti da «serie di benedizioni». Particolarmente avvantaggiata dal nostro approccio storico-formale è la preghiera delle *Diciotto benedizioni*, che si vede ricomposta in unità attraverso la relativizzazione delle sue diciotto cesure intermedie (cf *infra* 287-293).

<sup>95</sup> Tale osservazione forma l'oggetto della Prima Parte di *La struttura*.

(f) Le *lin.* 22-23 offrono un elemento di particolare rilievo, la cui funzione letterario-teologica apparirà più chiara in seguito. Ci limitiamo ad abbozzarne la nozione, dicendo che si tratta del *luogo teologico scritturistico* della preghiera. Infatti la comunità orante, che benedice per l'alimento preso, sta per chiedere a Dio che continui ancora ad alimentare il suo popolo (cf *lin.* 29-30). Ora, per appoggiare teologicamente la propria domanda, essa fa intervenire la promessa divina che autorevolmente sancisce la sequenza « mangiare-saziarsi-benedire ». A Dio, come termine, spetta la benedizione; ma perché la benedizione possa da noi salire a lui, è necessario che egli ci dia prima l'alimento da mangiare, un alimento che ovviamente non si limita al fatto materiale, ma è riassuntivo di tutte le situazioni della nostra attesa, e che saranno dettagliate nella sezione della supplica. Per il momento diciamo che la promessa divina addotta a fondare la domanda è un testo scritturistico (*Dt* 8,10), formalmente ripreso dalla Scrittura e « innestato » sul formulario orazionale. A suo tempo lo qualificheremo come *innesto letterario* o *embolismo*.

(g) La *sezione della supplica* (*lin.* 25-fine) comporta fundamentalmente la domanda per l'alimento, preliminare esistenziale a ogni futura benedizione. Attraverso una successione di specificazioni, tale domanda, che è domanda per la sussistenza di Israele sopra la terra « desiderabile, buona e larga », si fa supplica per Gerusalemme, per la dinastia davidica, per il Tempio e per ogni circostanza in cui Israele presentemente si trova. Con il testo additivo proprio alla festa (*lin.* 38-54), si chiede a Dio, attraverso il consueto accumulo di sinonimi, che la memoria d'Israele, considerato in rapporto alle varie circostanze della sua esperienza religiosa (incluso quindi il riferimento all'atteso Messia), « salga e venga » (*ya'āleh w'ēyābō'*) al cospetto divino per essere esaudita.

### 12.3. [La benedizione « Il buono e il benefico » e la litania « Pietoso Egli è »]

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
... il buono e il benefico verso tutti...

PIETOSO EGLI È: regni su di noi in eterno e per sempre!

...

La *Birkat hammāzôn*, sezionata dalla standardizzazione rabbinica in tre paragrafi orazionali, è a sua volta seguita da quella che viene spesso considerata come la 4<sup>a</sup> benedizione della *Birkat hammāzôn*. Tuttavia questa, meglio designata tramite l'*incipit* specifico *Hattôb w'hammētib* [Il

buono e il benefico], sotto il profilo storico e letterario non ha nulla a che vedere con la *Birkat hammāzôn* stessa <sup>96</sup>. Segue una supplica litanica, che inizia con *Hārahāmān hū'* [Pietoso Egli è]. Su questi due formulari minori non ci soffermiamo.

#### 12.4. [La benedizione sul vino]

Facciamo a questo punto osservare che la *Birkat hammāzôn*, nonostante venga pronunciata sul calice (cf l'espressione « benedire sul calice » [*brk 'al kôs*]) e nonostante che la concomitanza con il suo corrispondente calice abbia dato origine all'espressione « calice della benedizione » (*kôs šel b'ṛākā*) con cui si designa nel nostro caso il 3° calice dell'*Haggādā*, essa è tuttavia una benedizione la quale, più che specificamente al calice, si riferisce all'intero pasto appena consumato, come d'altronde chiaramente risulta dall'espressione « benedire sull' [= a causa dell'] alimento » (*brk 'al māzôn*). Formalmente distinta da questa triplice lunga benedizione, vediamo ora intervenire la consueta breve benedizione che precede il godimento di un bene (qui: l'azione di bere il vino), e che viene tecnicamente designata tramite l'espressione « benedire sul [= a causa del] vino » (*brk 'al yayin*). Essa, a seconda dei riti, può ricorrere o non ricorrere ogni volta che si beve il calice rituale. Ma in rapporto al 3° calice viene sempre pronunciata <sup>97</sup>.

*E si pronunzia la benedizione:*

**Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo,  
creatore del frutto della vite!**

*E si beve sdraiati.*

Abbiamo voluto dare rilievo tipografico a questa breve benedizione, perché è questa che va posta in parallelo con la benedizione precedente la frazione del pane (benedizione *Hammôšî'* [*Che fai uscire*]). Essa per-

<sup>96</sup> Storicamente si sa che essa fu introdotta dai Saggi di Jamnia nel 135 d.C. in riferimento ai caduti di Bettar (cf *bBer* 48b,12). La sua stessa composizione, che anche in seguito rimase alquanto fluida (cf HEINEMANN J., *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin 1977, 161<sup>7</sup>), sorprese i rabbini, i quali a causa di alcune sue anomalie la qualificarono come « una benedizione a sé stante » (*bBer* 46b,3). La *Mišnâ* non ne fa cenno. Quando parla della *Birkat hammāzôn*, parla delle *Tre benedizioni* oppure della *Benedizione unica dai tre occhi*, che — come vedremo tra breve — è una forma abbreviata di questa (cf *mBer* 6,8). La benedizione *Il buono e il benefico* venne considerata nella letteratura rabbinica come 4ª benedizione solo allorché la *Birkat hammāzôn* da tempo aveva perso la sua fisionomia unitaria a causa dello smembramento in tre paragrafi orazionali percepiti come indipendenti.

<sup>97</sup> Sulla distinzione tra la « benedizione sull'alimento » (*Birkat hammāzôn*) e la « benedizione sul vino », nonché sull'espressione « calice della benedizione », cf *infra* 228<sup>194</sup>.

tanto spiega l'εὐχαριστήσας / [εὐλογήσας] che nei racconti dell'ultima cena precede le parole istituzionali sul calice<sup>98</sup>.

d) *Parte Quarta: Riti di conclusione*

*La testimonianza della Mišnâ (mPes 10,7b-9)*

7b. [Si mesce a lui] il quarto [calice]. Si termina l'*Hallêl* e si dice su di esso la *Benedizione del cantico*. Tra i vari calici, se si vuol bere, si beva. Tra il terzo e il quarto non si beva. 8. Non si conclude dopo la pasqua con l' *'epî-qômon...* 9. La pasqua dopo mezzanotte rende impure le mani...<sup>99</sup>

13. *HALLÊL* [loda]

13.1. [I versetti dell'ira]

*Si è soliti aprire la continuazione dell'Hallêl dicendo i seguenti versetti. Ma prima di dirli si è soliti aprire la porta*<sup>100</sup>.

RIVERSA la tua ira... [*Sal* 79,6-7; 69,25; *Lam* 3,66]

13.2. [La continuazione dell'Hallêl]

*Si mesce a lui il quarto calice e si conclude su di esso l'Hallêl.*

NON A NOI, Signore, non a noi... [*Sal* 115]

AMO il Signore, perché ascoltò... [*Sal* 116]

LODATE IL SIGNORE... [*Sal* 117]

CONFESSATE il Signore... [*Sal* 118]

TI LODINO (*Y<sup>e</sup>halêlûkâ*)...<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Sebbene le recensioni scritturistiche del racconto dell'ultima cena comportino per il calice unicamente εὐχαριστήσας (*Mt* 26,27; *Mc* 14,23), la variante εὐλογήσας, indirettamente attestata in *1Cor* 10,16, figura in riferimento al calice nelle recensioni liturgiche perlopiù attraverso la ripetizione dell'endiadi « gratias agens benedixit » (cf *CanRom*). Per i formulari della Parte Terza cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 128-130; LIGIER, *PE* 26-29; TOAFF, *Haggadah* 46-81; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadah* 44-48; BELGRADO, *Haggadah* 70-93.

<sup>99</sup> Per il significato delle ultime due espressioni cf 11. *Šāfûn* (*supra* 149-152).

<sup>100</sup> Questi vv. sono pure detti « Versetti del calice di Elia », poiché qui si colloca un particolare calice, detto « calice di Elia », che viene riempito ma non viene bevuto. Questo calice, che sostanzialmente nulla toglie al simbolismo dei quattro calici rituali, solleva tuttavia una controversia circa il numero dei calici richiesti a pasqua: se debbano cioè essere quattro o cinque. Si vuol dire che la questione sarà chiarita « quando verrà Elia » (cf *EncJud* 6, 645). In ogni caso le rubriche dell'*Haggadâ* non accennano al calice di Elia. Anzi la rubrica del rito sefardita menziona, prima di *Riversa*, il riempimento del consueto 4° calice: « Si mesce il quarto calice e si dice: *Riversa ecc.* » (cf BELGRADO, *Haggadah* 96-97).

<sup>101</sup> Si tratta di una breve composizione innica, che (stante la testimonianza di *bPes*

CONFESSATE il Signore... [Sal 136 = Grande *Hallél*]

13.3. [La *Birkat haššîr* o benedizione del cantico]

L'ANIMA DI OGNI VIVENTE...

13.4. [La benedizione ultima o triplice benedizione]

*E si pronuncia la benedizione sul quarto calice (ma secondo la scienza di vari ritualisti non si pronuncia la benedizione, e così sogliono fare i Sefarditi):*

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
creatore del frutto della vite!

*Bevono sdraiati e pronunciano l'ultima benedizione.*

BENEDETTO SEI TU, Signore Dio nostro, re del mondo,  
per la vite e per il frutto della vite...<sup>102</sup>

*Qui finisce il Sēder secondo l'usanza degli Yemeniti e di varie altre comunità. Ma già da tempo si è diffusa l'usanza tra gli Aškenaziti e gli Italiani, e così pure nelle terre d'Oriente, di prolungare con una sezione di canti<sup>103</sup>.*

14. NIRŠĀH [è gradito]

« Poiché già ha gradito Dio le tue opere » [Qo 9,7].

SI È CONCLUSO il rito di pasqua secondo le sue rubriche, secondo tutte le sue sentenze e i suoi statuti. Come siamo stati riconosciuti degni di compiere il rito [pasquale], così possiamo essere riconosciuti degni di fare [il vero sacrificio di pasqua]. O degnissimo Abitatore della dimora [celeste], rialza l'assemblea — « chi [la] può contare? » [Num 23,10] —. Ravvicina, riconduci i virgulti della [tua] pianta, [da te]

118a,1) Rab Y'hûdâ considerava come la *Benedizione del cantico* di cui parla *mPes* 10,7; mentre Rabbî Yôhānān, seguito a sua volta dalla tradizione posteriore, la individuava nell'inno *L'anima di ogni vivente* (13.3.).

<sup>102</sup> Si tratta di una forma abbreviata della *Birkat hammāzôn* in riferimento specifico alla sola consumazione del vino (qui il 4° calice), che GOLDSCHMIDT (*Passover* 135) intitola « Benedizione dai tre occhi ». Sopprimendo infatti le tre eulogie finali, si ottiene questo formulario d'un sol tratto, nel quale tuttavia i condizionamenti legati alla standardizzazione liturgica ci lasciano intravedere le tematiche corrispondenti alla consueta triplice partizione.

<sup>103</sup> Due di questi *piyyûtîm* [inni] — che i libri dell'*Haggādâ* riproducono abitualmente in appendice — elencano tutte le azioni salvifiche del Signore che la tradizione giudaica considerò come avvenute rispettivamente « di notte » o « a pasqua ». Di qui la risposta corale che cadenza le rispettive composizioni poetiche con le espressioni *laylâ* [la notte; di notte], oppure *pesaḥ* [pasqua; a pasqua]. L'intuizione teologica che soggiace a questi inni non fa che prolungare quella già incontrata nel « poema delle quattro notti », le quali sono tutte notti di pasqua (cf *supra* 105<sup>57</sup>).

liberati, in Sion, con giubilo!  
L'anno venturo, a Gerusalemme!

(*E in Terra d'Israele si dice: In Gerusalemme riedificata!*).

Prendendo lo spunto da questo augurio finale, che viene attribuito a un poeta dell'XI secolo<sup>104</sup>, vogliamo concludere la presentazione dell'*Haggādâ* con una osservazione di indole generale.

La presenza di testi che risalgono a epoche diverse (alcuni, come questo, al periodo medievale; altri, più numerosi, ai vari strati della prima produzione rabbinica), e soprattutto la domanda per la ricostruzione di Gerusalemme, che ritorna con insistenza e si riferisce a una circostanza storicamente datata, tutto ciò non dovrà trarci in errore, facendoci immaginare che l'*Haggādâ* sarebbe tardiva e in ogni caso posteriore all'era cristiana. In rapporto ai formulari della liturgia giudaica sappiamo che non ci si può affidare a indizi, come questi, esterni e parziali. Occorre piuttosto procedere attraverso l'esame della compagine teologica interna dei singoli testi e quindi dei vari testi fra loro. Ora tali testi, seppure messi tardivamente per scritto a causa di una precisa percezione della sacralità del formulario tramandato oralmente<sup>105</sup>, sono autorevolmente testimoniati dalle sobrie indicazioni della *Mišnâ*, a sua volta per lungo tempo tramandata per « ripetizione orale » e messa per scritto solo a partire dal II secolo d.C.

Sulla base di queste considerazioni dovremo pertanto ritenere che l'intera *Haggādâ*, perlomeno nella sua struttura essenziale e in una forma non molto dissimile da quella che, pur attraverso diversità di dettaglio, emerge dalla impressionante convergenza delle varie recensioni, risale al tempo cui si riferisce la tradizione mišnica, ossia al periodo anteriore alla distruzione del Tempio, e che i suoi formulari furono sulle labbra del Signore Gesù, allorché, presiedendo come padre di famiglia la sua *ḥābūrâ* [compagnia] apostolica, nella *Birkat hammāzôn* dovette personalmente dire: « ... ascenda e venga... la memoria del Messia, figlio di David tuo servo, ... dinanzi a te! »<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Cf TOAFF, *Haggadah* 111<sup>1</sup>.

<sup>105</sup> Sulla difficoltà a mettere per scritto i formulari liturgici cf *supra* 121<sup>12</sup>.

<sup>106</sup> Per i testi relativi alla Parte Quarta cf GOLDSCHMIDT, *Passover* 130-136; LIGIER, *PE* 29-34; TOAFF, *Haggadah* 80-91.110-111; CAMPOS & DI SEGNI, *Haggadah* 48-56; BELGRADO, *Haggadah* 96-115.