

Daniela Enriquez

## L'ermeneutica ebraica delle origini tra filosofia e sapere rabbinico

L'ermeneutica ebraica è una disciplina che da sempre si trova al confine tra religione, letteratura e filosofia. Non è facile dare una definizione chiara e semplice di cosa essa sia perché al suo interno sono presenti i generi letterari più differenti ed eterogenei.

Ciò che mi propongo di fare in questo saggio è cercare di dare, attraverso un *excursus* all'interno dei testi della tradizione ebraica, un quadro complessivo di ciò che l'ermeneutica ebraica fu ed è, dei problemi e delle evoluzioni che subì già in epoca antica, epoca in cui essa si affermò come vera e propria disciplina.

L'ermeneutica ebraica nasce in epoca antica, dall'esigenza di dare una interpretazione<sup>1</sup> che permetta a tutti di leggere e comprendere i testi sacri della religione ebraica. Se l'ermeneutica classica è l'arte del comprendere e dell'interpretare i testi, l'ermeneutica ebraica nasce e si sviluppa quale tentativo di interpretare la *Torah*<sup>2</sup> e di comprenderla nella sua totalità.

Ciò che caratterizza in primo luogo questa disciplina, è lo stretto rapporto che lega il libro da interpretare, la *Torah*, e il popolo ebraico che da sempre l'ha interpretata. Se infatti è vero che la *Torah* può essere letta da più angolazioni ed essere intesa come testo religioso, filosofico, scientifico a seconda degli obiettivi e delle necessità, è però vero che essa si presenta anche come testo storico: testo che narra la storia del popolo ebraico e del millenario rapporto di questo con il suo Dio. Ma non solo! Gli ebrei leggono infatti la *Torah* non soltanto come testo religioso e storico, ma anche come testo etico e giuridico, in cui è racchiuso tutto il pensiero e la cultura del loro popolo; pensiero e cultura che essi fanno rinascere ogni giorno continuando a vestire, mangiare e vivere proprio come indicato nel testo.

Di conseguenza, lungi dall'essere un «semplice freddo esercizio intellettuale»,<sup>3</sup> l'interpretazione ebraica è piuttosto una difficoltosa ricerca: ricerca dell'essenza nascosta delle parole contenute nel testo e del corretto significato da attribuire loro di volta in volta, nel tentativo di svelare il messaggio in esse racchiuso.

<sup>1</sup> In ebraico *perush*, פרוש.

<sup>2</sup> In ebraico תורה.

<sup>3</sup> S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, Dehoniane, Bologna 1996, p. 13.

Lo stile che caratterizza l'ermeneutica ebraica degli inizi è "frammentario": esso riprende infatti il metodo attraverso il quale i rabbini<sup>4</sup> insegnavano il testo ai *talmidim*,<sup>5</sup> gli studenti. Questi dovevano infatti pronunciare ad alta voce più volte un singolo versetto, per cercare non solo di impararlo a memoria, ma anche di capirne il significato e di ravvivare quest'ultimo con nuove sfumature, dando al testo ciò che Giulio Busi definisce come «una testimonianza di fedeltà e anche un gesto di innovazione».<sup>6</sup>

Ciò che unisce l'insegnamento e l'ermeneutica ebraica degli inizi è quindi l'attenzione per il singolo versetto, a volte anche per la singola parola: ciò che interessava agli studiosi antichi, era infatti dare un significato conchiuso a ogni singola frase, per cogliere il messaggio che il verso racchiudeva e, solo successivamente, passare alla proposizione successiva. Giulio Busi afferma: «Questo ritmo di lettura rifletteva d'altra parte la struttura profonda del testo sacro, poiché i versetti, che venivano studiati come compiute unità significanti, erano stati pensati fin dalle origini come frammenti autonomi di realtà: gli autori biblici si erano infatti costantemente sforzati di racchiudere, entro il breve spazio di ogni frase, un messaggio definitivo».<sup>7</sup>

Gli esegeti antichi non ricercavano quindi il significato complessivo dei libri biblici e profetici, né ovviamente quello dell'intera *Torah*, essi procedevano di verso in verso, di parola in parola, a volte anche di sillaba in sillaba, perché «solo mettendo a fuoco, in ogni dettaglio, l'equilibrio che regola le parole e i suoni di un singolo verso»,<sup>8</sup> il messaggio racchiuso nel testo poteva essere svelato e lasciato così come era stato concepito. Non una somma o una totalità di significati aggiunti, ma l'analisi dei minimi dettagli, caratterizza dunque l'originario metodo esegetico dei primi rabbini. Questi ultimi consideravano lo studio e l'interpretazione del testo sacro come un dovere e pochi di essi non vi si applicarono. La grande quantità di rabbini dell'epoca antica, portò anche a una grande quantità di interpretazioni del testo sacro, alcune delle quali non del tutto compatibili fra di loro. Ciò, lungi dall'essere un problema, si rivelò come una delle tante caratteristiche dell'ermeneutica degli inizi.

Secondo il canone ebraico infatti tutte le interpretazioni rabbiniche devono essere accettate: nessuna interpretazione è considerata conclusiva, nessuna, per quanto considerata esatta, può escluderne un'altra. Indicativa è l'espressione che anticamente veniva pronunciata durante i commenti orali dei versetti biblici. Quando infatti sembrava che una soluzione interpretativa fosse stata raggiunta, invece di approfondire quest'ultima, la discussione si spostava su un'altra interpretazione, preceduta dall'espressione *davar aher*,<sup>9</sup> che letteralmente significa "un'altra interpretazione".

<sup>4</sup> *Rabbi* letteralmente significa "mio maestro", "mio insegnante"; dalla distruzione del secondo tempio (70 d.C.), esso divenne un titolo vero e proprio, che non riguardò più solo il rapporto maestro-studente.

<sup>5</sup> Plurale di *talmid* (in ebraico תלמיד/תלמידים), ossia studente/i.

<sup>6</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1999, p. VIII.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>9</sup> In ebraico דבר אחר.

Una volta interpretato, il verso non veniva dunque abbandonato, immobilizzato in un significato certo ed indiscutibile: per comprendere appieno il verso, bisognava ritornarci più volte, interpretarlo nuovamente mettendo in discussione la certezza poco prima raggiunta: «commentare significava provare e riprovare, affinché le molteplici sfaccettature della Torah – che non si rivelano mai tutte assieme – potessero brillare toccate dal fuoco, breve e improvviso, dell'intuizione».<sup>10</sup>

Un esempio pratico della coesistenza delle più svariate interpretazioni di un unico versetto biblico, si può avere proprio osservando alcune pagine della *Mishnah*<sup>11</sup> e del *Talmud*.<sup>12</sup> In questi testi si trova infatti al centro della pagina il versetto da spie-

<sup>10</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, cit., p. X.

<sup>11</sup> La *Mishnah* (in ebraico מִשְׁנָה) è il primo testo della letteratura ebraica in cui gran parte della tradizione orale viene messa per iscritto. Essa venne redatta nel III secolo d.C., dopo la diaspora che seguì la distruzione del secondo tempio di Gerusalemme. Il suo nome deriva dal verbo ebraico *šānah* (in ebraico שָׁנָה) che significa “ripetere”, “insegnare”. Letteralmente quindi “*mishnah*” significa “ripetizione”: essa infatti riprende e ripete tutti gli insegnamenti che prima venivano trasmessi oralmente dal maestro ai suoi *talmidim* (letteralmente “studenti”). Secondo Manns: «La *mišnah*...designa l'insegnamento orale, le spiegazioni e i commenti alla legge scritta che si trasmettevano da maestro ad allievo nel corso delle generazioni» (F. MANNs, *Leggere la Mišnah*, Paideia, Brescia 1987, p. 147). Inoltre la ripetizione era il metodo utilizzato dai rabbini per trasmettere oralmente il sapere ai loro discepoli; Stemberger, spiegando il significato del termine “*mishnah*”, scrive: «la ripetizione è il metodo per tramandare la dottrina tradizionale giudaica, costituita soprattutto dal materiale halakico ricavato dalla Bibbia» (G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, cit., p. 16). Essa contiene l'intera legge religiosa ebraica, così come è stata tramandata di generazione in generazione; al suo interno si ritrovano sia *halakah* che *haggadah*: «La *Mishnah* contiene la legge religiosa della tradizione orale, cioè la *halakah*. Vi si trovano anche materiali non relativi alla legge – così soprattutto il trattato Abot, sui “padri” della tradizione rabbinica –, tuttavia questo materiale costituisce soltanto una piccola parte dell'intera opera» (*Ibid.*, p. 46).

<sup>12</sup> Il *Talmud* (in ebraico תַּלְמוּד) è il testo più importante della tradizione ebraica scritta. La sua redazione risale al V – VI secolo d. C., anche se modifiche al testo continuarono ad esse apportate fino all'VIII secolo d.C. Il suo nome deriva dalla radice ebraica למד (*lamad*) che significa sia “studiare” che “insegnare”; di conseguenza *Talmud* significa “studio” o “dottrina”. In realtà sarebbe più giusto definire questo testo come “*Tamud Torah*”, ossia “studio della *Torah*”; il *Talmud* infatti è intrinsecamente legato sia alla *Torah* che alla *Mishnah*, quest'ultime costituiscono le fonti primarie del testo stesso. Più precisamente il testo talmudico è composto dall'unione di *Mishnah* e *Gemarah* (in ebraico גְּמָרָה). Quest'ultima può essere definita come il completamento della *Mishnah*: essa contiene i commenti di alcuni rabbini, detti amorei, i quali tentarono appunto di completare e meglio spiegare alcuni passi della *Mishnah* stessa; non per niente il termine *Gemarah* significa letteralmente “dottrina” ed anche “complemento”. La *Gemarah* costituisce quindi ciò che differenzia il testo talmudico da quello mishnico. Il *Talmud* fu scritto essenzialmente per eliminare le contraddizioni interne alla *Mishnah*. Come afferma anche Stemberger: «il *Talmud* elimina le contraddizioni della *Mishnah*, cosicché *halakot* che si contraddicono l'un l'altra vengono presentate come opinioni di diversi rabbi» (G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Dehoniane, Bologna 2008, p. 54). Ed ancora: «le contraddizioni della *Mishnah* dovettero essere eliminate in diversi modi soprattutto supponendo frequentemente che il testo della *Mishnah* si fosse servito di un linguaggio conciso e che perciò, per essere ben capito, dovesse essere completato» (*Ibid.*, p. 60). Con il passare del tempo esso assunse per la comunità e per il pensiero ebraico un'importanza fondamentale, tanto da diventare, come ho appunto già detto, il testo fondamentale di tutta la letteratura filosofico religiosa del mondo ebraico, la quale si riferisce ad esso con la locuzione “mare del *Talmud*” per indicare la sua importanza, «la sua vastità infinita e la sua profondità impenetrabile» (*Ibid.*, p. 9).

gare e tutt'intorno a quest'ultimo, a ricoprire l'intero foglio, vi sono le varie interpretazioni date durante il corso dei secoli dai rabbini più illustri, tutt'oggi ritenute valide e studiate.

Questo è il vero senso dell'ermeneutica ebraica: non certezza ma studio, analisi, ricerca continua della verità; seppur questa ricerca si sviluppi all'interno di un testo scritto, già fissato ed immodificabile perché contenente in sé, secondo il pensiero ebraico, tutto lo scibile. Gershom Sholem afferma: «lo sforzo di chi cerca la verità non sta nel concepire qualcosa di nuovo, bensì nell'inserirsi nella continuità della tradizione della parola divina, sviluppando in relazione alla propria epoca, il mandato che da essa gli deriva».<sup>13</sup>

Scopo dell'interprete<sup>14</sup> era quindi scoprire, o meglio riscoprire, un significato contenuto nel testo già da millenni e nonostante ciò sempre nuovo, sempre attuale, sempre pronto ad essere colto, compreso sotto una nuova luce.

Esplicativa della compresenza di innumerevoli spiegazioni di un singolo versetto, è una antica tradizione del patrimonio culturale ebraico: quest'ultima affermava infatti che la *Bibbia* avesse settanta facce. Metaforicamente le settanta facce indicavano la moltitudine di significati insiti in ogni verso, parola o sillaba; significati che aspettavano, e aspettano tutt'ora, di essere svelati dalla mente illuminata dell'ermeneuta e che, se giustamente compresi, avrebbero portato, come già detto, all'essenza originale della parola. Possiamo di conseguenza affermare che se all'interno dell'ermeneutica ebraica possiamo parlare di limiti, questi non riguardano tanto le modalità e/o i risultati delle interpretazioni, quanto gli oggetti di quest'ultime. Mottolèse, nel suo saggio *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, commentando i versi del *Talmud babilonese*, afferma: «“Colui che contempla queste quattro cose sarebbe stato meglio che non fosse venuto al mondo, quel che sta sopra, quel che sta sotto, quel che sta davanti, quel che sta dietro”. Come è stato messo in evidenza, il pericolo fondamentale avvertito dai Maestri è quello di una hubrys<sup>15</sup> speculativa o di un misticismo senza limiti, che possono intaccare “l'onore” di Dio (e della Legge), enfatizzando eccessivamente la statura dell'uomo e del suo intelletto. Si potrebbe dire che la speculazione possibile è solo quella “all'interno” dell'orizzonte del Testo (nell'immagine grafica: dentro la “riga” della scrittura, non prima, né sopra, né sotto). Una speculazione non concettuale, che non tenta di “fissare” la natura ultima del divino e del cosmo, ma “si limita” a rielaborare e ri-narrare quell'orizzonte di significanti e di significati già dato dalla Scrittura, impegnandosi nel compito infinito di legare ogni interrogazione al testo e di rispondere mediante un lavoro strettamente esegetico».<sup>16</sup>

Quindi questa libertà di espressione e di interpretazione, incontra un limite oltre il quale non può espandersi. Il limite è il testo stesso: se è infatti vero che le inter-

<sup>13</sup> G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 87.

<sup>14</sup> In ebraico *meturgheman*, מתורגמן.

<sup>15</sup> In greco *υβρυς*.

<sup>16</sup> M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, in «Dialegesthai» 2003, p. 7 (<http://mondodmani.org/dialegesthai/mmo02.htm>).

pretazioni di un versetto possono essere accettate, anche se si oppongono l'un l'altra, è comunque necessario che esse non si oppongano alla *Torah* stessa; questa costituisce un margine, un confine, superato il quale non si è più all'interno dell'ermeneutica ebraica, o almeno di quella riconosciuta come tale. Stemberger scrive: «la libertà di interpretazione... com'è ovvio non può essere illimitata. Può valere soltanto nella misura in cui i suoi risultati concordano con i principi fondamentali della religione biblica e della prassi religiosa. Contro ciò non è d'aiuto alcun richiamo al fatto che Dio avrebbe rivelato anche l'interpretazione della Torà. Da quando Dio ha dato agli uomini la Torà, essa è sottratta alla sua presa, come non ci si stanca di sottolineare richiamandosi a Deut. 30,12».<sup>17</sup> Insomma: «ogni libertà d'interpretazione in ultima analisi vale solo all'interno del sistema».<sup>18</sup>

Un altro elemento cui gli ermeneuti antichi facevano particolare attenzione, era il ricorrere di una medesima parola in più parti del testo. Partendo dalla convinzione che ogni parola, anzi ogni sillaba, presente nella *Torah*, non si trovi nel testo casualmente, ma occupi un certo posto per un determinato motivo, gli interpreti si interessarono soprattutto alle parole che ricorrevano più frequentemente nel testo, per cercare di capirne l'importanza e i vari significati da attribuire loro di volta in volta. Si venne così a creare una vera e propria trama semantica che, partendo dalle singole parole, collegava testi diversi e versetti presenti in libri differenti, ma uniti dalla presenza della stessa locuzione. Non solo: si vennero a creare delle vere e proprie «icone del pensiero»,<sup>19</sup> dei nuclei semantici, dei simboli dai quali partire ed alla luce dei quali dare nuovi significati al testo stesso.

Molti sono i motivi che spingevano gli interpreti ebrei a concentrarsi sulle singole parole e a dare ad ognuna di loro un'importanza così rilevante. Primo fra tutti vi era una credenza religiosa: una corrente dell'ebraismo antico era infatti convinta che la lingua ebraica fosse proprio il linguaggio di Dio, la lingua con cui Dio aveva parlato ai profeti. Partendo da questo presupposto, ogni singola lettera presente nel testo diventava fondamentale, perché pronunciata e dettata da Dio a Mosè sul Sinai e quindi era necessario che venisse studiata a fondo, per riuscire a comprendere il testo nella sua totalità.

Tralasciando la motivazione religiosa, legata ovviamente più ad un elemento di fede che ad un elemento storico, vi sono altri due motivi che spinsero gli ermeneuti ebrei a dar rilevanza al significato particolare piuttosto che a quello generale. Questi ultimi sono entrambi legati alla lingua ebraica stessa.

La lingua ebraica antica è una lingua che possiamo definire “concreta”: essa è povera di termini teorici o astratti, che non si riferiscono alle cose reali; d'altro canto il linguaggio ebraico è caratterizzato in gran parte da locuzioni, che si riferiscono ad oggetti esperibili con i cinque sensi umani. Ciò però non impedì agli ebrei di utilizzare questi stessi termini “concreti”, per indicare elementi astratti, teoretici o sovran-

<sup>17</sup> G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, p. 212.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>19</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, cit., p. XI.

turali. Di conseguenza ogni parola si arricchì di diversi di significati, appartenenti a sfere semantiche differenti, che l'interprete doveva ricondurre al termine principale, facendolo derivare da esso.

Proprio da questo nacque la necessità di studiare ed interpretare ogni singolo lemma, con profonda attenzione ed apertura mentale, cercando di carpirne non solo il significato palese e primario, ma anche quello nascosto e secondario. «Povera com'è di astratti, la lingua ebraica propende per la raffigurazione immediata delle cose nei loro tratti materiali, con contorni netti, colori elementari e una fisicità essenziale. L'ebraico denomina innanzitutto le cose che si vedono e si sentono, e anche di quelle preferisce i tratti salienti, tralasciando il dettaglio per conservare l'impressione emotiva dell'incontro con l'oggetto concreto: per questo motivo si troverà la voce "oro" e non la voce "ricchezza", "cuore" invece di "intuizione" o "sentimento", "calice" anziché "destino", "Lilit" in luogo di "male", e così via».<sup>20</sup>

L'altro elemento che rese importante lo studio dei lemmi è, come ho già detto, sempre legato alla lingua. In particolare ad una parola presente dall'antichità, e fino ad oggi, nel lessico ebraico: il termine *davar*. Questo termine deriva dalla radice *dvr*<sup>21</sup> e ha un duplice significato: essa significa infatti sia "parola" sia "cosa". Il fatto che si usasse, e si usi tutt'ora, un unico termine per indicare sia il linguaggio, sia ciò cui il linguaggio si riferisce, è sicuramente indicativo. Ciò indica infatti che la differenza tra piano logico ed ontologico, non sia così marcata ed importante nel mondo ebraico antico e moderno e che anzi il limite tra i due piani, seppur ve ne sia uno, sia molto sottile. Mottolese afferma: «le parole «significano» nella loro stessa costituzione materiale, fisica, sensoriale (di certo, non potranno mai essere prese come ombra o figura, veicolo convenzionale o segno arbitrario, secondo quel dualismo tra corpo e anima, tra lettera e spirito, tra significante e significato, che viene ad imporsi in forme diverse nell'orizzonte onto-teo-logico)».<sup>22</sup>

L'ermeneutica ebraica non è dunque solo un'interpretazione testuale, essa assume tutta la pregnanza di una attività pratica, legata al mondo che circonda l'interprete. Ogni singolo termine rimanda all'oggetto che nomina e ne è l'essenza: si crea un gioco di rimandi ed identificazioni, all'interno del quale l'ermeneuta ha il compito di mettere ordine. Questa peculiarità della lingua ebraica causò molte difficoltà quando furono fatti i primi tentativi di traduzioni del testo biblico dall'ebraico al greco. La prima, nonché più famosa, traduzione della *Bibbia* dall'ebraico al greco, fu quella dei Settanta.

Proprio perché l'ebraico tende a compendiare in un'unica parola più significati, i traduttori greci dovettero spesso utilizzare vocaboli differenti per tradurre una medesima parola ebraica che, in ambiti diversi, veniva ad assumere un significato alternativo a quello precedentemente usato. Il risultato fu duplice: da un lato i traduttori greci immisero nella lingua ebraica nuovi lemmi e la arricchirono di più di tremila

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. XXX-XXXI.

<sup>21</sup> In ebraico דבר.

<sup>22</sup> M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, cit., p. 6.

nuove parole, dall'altro spesso essi, paradossalmente, non riuscirono a rendere in greco tutte le sfumature semantiche di una singola parola, o ad attribuirle il giusto significato che essa assumeva, in un determinato contesto.

La differenza culturale si evince nella trasformazione di alcuni termini appartenenti alla credenza ebraica, ma non presenti nella mentalità greca classica, come il concetto di creazione. Per tradurre e rendere in greco il verbo *br'*, creare,<sup>23</sup> i Settanta utilizzarono il greco ποιῆν che significa letteralmente "fare"; la cultura greca antica era infatti estranea all'idea di creazione. Partendo dalla concezione che «ogni traduzione è interpretazione»<sup>24</sup> Stemberger, in relazione al tentativo di traduzione della *Bibbia* afferma: «i Settanta, pure là dove seguono da vicino la lettera del testo ebraico, fanno sempre anche opera d'interpretazione, vale a dire fanno traduzione come trasferimento entro un nuovo ambito culturale e un atteggiamento mentale diverso».<sup>25</sup>

Ritornando al discorso relativo all'ermeneutica, è necessario soffermarsi sulla figura dell'interprete. Se infatti l'interpretazione non è, come ho già detto esercizio intellettuale, o mera spiegazione letterale dei testi, anche l'interprete non venne considerato come un classico ermeneuta.

Il pensiero ebraico antico vuole che, come i profeti, anche gli interpreti agissero sotto ispirazione divina, come se l'interpretazione gli venisse dettata da Dio stesso. L'ermeneuta ebraico diventava quindi una sorta di mediatore tra il significato letterale, racchiuso nei testi, e la pluralità di messaggi religiosi, filosofici e storici che si potevano scoprire in essi e che, ad ogni nuova lettura, permettevano una maggiore comprensione del testo originale stesso. L'ermeneuta si sentiva prescelto, guidato da un'ispirazione superiore, che lo autorizzava ad interpretare il testo e che di conseguenza rendeva la sua esposizione accettabile e veritiera. Ogni nuova interpretazione permetteva all'interprete non solo di capire più a fondo il testo ma, paradossalmente, di carpire dei segreti, delle verità che lo stesso profeta non era stato in grado di cogliere. L'interprete è quindi superiore non solo al profeta che ha scritto il testo, ma anche al testo stesso: se infatti quest'ultimo è un qualcosa di statico, scritto ed immutabile, l'ermeneuta è colui che, con la sua sapienza, può cambiarne o meglio ampliarne il senso all'infinito.

L'opera degli ermeneuti ebraici antichi e moderni è importante non solo per scoprire i messaggi ed i concetti racchiusi all'interno del testo, ma anche per attualizzare i significati di passi già precedentemente interpretati.

Da qualunque punto di vista lo si voglia leggere, è comunque innegabile che la *Torah* sia un testo molto antico, risalente a svariati secoli fa. Sia che lo si consideri un testo religioso, sia che lo si consideri un testo filosofico letterario, essa rimane comunque un libro scritto con un linguaggio e con modalità espressive, cadute ormai in disuso. Leggendolo oggi, anche gli ebrei ortodossi rischiano, se non coadiuvati

<sup>23</sup> In ebraico ברא.

<sup>24</sup> G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, cit., p. 67.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 79.

dalla guida di un maestro che lo interpreti, di fraintendere numerosi passi e versi in esso contenuti. Ecco perché il lavoro degli ermeneuti fu, ed è tutt'ora, molto importante: non solo leggendo le antiche interpretazioni possiamo conoscere il pensiero ebraico antico, e confrontarlo con le altre correnti filosofiche e letterarie sviluppatesi contemporaneamente ad esso, ma possiamo anche renderci conto di come un testo, scritto centinaia di anni fa, possa essere utilizzato per dar vita a nuovi concetti e far nascere nuove correnti di pensiero, in ambiti culturali e temporali diversi.

La figura dell'interprete continuò ad esistere anche nel periodo Medioevale ma, da questo momento in poi, l'ermeneutica ebraica subì un'importante trasformazione.

La diffusione del pensiero e della filosofia del mondo greco infatti influenzò tutti i campi del sapere ebraico, compresa l'ermeneutica. Entrando a contatto con una società filosoficamente "svilupata", i sapienti ebrei iniziarono ad utilizzare proprio quei concetti filosofici, propri della cultura greca, in ambito esegetico: essi cercarono da un lato di spiegare con concetti filosofici le verità insite nel testo sacro, dall'altro di mostrare come quest'ultime, lungi dall'essere discordanti, non facevano altro che esporre, con modalità differenti, le stesse verità insite nella filosofia greca, in particolare aristotelica e platonica. Si sviluppò tutta una corrente di pensiero che, a partire da Mosè Maimonide, tentò di spiegare razionalmente, ed alla luce della filosofia aristotelica, la *Torah* e che suscitò reazioni contrastanti da parte di chi si schierò a favore o contro questo nuovo modo di fare esegesi e di interpretare la *Bibbia*.

Prima di concludere questa introduzione vorrei spendere qualche parola su un'altra figura molto importante all'interno dell'ermeneutica ebraica: il lettore. Come già detto, la *Torah* è un testo dalle mille sfaccettature e dai mille generi: può essere letto come libro sacro scritto direttamente da Dio, come testo storico riguardante la storia di un popolo, come testo filosofico da cui trarre domande e risposte relative all'esistenza umana o come testo letterario, racconto metaforico con basi storiche. Il modo in cui ci si avvicina alla lettura del testo è però fondamentale. Possiamo dividere la moltitudine di uomini, che nei secoli si sono cimentati nella lettura della *Bibbia*, in quattro grandi categorie: lettori credenti e lettori non credenti e tra questi lettori antichi e lettori moderni. La differenziazione tra lettore credente e lettore non credente è di fondamentale importanza. Se consideriamo il fatto che ogni lettura di un testo è già interpretazione di quest'ultimo, ci rendiamo conto di come un punto di vista religioso o laico, possa modificare non solo la comprensione del testo scritto, ma il testo stesso. Alla luce della fede, tutti gli avvenimenti narrati assumono un significato ed una pregnanza, del tutto assente nella lettura e nella comprensione di un lettore laico. Come afferma Pietro Stefani: «la *Bibbia* si prospetta innanzitutto come parola viva che riceve la sua prima interpretazione dal modo stesso in cui è letta in un determinato contesto».<sup>26</sup>

Tuttavia nessuna delle due categorie di lettori può essere indifferente all'esistenza dell'altra: il lettore ebreo e/o cristiano è a conoscenza della presenza delle innumerevoli interpretazioni laiche del testo da loro considerato sacro; allo

<sup>26</sup> P. STEFANI, *La Bibbia. L'Antico e il Nuovo Testamento: il Libro per eccellenza*, cit., p. 75.

stesso modo il lettore laico sa che il testo che sta leggendo, è da molti considerato sacro e quindi può assumere significati differenti da quelli che gli sta dando.

Bisogna inoltre ricordarsi che la categoria “lettore credente” si suddivide in due grandi sezioni: lettori cristiani e lettori ebrei. Se infatti quest’ultimi leggono la *Bibbia* solo alla luce dell’*Antico Testamento*, i primi invece modificano il contenuto ed il significato del testo antico, in vista del *Nuovo Testamento* e quindi della vita e predicazione di Gesù. Anche questo, lungi dall’essere una piccola particolarità, causa delle profonde differenze tra l’interpretazione ebraica della *Torah* e quella cristiana.

Un’altra grande differenza la si riscontra tra il modo in cui il testo veniva interpretato dai lettori antichi e il modo in cui il testo viene interpretato dai lettori moderni e/o contemporanei. Se infatti gli antichi rabbini ritrovavano nel testo una realtà, se non uguale, quantomeno simile alla loro, il lettore moderno ritrova nella *Torah* idee e problematiche superate da secoli. Egli deve cercare di trasporre questi concetti antichi, in un ambito moderno, quanto più vicino alla sua realtà. Ecco perché, come già ho detto, l’ermeneutica in generale, ed in ambito moderno, l’ermeneutica filosofica in particolare, sono indispensabili per una corretta comprensione del testo. Prima di analizzare i vari testi in cui si è espressa l’ermeneutica ebraica antica e le modalità di interpretazione medioevali, mostrandone da un lato le differenze e/o le concordanze e dall’altro il forte background filosofico che, per chi studia filosofia, è impossibile ignorare; vorrei soffermarmi sullo stretto rapporto esistente tra ermeneutica e filosofia in ambito ebraico.

È innanzitutto necessario ricordare che trattare di ermeneutica o trattare di pensiero ebraico significa occuparsi della stessa cosa. Detto più chiaramente: poiché tutto il pensiero ebraico antico e moderno, per essere considerato tale, parte da ciò che si trova scritto nella *Torah*, non è errato affermare che tutto il pensiero elaborato in ambito ebraico altro non è che interpretazione del testo sacro, tentativo di comprendere le verità nascoste in esso, rielaborazione attualizzante dei concetti presenti nella *Bibbia*. Sierra scrive: «si può dire che tutta la letteratura ebraica post biblica, direttamente o indirettamente, sia legata alle Scritture e alla loro interpretazione per cui, in senso lato, si può affermare che tutta la letteratura ebraica appartiene alla letteratura esegetica della *Bibbia*».<sup>27</sup>

Partendo da questa premessa, si capisce come la linea di confine tra ermeneutica e filosofia sia sottilissima. E ciò si comprende ancora di più se analizziamo cosa sia la filosofia ebraica in senso stretto. Condizione necessaria e sufficiente affinché una filosofia possa essere definita ebraica, è il riferimento ai testi tradizionali della religione ebraica; solo se parte da questi, e cerca di far scaturire da essi un pensiero razionale, si può parlare di filosofia ebraica in senso pieno. Collette Sirat dice: «finché una filosofia, ad esempio la filosofia aristotelica abbracciata da Maimonide, fa riferimento ai testi tradizionali per cercarvi la propria giustificazione, si può dire che si tratta di una filosofia ebraica».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 13.

<sup>28</sup> C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990, p. 21.

Dunque non tutti gli scrittori ebrei sono filosofi e non tutti gli scritti filosofici, relativi a problemi ebraici, possono entrare a far parte della filosofia ebraica. Per fare un esempio della differenza tra filosofo ebreo e filosofia ebraica: «Spinoza, la cui filosofia è indubbiamente una delle più originali tra tutte quelle elaborate da pensatori ebrei, è certamente un filosofo ebreo, ma la sua filosofia non è una filosofia ebraica, per quanto le sue radici affondino nella tradizione, dal momento che egli ha respinto questa tradizione e non ha voluto che divenisse parte del suo sistema, com'è esposto nell'Etica. Maimonide, per contro, non ha recato profonde innovazioni in campo filosofico: egli ha adottato la «filosofia», la «scienza», così com'era enunciata dai filosofi arabi, ma si è sforzato di accordarla col testo rivelato e, soprattutto, del testo rivelato ha messo in rilievo la funzione anticipatrice e propedeutica alla filosofia».<sup>29</sup>

Possiamo quindi non solo ribadire l'esistenza dello stretto nesso tra filosofia e ermeneutica, ma anche notare come esse altro non siano che la faccia diversa di una medesima medaglia. Se infatti l'ermeneutica può essere intesa appunto come propedeutica alla filosofia, come l'inizio del pensiero filosofico ebraico, la filosofia ebraica altro non è che l'evoluzione e l'attualizzazione di questo pensiero, in un ambito culturale in trasformazione.

In conclusione, sebbene dire ermeneutica e dire filosofia ebraica non significhi letteralmente la stessa cosa, i due termini, nel corso della storia del pensiero ebraico, furono spesso, e a ragione, usati come sinonimi.

Per chiarire ulteriormente il concetto di ermeneutica in ambito biblico, riporto le parole di Stefani: «rispetto alla Bibbia è bene assumere il termine ermeneutica nella sua accezione più alta. Con esso ci si riferisce perciò all'elaborazione di principi fondamentali che consentono sia di interpretare la Scrittura a partire da una o più precomprensioni fondanti, sia di rapportarla ai bisogni vitali di una comunità di credenti o lettori. L'ermeneutica non pretende di risalire a quanto sta dietro il testo; essa assume la pagina scritta come proprio punto di partenza e l'anima guardando a valle. Convien quindi comprendere l'ermeneutica come l'atto di interpretare un testo antico a partire da alcuni presupposti di fondo che possono, almeno in parte, non essere contenuti al suo interno».<sup>30</sup>

Inizio questo *excursus* sull'ermeneutica ebraica antica, partendo dal testo che è oggetto di interpretazione, ossia la *Torah*. Il *Sefer Torah*<sup>31</sup> o *Libro della legge* è uno dei testi che compongono la *Tanakh*<sup>32</sup> o *Bibbia ebraica*. Quest'ultima è formata da: la *Torah* o *Legge* sopraccitata, i *Nevi'im*<sup>33</sup> o *Profeti* ed i *Ketuvim*<sup>34</sup> o *Scritti*. A sua volta il *Sefer Torah* comprende cinque testi, che costituiscono la raccolta dei primi cinque libri dell'intera *Bibbia*: il *Pentateuco*. Ognuno di questi cinque libri prende il

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> P. STEFANI, *La Bibbia. L'Antico e il Nuovo Testamento: il Libro per eccellenza*, cit., pp. 73-74.

<sup>31</sup> In ebraico ספר תורה.

<sup>32</sup> In ebraico תנך.

<sup>33</sup> In ebraico נביאים.

<sup>34</sup> In ebraico כתובים.

nome dalle proprie parole iniziali; avremo così: «Bereshit (“In principio”), Shemot (“Nomi”), Wa-jqra’ (“E chiamò”), Ba-midbar (“Nel deserto”), Devarim<sup>35</sup> (“Parole”)).<sup>36</sup>

Letteralmente la parola “*Torah*” non significa “legge”; essa deriva dalla radice *yrrh*<sup>37</sup> ossia “insegnare”, “indicare”, “porre le fondamenta” e va quindi più correttamente tradotta come “insegnamento” o “istruzione”. Definirla come “la legge” non è tuttavia del tutto inesatto. Per il popolo ebraico la *Torah* fu, ed è tutt’oggi, la fonte di tutta la sapienza: essa contiene narrazioni storiche, insegnamenti morali (come i dieci comandamenti), insegnamenti metafisici (sulle cose extrasensibili) e cosmologici (come il racconto della creazione). Ma, cosa più importante, essa contiene i 613 precetti (positivi e negativi) che scandiscono la vita quotidiana dell’ebreo, dalla mattina fino al tramonto. Insomma la *Torah* viene considerata un vero e proprio manuale di vita, che è obbligatorio studiare e comprendere fin dall’infanzia.

Uno dei problemi riguardanti la *Torah* su cui ancora oggi si discute, è quello relativo alla sua origine ed alla sua stesura. Quattro sono le principali ipotesi riguardanti il misterioso autore del *Sefer Torah*. La prima è l’ipotesi radicata nella tradizione ebraica. Secondo questa, Dio stesso sarebbe l’autore del testo: egli avrebbe infatti dettato l’intera *Torah* a Mosè sul Sinai, insieme ai dieci comandamenti. Ovviamente questa soluzione è stata già da tempo definita inesatta, dalla maggior parte di studiosi e filosofi credenti e non (Spinoza tra i primi): l’idea che un Dio avesse creato un testo scritto, sembrava appartenere più ad una sfera religioso mistica, che non ad una filosofico razionale.

Differente è il punto di vista della religione cristiana. Secondo i cristiani la *Torah* fu sì scritta da Dio, ma attraverso la mediazione umana: Dio si sarebbe servito di uomini da lui ispirati, a cui avrebbe letteralmente trasmesso, ciò che voleva fosse scritto nel libro della legge. La terza ipotesi, riguardo la stesura del testo, la fornisce la mistica ebraica. Una corrente interna alla *Cabbalah* sostiene infatti che non solo Dio avrebbe scritto la *Torah*, ma che si sarebbe servito dello stesso alfabeto ebraico, per creare l’intero universo esistente. La *Torah*, lungi dall’essere un semplice libro, sarebbe stato una sorta di schema primordiale, sulla base del quale creare il mondo e le sue creature.

<sup>35</sup> In ebraico rispettivamente ברשית, שמות, ויקרה, במידבר, דברים.

<sup>36</sup> P. STEFANI, *La Bibbia. L’Antico e il Nuovo Testamento: il Libro per eccellenza*, cit., p. 16. Vorrei far notare una differenza che caratterizza la *Tanakh* e la *Bibbia* cristiana. Essa riguarda la loro composizione. Mentre infatti la *Tanakh* è unitaria, uguale per tutto il popolo ebraico il cui credo è unico, senza differenza alcuna; la *Bibbia* cristiana è stata in parte modificata, in base alle esigenze delle differenti fazioni, in cui la Chiesa è suddivisa: avremo così una *Bibbia* cattolica ed ortodossa ed una protestante. Un’altra annotazione riguarda un particolare del lessico. Anche se comunemente la *Bibbia* ebraica viene definita *Antico Testamento*, questa locuzione è erronea. La definizione “Antico” infatti presuppone l’esistenza di un “Nuovo” ma per gli ebrei il *Nuovo Testamento* cristiano non ha valore alcuno: concordo con Stefani nel credere che la locuzione “Primo Testamento” sarebbe da preferire a quella più comunemente usata di “Antico Testamento”.

<sup>37</sup> In ebraico ירה.

L'ultimo punto di vista, di cui ora parlerò, è quello della maggior parte degli studiosi (filosofi, storici, filologi etc...) che negli anni si sono occupati del problema. Inutile dire come essi scartino a priori le prime tre ipotesi suddette, poiché prive di una base razionale o di prove concrete che diano loro seguito. Dagli studi portati avanti negli anni è emerso un quadro ben diverso dai tre precedenti. Prendendo in considerazione anche le discontinuità temporali che si andavano riscontrando all'interno del testo, oggi gli studiosi pensano che la *Torah* sia il frutto dell'unione di diversi testi, scritti da autori differenti, nel corso degli anni, ma riguardanti tutti la medesima storia. L'ipotesi di una "gestazione" divina è dunque scartata, a favore di una concezione più razionale e meno fideistica. Il problema rimane comunque aperto e la soluzione certa sembra ancora alquanto lontana.

Un'importanza fondamentale, all'interno delle problematiche relative al *Sefer Torah*, ha la distinzione fatta fin dai tempi remoti tra tradizione orale e tradizione scritta all'interno del pensiero ebraico.

Quasi ogni religione ha inizio con una rivelazione che il dio fa a uno o più prescelti, rivelazione nella quale sono racchiusi i principi cardine della credenza religiosa. Ogni rivelazione che si rispetti però, pur essendo avulsa dal tempo e dallo spazio, rimane comunque fondata e collegata con il periodo storico in cui essa si è manifestata. Con il passare del tempo, le generazioni successive hanno sempre più difficoltà a recepire e comprendere il messaggio contenuto in esse, messaggio che ormai sembra essere divenuto antiquato, non conforme ai nuovi valori. Anche la religione ebraica non fu esente da questi problemi: dalla volontà di rendere la *Torah* applicabile alle varie epoche, e soprattutto dall'unione dei cambiamenti storici e della spontaneità dei rabbini, tra il IV-III secolo a.C. ed il II secolo d.C., nacque accanto alla rivelazione, o *Torah* scritta, la tradizione o *Torah* orale. Gershom Scholem afferma: «nell'ebraismo la tradizione costituisce il momento riflessivo che s'incunea tra l'assoluto della parola divina, e colui che la riceve. Come tale, essa interroga radicalmente la possibilità stessa di un rapporto immediato con il divino; quella possibilità che viene appunto afferrata nella rivelazione».<sup>38</sup> Da un altro punto di vista possiamo dire più semplicemente che la tradizione altro non è che il risultato degli sforzi degli ermeniuti, che in tutti i tempi si sono occupati della *Torah*. Ogni singola interpretazione, ogni singolo commento pronunciato negli anni entrò, ed entra tutt'ora, a far parte di quel complesso di credenze conosciuto come "tradizione"; questa, lungi dall'essere considerata inferiore alla rivelazione, diventa un «nuovo valore religioso».<sup>39</sup> Insomma la *Torah* orale, come tutte le tradizioni che prendono vita da una rivelazione divina, nacque per custodire, tramandare ed applicare lungo il corso dei secoli, la *Torah* scritta.

Il passaggio dalla rivelazione "scritta" alla tradizione "scritta", non avvenne però facilmente. Come avvenne per esempio nella cultura greca delle origini,<sup>40</sup> anche

<sup>38</sup> G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit, p. 90.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>40</sup> Vedi, a questo proposito, il pensiero di Socrate e Platone sulla pericolosità della scrittura e del testo scritto.

nella cultura ebraica la messa per iscritto delle verità in cui credere, non venne considerata positivamente, tanto più se si pensa che, secondo il credo ebraico, quelle verità provenivano direttamente da Dio. Alcuni rabbini, come anche alcuni antichi filosofi greci, pensavano che la scrittura racchiudesse in sé un grande pericolo: quello di poter essere fraintesa, e di conseguenza erroneamente interpretata. Ciò avrebbe causato il travisamento della volontà dello scrittore che, nel caso preso in considerazione, secondo la credenza ebraica, era Dio. Usando le parole di Stemberger possiamo infatti dire che «la Torà orale è *mysterium d'Israele*».<sup>41</sup> Questa espressione vuole far notare come, a differenza della *Torah* scritta, che poteva essere letta e conosciuta da tutti ebrei e non ebrei, la *Torah* orale invece era una tradizione che, essendo tramandata a voce, era conosciuta solo dal popolo ebraico, e gli permetteva di avere una posizione di superiorità nella conoscenza dei misteri divini. La *Torah* orale divenne il segno distintivo della “*hokma*”,<sup>42</sup> cioè della sapienza ebraica.

La necessità di mettere per iscritto gli insegnamenti relativi al testo sacro, divenne impellente dopo la distruzione, da parte dell'esercito romano, del secondo tempio di Gerusalemme, avvenuta nel 70 d.C. L'abbattimento del *bêt-hamikdâsh*<sup>43</sup> fu, per gli ebrei del tempo, una vera e propria catastrofe: la *Torah* comandava di compiere sacrifici solo all'interno del tempio; distrutto quest'ultimo, divenne impossibile per gli ebrei attuare molti dei riti e dei sacrifici, che fino ad allora erano stati fatti. Per paura che questi riti e queste tradizioni venissero dimenticate, durante la diaspora, cominciarono a diffondersi tutti quei testi di commento ed ermeneutica, che possiamo far rientrare nella cosiddetta “tradizione”: nacquero così la *Mishnah*, il *Talmud* ed il *Midrash*<sup>44</sup>, con il loro contenuto halakico e haggadico. Ma di questi testi parlerò più avanti.

Ora vorrei soffermarmi con più attenzione sulla differenziazione tra *Torah* scritta e *Torah* orale. La *Torah* scritta (*Torah she-bi-ktav*)<sup>45</sup> è costituita dal *Pentateuco* o *Antico Testamento*; secondo il pensiero ebraico essa fu dettata da Dio a Mosè sul monte Sinai, insieme ai dieci comandamenti. La *Torah* orale è invece l'insieme di tutta l'esegesi e di tutti i commenti fatti, nel corso degli anni, sul testo scritto.

Riguardo l'origine della *Torah* orale vi sono due ipotesi. La prima è d'accordo con quanto scritto sopra: la *Torah* scritta sarebbe stata dettata da Dio a Mosè e, solo in seguito, sarebbe nato l'insieme dei testi che la commentano e che costituiscono la sua letteratura esegetica. La seconda ipotesi, più cara alla mistica, sostiene invece che non vi sia una netta differenza tra *Torah* scritta ed orale: entrambe sarebbero state date da Dio a Mosè sul Sinai. Ciò implica che qualunque commento, qualunque interpretazione o punto di vista venga esposto sul *Pentateuco*, in realtà sia già contenuto in quel discorso che Dio fece al patriarca, secoli e secoli prima: «è l'idea del carattere

<sup>41</sup> G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, cit., p. 209.

<sup>42</sup> In ebraico הוכמה.

<sup>43</sup> Letteralmente “casa del tempio”, in ebraico בית-המקד.

<sup>44</sup> In ebraico מידרש.

<sup>45</sup> In ebraico תורה שביכתב.

della rivelazione per cui questa includerebbe già in sé il commento come tradizione sacra circa il suo stesso senso».<sup>46</sup>

Secondo questa ipotesi tutto il lavoro di esegesi biblica, tutti gli sforzi dell'ermeneutica filosofica, altro non sarebbero che semplice "tramandare" delle verità conosciute da sempre: «Torah, Mishnah, Talmud e Aggadah, perfino ogni commento che un discepolo intelligente potrà in futuro proporre davanti al suo maestro: tutto questo è già stato comunicato a Mosè sul Sinai»,<sup>47</sup> «la verità è data e stabilita una volta per tutte. In sostanza, essa abbisogna ancora e soltanto di essere tramandata».<sup>48</sup>

Questa tesi, secondo cui tutte le interpretazioni, i commenti e gli insegnamenti religiosi e/o filosofici, relativi alla *Torah*, siano in realtà contenuti di già nella rivelazione che Dio fece a Mosè sul Sinai, è accreditata da un antico *midrash* (commento) contenuto nel *Talmud babilonese*; esso «racconta che un giorno Mosè salì sul monte Sinai e trovò l'Eterno intento ad ornare le varie lettere della Torah con delle coroncine. Gli chiese che senso avesse quello che stava facendo, e Dio spiegò che un giorno un uomo chiamato Akivà avrebbe arricchito quelle lettere con tanti nuovi commenti. Allora Mosè chiese di conoscere questa persona, e il Santo, benedetto sia, gli concesse di entrare nella scuola di Akivà. Ma per quanto si sforzasse, Mosè, sempre più preoccupato, non riusciva a capire nulla di quello che il famoso rabbino stava insegnando. Finché ad un certo punto gli allievi chiesero al maestro da dove deduceva le sue argomentazioni. «Dall'insegnamento ricevuto da Mosè sul Sinai» rispose Akivà. E Mosè, rassicurato sulla continuità della tradizione, tornò serenamente presso l'Eterno».<sup>49</sup>

Questo *midrash*, oltre a mostrare come qualunque tradizione post-mosaica si richiami appunto all'insegnamento di Mosè stesso, mette in luce l'esistenza di una pluralità di interpretazioni che, pur esprimendo tutte le medesime verità, sono talmente differenti nella loro esposizione, da non venir talvolta comprese addirittura da chi è il "padre" stesso di quelle verità. Al di là della differenza tra le due ipotesi, è però necessario mettere in evidenza l'importanza che la tradizione sia scritta che orale, ebbe nel pensiero ebraico. La *Torah* scritta e la *Torah* orale, sia che siano nate contemporaneamente, sia che la seconda si sia sviluppata con lo scorrere dei secoli, sono comunque due entità difficilmente separabili: l'una richiama l'altra, in un gioco di rimandi e concatenazioni che è impossibile districare. Di conseguenza non vi può essere conoscenza della *Torah* orale, senza il ricorso alla *Torah* scritta: l'una è inscindibile dall'altra, come lo stesso Benedetto Carucci Viterbi afferma: «la prima non è comprensibile senza il ricorso alla seconda: solamente dalla loro intima connessione può scaturirne il vero senso. La Torah scritta rappresenta una sorta di appunto, di sintetica epifania di quella orale, e necessita quindi della integrazione di

<sup>46</sup> G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 85

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> A. CAGIATI, *Settanta domande sull'ebraismo. Un popolo e la sua storia*, Messaggero, Padova 1997, p. 16.

quest'ultima per poter rivelare i suoi contenuti. La Torah orale diventa in questo modo il vero fondamento di tutta la dottrina ebraica, l'elemento teorico teologico distintivo è la condizione stessa del patto con il popolo ebraico: «la continuazione della rivelazione».<sup>50</sup>

Se non vi è quindi un'importanza maggiore o minore tra rivelazione e tradizione, non vi è neanche una differenza cronologica tra *Torah* orale e *Torah* scritta: l'una abbisogna dell'altra per riuscire ad essere rettamente compresa ed interpretata, entrambe sono necessarie per lo sviluppo dell'esegesi rabbinica e dell'ermeneutica filosofica del testo: «La Torah orale è il paradossale «antecedente compimento» del senso della Torah; è dunque il luogo privilegiato ed il prodotto dello studio dei maestri e di tutta la tradizione ebraica».<sup>51</sup>

È importante ricordare inoltre come la *Torah* orale sia indispensabile per applicare numerosi precetti, presenti nel testo scritto; spesso questi ultimi sono infatti ambigui o generici e, senza l'aiuto di una spiegazione più approfondita, non potrebbero essere capiti e dunque attuati: si pensi per esempio alle numerose norme riguardanti l'alimentazione e le regole *kasher*<sup>52</sup> ad essa collegate.

Di conseguenza si capisce quanto sia estesa all'interno del pensiero ebraico, l'importanza dell'esegesi e dell'ermeneutica, sia dal punto di vista religioso che da quello storico filosofico: essa sopperisce il bisogno di rendere concepibile ed applicabile la *Torah*, in ogni epoca e luogo, di attualizzarla ed interpretarla in chiave moderna non modificandola, ma adattandola alle condizioni ed all'ambiente in cui deve essere compresa. Scholem osserva: «l'esegeta, l'autore del commento adempie, dunque, a un ben preciso mandato: nel punto in cui storicamente si trova, egli deve rendere concreta ed applicabile hic et nunc la Torah, consentendo che essa sia ulteriormente trasmissibile nella specifica forma di questa determinata concretizzazione».<sup>53</sup>

Alla dualità Tradizione/Rivelazione, *Torah* orale/*Torah* scritta, si aggiunge un terzo elemento che da sempre le tiene unite: l'interpretazione. Maurizio Mottolese afferma: «è evidente, a ogni modo, che l'Ebraismo vive di questa dialettica continua, che non fissa e non privilegia né la Scriptura né la Traditio. Entrambe sono costantemente rimesse in gioco dal terzo polo, quello della Interpretatio».<sup>54</sup>

In epoca antica si svilupparono quattro modalità ermeneutiche di interpretazione del testo, che ancora oggi vengono utilizzate per interpretare il testo sacro.

La tradizione ebraica delle origini riconosce, come quadruplici sistema esegetico: *peshat*, *remez*, *derash* e *sod*.<sup>55</sup> Con questi termini gli ermeneuti volevano riferirsi rispettivamente all'interpretazione letterale, allegorica, omiletica e simbolica del

<sup>50</sup> B. C. VITERBI, *Le regole ermeneutiche per l'interpretazione del testo biblico: Torah scritta e Torah orale* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 78.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>52</sup> In ebraico כָּשֶׁר, letteralmente "adatto".

<sup>53</sup> G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 96.

<sup>54</sup> M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, cit, p. 2.

<sup>55</sup> In ebraico פֶּשֶׁט, רֵמֵז, דְּרָשׁ, סוּד.

testo sacro. Esse venivano indicate con il singolo termine “*PaRDeS*”,<sup>56</sup> in cui le consonanti erano le iniziali delle quattro parole utilizzate per indicare le tecniche esegetiche; come Mosheh Idel fa notare, parlando di questo acronimo: «esso designa il quadruplice sistema dell'esegesi...*PaRDeS* sta per P[eshat], senso letterale; R[emez] o allusione, indicante a volte le spiegazioni allegoriche; D[erash] o esposizioni ommiletiche e, infine, S[od] o segreto, cioè interpretazioni simboliche».<sup>57</sup>

Ogni versetto biblico poteva essere spiegato, basandosi su ognuna delle quattro tipologie: l'una non escludeva l'altra, anzi ognuna arricchiva di significato la *Torah* stessa.

Oltre alla dualità rivelazione /tradizione vi è un altro binomio, di fondamentale importanza, che riguarda la *Torah* e tutta l'ermeneutica ebraica antica e moderna: quello costituito da *halakah* e *haggadah*. Questi sono due generi letterari ebraici di origine antica. Entrambi fanno parte della tradizione, prima orale e poi scritta, e forniscono quindi uno degli esempi più brillanti di ermeneutica della *Torah* e di esegesi rabbinica. Entrambe quindi analizzano ed interpretano il testo sacro, seppur con metodi e scopi differenti.

Gli stessi maestri della tradizione, si distinguevano in base al tipo di interpretazione della *Torah* che portavano avanti: avremo così maestri di *halakah* e maestri di *haggadah*. La parola *halakah*<sup>58</sup> deriva dalla radice ebraica הלך ossia “andare”, “camminare”. La *halakah* vuole infatti proporsi come la strada o il cammino che l'ebreo deve percorrere, per essere un buon ebreo. Essa rappresenta quindi la parte normativa e giuridica della tradizione ebraica scritta ed orale: con la parola *halakah* infatti «si indica la singola legge religiosa, o anche l'insieme delle leggi religiose che regolano la vita degli ebrei».<sup>59</sup> Vi rientra tutto ciò che riguarda le norme da seguire per rispettare correttamente i 613 precetti contenuti nella *Torah*, precetti spesso in sé ambigui, e necessitanti di una spiegazione più esplicita, che appunto questo genere letterario fornisce. Più specificamente, essa riguarda le regole di vita dell'uomo con il suo Dio e con gli altri uomini, sia quelli appartenenti al proprio popolo, sia l'intera popolazione mondiale. La *halakah* venne sviluppata dai rabbini che, partendo dal testo sacro, stipularono delle vere e proprie norme tutt'oggi valide per gli ebrei di tutto il mondo. S.J.Sierra afferma: «si intende generalmente per Midrash *halakah*<sup>60</sup> le spiegazioni date dai rabbini, che muovono da un testo biblico, con l'intenzione di fissare la norma che deriva da un determinato versetto o brano biblico».<sup>61</sup>

Lo scopo della *halakah* si ricollega all'importanza che tutt'oggi essa ha per il pensiero e la vita ebraici, di cui ho parlato all'inizio del paragrafo. La *halakah* ha in-

<sup>56</sup> In ebraico פֶּרֶדֶס.

<sup>57</sup> M. IDEL, *Zohar: la Bibbia e la sua esegesi* in S. J. Sierra, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 248.

<sup>58</sup> In ebraico הלכה.

<sup>59</sup> G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, cit., p. 15.

<sup>60</sup> Altro termine con cui si può indicare l'*halakah* stessa.

<sup>61</sup> A. M. RABELLO, *L'interpretazione del Talmud babilonese e del Talmud di 'Eres Yiśra'el: il Midrash halakah* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 104.

fatti il compito di spiegare, semplificare e soprattutto rendere sempre attuali le leggi che sono contenute nella *Torah*. Senza di essa molte regole rimarrebbero oscure ed inafferrabili per gli ebrei e, cosa ancora più grave, alcune rimarrebbero addirittura inadempite a causa del clima culturale in continuo cambiamento. Ciò che caratterizza la *halakah* è quindi la capacità di modificarsi e cambiarsi, a seconda delle esigenze storico geografiche che le vengono imposte, essa da sempre si è adattata a quest'ultime e ha permesso al popolo ebraico di non venir meno in ogni tempo all'attuazione della legge mosaica.

L'altro genere letterario che si ritrova in tutta l'ermeneutica ebraica antica e moderna è la *haggadah*.

La parola *haggadah*<sup>62</sup> deriva dalla forma verbale *higgid*,<sup>63</sup> che a sua volta risale alla radice ebraica נגד (*nagad*) che significa "raccontare", "narrare" e "dire". La *haggadah* è infatti un genere narrativo che ingloba in sé racconti, detti sapienziali, sentenze morali e questioni di fede. L'*haggadah* nasce e si sviluppa principalmente in Palestina. Essa inizia ad essere praticata, quale metodo ermeneutico, nelle sinagoghe: qui infatti di sabato, i rabbini cominciarono ad interpretare la *Torah* diversamente rispetto al passato; per attirare l'attenzione e l'ascolto dei credenti, essi da un lato lo semplificavano, e dall'altro lo arricchivano di racconti, detti e storie popolari, sempre inerenti al brano letto, ma non contenute nella *Torah* stessa.

Le raccolte haggadiche furono redatte in un periodo di tempo abbastanza lungo, che va all'incirca dal V al XIII secolo d.C., e raccolgono un materiale molto antico. La *haggadah* infatti contiene racconti, detti ed altre forme letterarie risalenti al III-II secolo a.C.. Essa parte dalla certezza che nella *Torah*, che è un testo sacro proveniente da Dio, tutto ha un significato ben preciso, niente è superfluo e niente deve essere quindi tolto o aggiunto: anche le singole congiunzioni o l'articolo stesso, hanno un loro significato ben preciso e sono stati messi in quel punto del racconto per un motivo ben particolare.<sup>64</sup> Ciò che caratterizza l'*haggadah* è la enorme quantità di forme letterarie utilizzate per esprimere, spiegare ed ampliare il testo sacro, e soprattutto la varietà di argomenti presenti e di questioni poste inerenti problematiche religiose e filosofiche, tipiche non soltanto del mondo ebraico, ma anche di gran parte delle religioni e delle correnti filosofiche di tutti i tempi. Per quanto riguarda le tecniche ermeneutiche utilizzate, bisogna precisare che la *haggadah* si costruisce attraverso un'esegesi popolare, che utilizza spesso strani giochi di parole e che spesso giunge al confine tra sacro e profano, religioso e laico-pagano. In generale possiamo distinguere tre tipologie haggadiche; seguendo la divisione proposta da Riccardo Pacifici, avremo:

1. *Haggadah* esegetica
2. *Haggadah* morale - didattica
3. *Haggadah* storico leggendaria.

<sup>62</sup> In ebraico נגד.

<sup>63</sup> In ebraico דיגד.

<sup>64</sup> Questa concezione haggadica è comunque presente in gran parte del pensiero ermeneutico ebraico.

Qualunque sia il tipo di *haggadah* utilizzato, il suo linguaggio rimane sempre invariato: quest'ultimo è un linguaggio popolare, semplice e discorsivo che a volte è stato accusato addirittura di essere troppo ingenuo, grossolano e primitivo. Recenti studi però hanno mostrato come spesso, sotto questo linguaggio apparentemente semplice, vi sia una lingua ricca di simbolismi e rimandi nascosti: i maestri dell'*haggadah* avrebbero infatti celato all'interno delle loro interpretazioni, segreti ed insegnamenti mistici che, non potendo essere rivelati a tutti, dovevano essere nascosti alla moltitudine. Tornando alla vera e propria interpretazione haggadica, uno dei principi su cui essa si basa, è quello della pluralità di significati insita in ogni versetto della *Torah*. Non esiste una singola interpretazione esatta di un verso: questo può essere letto da più punti di vista e con scopi differenti, ogni volta il suo significato cambierà, o meglio, si arricchirà di nuove sfumature.

Legata a questa concezione della molteplicità semantica della *Torah*, vi è nella *haggadah* la convinzione di un'ulteriore duplicità di significato nel testo. Detto più chiaramente: l'ermeneutica haggadica riconosce un significato biblico ed uno mishnico in ogni parola della *Torah*. Con il passare del tempo infatti alcune parole hanno mutato, più o meno marcatamente, il loro aspetto semantico, cosicché il significato che esse hanno nella *Bibbia*, non è lo stesso di quello che assumono nella *Mishnah*. L'*haggadah* non porta avanti un metodo logico di analisi del testo: molti sono in essa gli anacronismi, che lungi dall'essere degli errori, sono invece caratteristici della sua tecnica interpretativa. Questa è una delle caratteristiche che differenzia la *haggadah* dagli altri testi di ermeneutica ebraici in generale e dall'*halakah* in particolare.

A differenza degli altri testi infatti, la *haggadah* sembra essere meno rigida e severa nelle spiegazioni date e nelle conseguenze relative alle sue interpretazioni. Come infatti troviamo scritto in un testo della tradizione ebraica: «la Bibbia ha un volto austero, la Mishnah ha un volto severo, il Talmud ha un volto pacato, la *aggadah* ha un volto lieto».<sup>65</sup>

Dunque: *halakah* e *haggadah* sono presenti in tutta la letteratura ermeneutica ebraica, ed in particolare nei tre testi fondamentali per la cultura, il pensiero e, come vedremo in seguito, anche per la filosofia ebraica: *Mishnah*, *Talmud* e *Midrash*.

Maurizio Mottolese, parlando dei «generi letterari più propri della tradizione ebraica»,<sup>66</sup> scrive: «è difficile sopravvalutare il fatto che, in tutte queste forme, di tutte le epoche, ciò che domina è il “fare midrash”, ovvero la pratica interrogativa-interpretativa sulla Scrittura biblica».<sup>67</sup> Ed ancora: «Se il cominciamento è la Narrazione e la Legge data, il pensiero può essere solo “commentario” intorno alla Narrazione e alla Legge. Si interroga il linguaggio del testo, e – semmai – si esplora la re-

<sup>65</sup> *Pesista de-Rab Kahana* 12,25 in F. MANNS, *Leggere la Mišnah*, cit., p. 140.

<sup>66</sup> M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, cit., p. 5.

<sup>67</sup> *Ibid.*

altà (e la verità) “dentro” le sue parole. Ricercare è *li-derosh*:<sup>68</sup> interrogare, interpretare, investigare il senso dei suoi versetti. La ricerca è *midrash*».<sup>69</sup>

A differenza della *Mishnah* e del *Talmud*, definire il *Midrash* non risulta così semplice. La parola deriva dalla radice ebraica *darash*,<sup>70</sup> che significa “cercare”, “investigare” e che ci permette di dare già una prima definizione, di cosa questa opera sia: con *Midrash* infatti si indica l’indagine ermeneutica ed esegetica della *Torah* fatta dai *darshanim*,<sup>71</sup> a cavallo dei secoli che precedettero e dettero inizio all’era volgare. Esso quindi indica il nuovo metodo rabbinico di interpretare la *Scrittura* e il tipo di insegnamento che da questo scaturisce.

Con il termine *Midrash* però si intende anche il risultato dello sforzo ermeneutico, ossia ogni singola interpretazione che i *darshanim* enunciarono e poi misero per iscritto.

Ma vi è anche un terzo significato scaturente dal termine: esso indica oltremodo l’insieme di tutto il corpus ermeneutico e la raccolta di tutti i testi che è derivata dall’indagine esegetica di secoli e secoli, e che tutt’oggi viene ancora arricchita dall’ermeneutica contemporanea.<sup>72</sup> Il *Midrash* quindi nasce in epoca antichissima (alcuni secoli prima dell’inizio dell’era volgare), come nuovo metodo di lettura della *Torah*. La sua diffusione attraversa tre fasi importanti: dapprima esso si sviluppò come insegnamento orale che aveva lo scopo di trovare, nel testo sacro, una spiegazione agli eventi del mondo e del popolo ebraico; poi come metodo di predicazione nelle sinagoghe, fatto che gli permise di raggiungere un’ampia diffusione e conoscenza; infine come testo scritto, in cui tutte le ricerche e le indagini interpretative venivano riportate, insieme agli obiettivi raggiunti. Il periodo storico in cui nacque il *Midrash* non fu tra i migliori: la distruzione del secondo tempio, le persecuzioni, le conversioni al cristianesimo e lo sviluppo di sette non ortodosse, contrastavano con quanto promesso ed auspicato dalla *Torah*. A risolvere la situazione furono proprio i maestri del *Midrash*. Essi infatti ricercarono, tramite l’interpretazione del testo sacro,

<sup>68</sup> In ebraico לידרוש.

<sup>69</sup> M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, cit., p. 1.

<sup>70</sup> In ebraico דרש.

<sup>71</sup> Plurale di *darshan*, letteralmente “maestro del *Midrash*”, in ebraico דרשן/דרשנים.

<sup>72</sup> Tutti gli studiosi sono concordi nell’attribuire un triplice significato al termine; anche Zegdun e Pacifici, nelle loro opere antologiche sul *Midrash*, affermano rispettivamente: «Il vocabolo (*midrash*) designa: 1) L’indagine esegetica dei testi sacri, quale venne praticata dai Dottori ebrei dell’epoca talmudica (ultimi secoli avanti l’E.V. e primi cinque secoli dell’E.V.) e dai loro continuatori; 2) i risultati di questa indagine esegetica; 3) i libri in cui tali risultati sono esposti. E come era *midrash* il complesso di questa attività esegetica sui testi della Bibbia, così era *midrash* l’insegnamento di essa, e *midrash* anche la singola norma o il singolo insegnamento risultante dall’esegesi». J. ZEGDUN, *Il mondo del midrash*, Carucci editore, Roma 1980, pp. 13-14.

E: «il termine *midrash* viene quindi ad indicare un’attività di studio e di ricerca del testo biblico, eseguita con la massima attenzione, che non si limita al senso immediato e letterale ma indaga e scruta ogni possibile significato implicito: *midrash* quindi indica essenzialmente un metodo rabbinico di esegesi. Il termine poi per estensione indica anche altre due cose: la singola interpretazione ottenuta applicando il metodo e la raccolta di più interpretazioni». R. PACIFICI (a cura di), *Midrashim. Fatti e personaggi biblici nell’interpretazione ebraica tradizionale*, Marietti, Casale Monferrato 1987, p. XII.

le cause e soprattutto le soluzioni ai problemi che affliggevano il loro popolo; i *darshanim* si posero domande circa le catastrofi che stavano accadendo, e cercarono le risposte nella *Torah*, un libro antico, di diversi secoli ma, per gli ebrei, capace di dare risposte ai problemi di ogni epoca.

Grazie all'opera di questi rabbini, che interpretarono in maniera innovativa il testo sacro, le difficoltà vennero superate ed il popolo ebraico trovò delle risposte ai perché di quell'epoca. Dopo essersi sviluppato come predica nelle sinagoghe, il *Midrash* cominciò a diffondersi anche nelle scuole: nacque così la *bêt-hamidrash*, ossia la "scuola del *Midrash*",<sup>73</sup> dove i *darshanim* (maestri) insegnavano questo diverso metodo interpretativo ai *talmidim* (studenti).

Fu a questo punto che si sentì il bisogno di mettere per iscritto i risultati ottenuti ed i passi interpretati con il metodo midrashico. Si sentì infatti la necessità di fissare e rendere statici, in un testo scritto, tutti i commenti dei rabbini, commenti che, essendo fino ad allora solo tramandati oralmente, erano soggetti a grandi e continui cambiamenti.

Nacque così il *Midrash*, inteso come libro, raccolta che racchiude in sé tutti i *midrashim* (commenti rabbinici) di tutti i secoli. Esistono tre tipi di *midrashim*: alcuni commenti pur partendo da un passo biblico, se ne distaccano immediatamente e danno vita a racconti più o meno mitici, che nonostante la loro bellezza, poco hanno in comune con i versi della *Torah*; questi *midrashim* «spezzano la costruzione sintattica del verso e ricostruiscono da frammenti di questo mondo distrutto, un mondo nuovo e affascinante; tali *midrashim* sono belli e straordinari...Questi si sono allontanati intenzionalmente dal verso».<sup>74</sup> Altri commenti invece riprendono il verso biblico di cui si occupano, riproponendo lo stesso stile linguistico ed a volte le stesse parole, ma discostandosi enormemente dal contesto e dai versetti che precedono e seguono quello in questione. Di questi *midrashim*, Zegdun dice che: «non sono d'aiuto per colui che studia la Bibbia, intendendo comprendere ogni verso nella sua parte organica».<sup>75</sup> Infine vi sono quei commenti che hanno come scopo l'insegnamento biblico: essi aiutano il lettore a comprendere il testo ed a scoprire il messaggio in esso contenuto, per mezzo di esempi e metafore, introducendo anche frequenti speculazioni filosofiche; questi *midrashim*: «sono assai profondi in quanto riescono a scorgere nelle righe e tra le righe, e in particolare aiutano il lettore a completare il messaggio con la propria fantasia...attraverso un racconto aneddotico, attraverso una parabola o un dialogo, che trasformano l'astratto in concreto, il generico in particolare, l'universale in qualcosa di intimo».<sup>76</sup> Quindi i *midrashim* si possono suddividere in base alla loro maggiore o minore vicinanza, contenutistica e linguistica, al verso biblico che stanno interpretando.

Ma non solo. All'interno del *Midrash* troviamo anche un'altra divisione importante, che è poi una distinzione che, come abbiamo già visto, riguarda tutta

<sup>73</sup> In ebraico בית-המדורש .

<sup>74</sup> J. ZEGDUN, *Il mondo del midrash*, cit., p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>76</sup> *Ibid.*

l'ermeneutica ebraica antica e moderna, filosofica e religiosa: quella tra *halakah* e *haggadah*. Troveremo infatti, a seconda del contenuto e dello scopo dei vari commenti, un *Midrash halakah* ed un *Midrash haggadah*.

Mentre il primo contiene tutti i commenti che hanno a che fare con la parte legale dell'interpretazione midrashica e quindi tutti i *midrashim* che formulano una legge, o danno vita ad una regola morale e/o di comportamento; i secondi invece riguardano tutti i commenti che, per esclusione, definiamo non legali: quelli contenenti aneddoti, racconti, storie mitiche, insegnamenti morali, parabole, metafore ed altro ancora. Prima di parlare della vera e propria interpretazione midrashica, vorrei soffermarmi sullo stile e sul linguaggio utilizzato in essa. La lingua del *Midrash* utilizza termini facilmente comprensibili e popolari; tutto ciò è fatto volutamente in vista dello scopo dell'opera ermeneutica stessa: dare al popolo delle risposte, più o meno definitive, riguardo ciò che gli sta accadendo. Il linguaggio risulta quindi coinvolgente, ricco com'è di parabole, metafore e giochi di parole, basati a volte solo su cambiamenti vocalici, che permettono di «avvicinare una problematica complessa alla comprensione del popolo».<sup>77</sup> A questo tipo di tecnica linguistica corrisponde uno stile che potremmo definire semplice “nella sua complessità”: non vi sono infatti all'interno dell'interpretazione midrashica ragionamenti complicati o di difficile comprensione; allo stesso tempo però questi commenti non offrono soluzioni definitive. Come si evince dal nome che, come ho già detto, significa “ricerca”, “indagine”, lo scopo del *Midrash* è anche quello di aprire percorsi di ricerca continui che, lungi dall'essere chiusi da una interpretazione definitiva, si offrono sempre a nuove aperture ed a nuove interpretazioni.

In esso non troveremo risposte chiare e/o definizioni conclusive semmai, attraverso parabole e metafore, verranno offerte soluzioni allegoriche alle problematiche concrete. La concretezza è un'altra caratteristica dello stile midrashico: sebbene siano presenti nei commenti moltissime speculazioni filosofiche, soprattutto da quando si incominciò a diffondere il pensiero platonico ed aristotelico anche tra i maestri ebrei, esse non sono mai fini a sé stesse, ma servono per essere “calate” nel caso concreto e per risolverlo. Non troveremo quindi nei *midrashim* idee o concetti astratti, ma questa, come già ho specificato nell'introduzione, è una caratteristica di tutto il pensiero ermeneutico e filosofico ebraico. Quindi per riassumere, possiamo dire che i *midrashim* sono caratterizzati da idee concrete che, espone tramite un linguaggio allegorico, hanno lo scopo di risolvere problemi mondani, lasciando sempre un varco alle successive interpretazioni.

Nonostante i *midrashim* portino avanti un'interpretazione allegorica e molto libera del testo, vi sono delle regole e dei principi guida che essi seguono sempre.

In particolare vi sono tre principi che stanno alla base del lavoro dei *darshanim* (maestri del *Midrash*):

1. necessità di interpretare tutti i particolari
2. importanza di ogni particolare

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 17.

### 3. indipendenza di ogni singolo termine.

Come si vede, tutti e tre i principi hanno lo scopo di mettere in evidenza gli elementi più piccoli del testo. Ogni singolo segno, punto, congiunzione, ogni ripetizione di parola, ha una sua importanza specifica. Anche il minimo errore ortografico, anche una minima sbavatura nello copiatura di una lettera, non è stata fatta per caso, ha un suo significato ben preciso, che deve essere scoperto e svelato dal *darshan*.

Per capire l'importanza che anche il minimo segno ortografico assume nell'interpretazione midrashica, prendiamo come esempio, la spiegazione di uno dei significati assunti dalla lettera ebraica *he*, a partire dal suo segno grafico, ossia ה: «La *he*, chiusa da tutte le parti e aperta verso il basso, allude al fatto che tutti i defunti scendono nello *she'ol*,<sup>78</sup> la capocchia è rivolta verso l'alto per indicare che risaliranno per essere richiamati in vita, lo spazio aperto (sul bordo superiore sinistro) è la via di salvezza cui possono accedere i penitenti».<sup>79</sup> L'altra caratteristica dell'ermeneutica midrashica è la tecnica allegorica da essa utilizzata. Dei quattro tipi di interpretazione esegetica (*peshat*, *remez*, *derash* e *sod*), il *Midrash*, come abbiamo visto, riprende il *derash*, ossia l'interpretazione allegorica del testo sacro. Ciò non impedisce che vi siano alcuni *midrashim* che, pur usando una tecnica non letterale, si avvicinano al *peshat* (interpretazione letterale), nello scopo finale: essi infatti, alla fine del commento, mostrano il significato più profondo, ed allo stesso tempo più evidente, del versetto. Inoltre il *Midrash* fa spesso ricorso ad alcune regole ermeneutiche, enunciate dai rabbini nel periodo antico. Due regole spesso utilizzate sono la *gematriah* ed il *notaricon*. La prima consiste nel commentare ed interpretare ogni singola parola, in base al valore numerico che essa ha, valore numerico che si ottiene sommando i valori di ogni singola lettera che la compone.

Esemplare è in questo caso l'interpretazione del nome Isacco, che riprende, in base ai numeri che dal nome scaturiscono, eventi della vita del personaggio stesso e dei genitori, Abramo e Sara: «La *yod* (valore dieci) allude alle dieci prove cui fu sottoposto Abramo, la *şadi* (valore novanta) corrisponde all'età di Sara al momento della nascita del figlio; la *het* (valore otto) corrisponde all'ottavo giorno della circoncisione; la *qof* (valore cento) corrisponde all'età che aveva Abramo quando gli nacque il figlio Isacco».<sup>80</sup>

Il *notaricon* invece analizza ogni parola, considerando ogni lettera che la compone, come iniziale di un'altra parola, iniziante con la medesima lettera.

Per esempio: «la prima parola del Decalogo (Es. 20,2) 'Anoki – io (sono) – viene così spiegata: 'alef – 'amirah; nun – ne'imah; kaf – ketivah; yod – yehivah<sup>81</sup> – una soave parola ho dato per iscritto».<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Lo *she'ol* (in ebraico שְׂאוֹל) è il luogo in cui, secondo la tradizione ebraica, vanno gli uomini dopo la morte.

<sup>79</sup> G. MOMIGLIANO, *L'interpretazione omiletica: il Midrash-haggadah* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 138.

<sup>80</sup> *Genesis Rabbah 18,21* in G. MOMIGLIANO, *L'interpretazione omiletica: il Midrash-haggadah* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 139.

<sup>81</sup> Le lettere citate, in ebraico sono rispettivamente א נ כ י.

Ultima caratteristica della tecnica interpretativa midrashica è l'usanza di confrontare i personaggi, in modo da mettere a paragone le loro vite, le loro azioni e parole, creando così dei collegamenti intertestuali tra protagonisti, le cui azioni si distaccano di moltissimi anni. Il tutto per dare una sensazione di coerenza e di interezza alla *Torah* stessa. Insomma fine ultimo del *Midrash* è quello di rimettere in discussione, reinterpretare e, nello stesso tempo, attualizzare il testo sacro, più di quanto le altre tecniche ermeneutiche ebraiche abbiano già fatto.

Esplicative, circa lo scopo dei *midrashim*, sono le parole di Pacifici: «L'interpretazione consentì ad ogni studioso di rileggere gli antichi testi biblici con uno spirito di riscoperta costante, di continua vivificazione della tradizione, di stabilimento di un contatto sempre più stretto tra l'antica esperienza religiosa e storica e quella attuale. Per mezzo del midrash la Bibbia non è un documento archeologico, ma uno stimolo a riscoprire le basi dell'esperienza quotidiana; e d'altra parte il midrash diventa il mezzo per creare tradizione, per far sì che l'attuale vissuto esca dall'effimero e dall'ordinario e si santifichi raccordandosi al passato. Ciò spiega l'importanza enorme che questa cultura ha nella cultura ebraica e in generale nella storia della cultura: documento di concezioni religiose e ideologiche, ricchissima fonte di notizie storiche, mitiche, etnologiche, struttura portante di un intero universo culturale per lunghi secoli».<sup>83</sup>

Superata l'innovazione apportata dalla tecnica midrashica, nel medioevo l'ermeneutica ebraica subisce una svolta: i rabbini entrano infatti in contatto con le opere dei filosofi greci, tramite la mediazione dei sapienti arabi. L'interpretazione della *Torah* risentì particolarmente di questo cambiamento e dell'influsso che la cultura greca ebbe nel mondo ebraico. Quest'ultimo permise non solo di inserire nell'esegesi quelle idee portanti della filosofia greca ma di riesumare e riportare alla luce tutto ciò che di filosofico c'era nei testi della tradizione, grazie anche a figure centrali come quella di Mosè Maimonide, di cui ora parlerò.

«Tutta la storia del pensiero ebraico medievale ruota attorno alla personalità di Maimonide»!<sup>84</sup> Così Colette Sirat, insigne studiosa di filosofia ebraica, comincia il paragrafo sul filosofo ebreo, nella sua opera «*La filosofia ebraica medievale*»; e forse non ci sono parole migliori per iniziare un discorso su questo personaggio, che ha veramente rivoluzionato il modo di interpretare la *Torah* da un lato, ed il modo di concepire il rapporto tra filosofia e religione dall'altro. Con Maimonide infatti queste due discipline si ritrovarono a coesistere in un medesimo lavoro, all'interno dell'opera esegetica dell'autore, che influenzò tutta l'ermeneutica e la filosofia ebraica, da quel momento in avanti.

Tutta l'opera ermeneutica di Maimonide parte dalla convinzione che le verità, che si ritrovano all'interno della *Torah*, altro non sono se non le conoscenze esposte

<sup>82</sup> G. MOMIGLIANO, *L'interpretazione omiletica: il Midrash-haggadah* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 139.

<sup>83</sup> R. PACIFICI (a cura di), *Midrashim. Fatti e personaggi biblici nell'interpretazione ebraica tradizionale*, cit., p. XII.

<sup>84</sup> C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 204.

dal Aristotele, nelle sue opere fisiche, metafisiche e morali. Se i filosofi a lui precedenti, come per fare un esempio Saadia Gaon, si limitarono a cercare dei punti in comune tra religione e filosofia, affinché esse non risultassero inevitabilmente in contrasto, per Maimonide invece non si trattò di trovare l'accordo tra queste due discipline, ma di mostrare come la filosofia stessa fosse già contenuta all'interno del testo biblico. Egli tenterà, in tutti i suoi testi esegetico - filosofici, ed attraverso l'interpretazione del testo sacro, di mostrare questa affinità di verità e di contenuto, che accomuna quelli che erano per lui, come per ogni ebreo colto del tempo, i pilastri di tutto lo scibile umano, ossia la *Torah* e Aristotele, quest'ultimo definito dallo stesso Maimonide nelle sue opere come il «principe dei filosofi».<sup>85</sup> Bisogna però tener presente che l'Aristotele conosciuto dal filosofo ebreo, fu quello che gli pervenne attraverso le opere dei suoi commentatori, latini ed arabi, che egli ritiene indispensabili per lo studio della filosofia aristotelica stessa: sarà proprio Maimonide a mettere in guardia sul «non studiare le opere di Aristotele senza i loro commenti: quello di Alessandro di Afrodisia, quello di Temistio, o quello di Averroè».<sup>86</sup> Le tre opere esegetiche più importanti di Maimonide sono: il *Mishneh Torah*, (letteralmente *Ripetizione della Torah*), il *Commento alla Mishnah* e la *Guida dei perplessi*. La *Guida dei perplessi*, che costituisce l'opera più importante del filosofo, è destinata a coloro che essendo ebrei, conoscono perfettamente tutta la tradizione orale e scritta, ma essendo colti ed istruiti, hanno altresì studiato le opere aristoteliche e, come riporta anche il titolo dell'opera, sono rimasti «perplessi» circa la verità da seguire, poiché hanno trovato discordanti, su diversi punti, le conoscenze della *Torah* e quelle aristoteliche.

Proprio per queste persone, l'autore ha scritto quest'opera che, come ho già detto, ha lo scopo di interpretare, in chiave filosofica, il testo sacro, per mostrarne la sua congruenza con il pensiero greco antico.

Nell'*Introduzione alla parte prima* dell'opera, Maimonide infatti afferma: «il fine di quest'opera è di dare un avvertimento ad ogni uomo religioso che si sia umiliato [2,15] e abbia conseguito una credenza certa nella nostra Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella morale,<sup>87</sup> e abbia studiato le scienze filosofiche e conosca i loro contenuti...io mi rivolgo con essa a chi ha praticato la filosofia e conosce veramente le scienze, ma crede anche nella Legge ed è perplesso di fronte ai suoi significati, nei quali i termini ambigui e le metafore creano confusione»;<sup>88</sup> quest'ultimo, dopo aver letto l'intera opera maimonidea: «tornerà sulla retta via e si libererà di quella perplessità. Per questo, la presente opera si chiama La guida dei perplessi».<sup>89</sup> Maimonide è convinto che tutto il testo sacro sia caratterizzato da un duplice senso di comprensione: avremo così un senso esterno, o essoterico, ed un senso interno, o

<sup>85</sup> Nella *Guida dei perplessi*, opera principale dell'autore, Maimonide chiamerà ben sette volte Aristotele con questo appellativo.

<sup>86</sup> C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 209.

<sup>87</sup> Per conoscere la morale maimonidea, si veda M. MAIMONIDE, *Gli Otto Capitoli. La dottrina etica*, Giuntina, Firenze 2001.

<sup>88</sup> M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2005, pp. 69 e 75.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 70.

esoterico, della *Scrittura*. Se alla comprensione del significato esterno del testo, si può giungere tramite un'interpretazione letterale di quest'ultimo, per comprendere il significato del senso interno, bisogna applicare quell'esegesi allegorico razionalistica, che caratterizza l'ermeneutica dell'autore.

Ciò non significa che la conoscenza del significato esterno, palese, della *Torah* sia inutile o addirittura negativa: anche un'interpretazione letterale, per quanto limiti la vera conoscenza del contenuto del testo sacro, non solo può essere utile, ma è addirittura necessaria per chi, non riuscendo a penetrarne i segreti interni, può comunque arricchirsi intellettualmente e spiritualmente, con una lettura fedele al testo. La vera novità ideata dal filosofo è proprio questa duplicità di interpretazione del testo: attraverso essa egli non solo riuscì ad eliminare, o meglio a spiegare, le contraddizioni insite nella *Torah*, ma fu proprio questa teoria a permettergli di avere quel seguito e quel successo, che tutt'oggi i rabbini gli riconoscono.

Maimonide infatti fu il primo filosofo ebreo a far notare come non tutti i versi della *Scrittura* vadano interpretati allegoricamente. L'autore afferma che mentre i passi di facile lettura vanno intesi nel loro senso letterale, perché è quest'ultimo che ne mostra il reale significato, quelli che devono essere interpretati allegoricamente sono i brani, i versetti di difficile comprensione: incontrando quest'ultimi infatti il lettore attento e preparato si renderà conto della presenza di un'incongruenza, di una contraddizione non soltanto tra questo passo e quelli precedenti, ma soprattutto tra quanto esposto nel verso ed alcuni principi cardine del credo religioso ebraico. L'unico modo per risolvere il problema, ed eliminare questo apparente errore, è interpretare questo verso dubbio e complicato non letteralmente: l'interpretazione allegorica mostrerà il vero senso del verso e permetterà al lettore di conoscerne il reale significato. Il duplice senso della *Torah* ha una corrispondenza in quello che, secondo il filosofo, è il duplice scopo di quest'ultima: se da un lato il testo sacro mira infatti a costituire una società civile perfetta, in cui tutti gli uomini possano vivere pacificamente, dall'altro esso ha lo scopo più alto di far raggiungere al lettore quella perfezione intellettuale, che gli permetterà poi di ottenere, secondo la dottrina ebraica, la felicità spirituale. Un approccio letterale alla *Torah*, permetterà di comprenderne solo il senso esterno: ciò aiuterà gli uomini a raggiungere il primo dei due scopi suddetti, ma non eleverà il lettore verso una conoscenza superiore e più profonda di quelle che, secondo Maimonide, costituiscono il reale contenuto del testo, le verità presenti in esso. La lettura allegorica invece permetterà all'ebreo che studia la *Torah* di pervenire a quelle verità presenti nel testo, ma allo stesso tempo, non identificabili tramite una semplice lettura di quest'ultimo; in questo modo il lettore coglierà il senso profondo della *Scrittura* e, venendo a conoscenza della verità, si eleverà intellettualmente e spiritualmente. Steven Harvey afferma: «L'interpretazione filosofica maimonidea della Bibbia si fonda sulla sua convinzione che la *Torah* è una legge divina che mira a realizzare una società giusta e ben ordinata e guida i suoi membri a rag-

giungere quella felicità intellettuale e spirituale di cui sono capaci».<sup>90</sup> Quindi, secondo lo studioso: «Per Maimonide, lo scopo della Torah in quanto tale è il benessere dell'anima e del corpo, cioè, da una parte, l'acquisizione di nozioni corrette e, dall'altra, l'«abolizione delle reciproche offese» e l'acquisizione di virtù morali, «utili per la vita nella società in modo che gli affari della città possano essere ordinati» (III, 27)».<sup>91</sup>

Ma secondo Maimonide ciò che rende difficile l'interpretazione, e quindi la comprensione, della *Torah* non è solo la presenza di un duplice senso in essa: egli è convinto, e di questa convinzione darà dimostrazione nella sua opera, della presenza di molteplici metafore ed allegorie all'interno del testo sacro. Quest'ultime caratterizzerebbero proprio quei versetti che, interpretati correttamente, svelerebbero le verità nascoste nel testo, verità che, come già ho detto, sarebbero poi quelle che lo stesso Aristotele avrebbe esposto nelle sue opere filosofiche.

Maimonide afferma: «Sappi che la chiave per comprendere tutto ciò che dissero i profeti e conoscerlo veramente è la comprensione delle metafore e dei loro significati, e l'interpretazione allegorica delle loro parole. Tu conosci il detto di Dio: 'Per mezzo dei profeti farò metafore'».<sup>92</sup> Ecco perché l'ermeneutica maimonidea può essere definita allegorica e razionalistica: allegorica perché ha come scopo quello di svelare i segreti e le verità nascoste, sotto forma di allegoria e metafora, all'interno della *Torah*; razionalistica perché, riprendendo le dottrine aristoteliche, interpreta la *Scrittura* in chiave filosofica, facendo coincidere i dettami del testo, con le verità nate e sviluppatesi all'interno del pensiero greco aristotelico. Prima di parlare della vera e propria interpretazione maimonidea, e di conseguenza del ruolo principale che, secondo il filosofo, ha nel testo sacro la metafora, vorrei soffermarmi su alcune concezioni maimonidee, legate alla comprensione della *Torah*, che hanno fornito le basi per l'esegesi filosofica dell'autore.

Maimonide è convinto che persone intellettualmente differenti, abbiano gradi di conoscenza diversi: non solo i livelli di sapienza raggiunti dagli uomini possono variare da individuo ad individuo, ma per ogni persona vi è un livello conoscitivo oltre il quale non si può andare. Il filosofo spiega questa sua concezione, nel libro III della *Guida dei perplessi*, con una parabola che, con estrema semplicità ed efficacia, chiarisce il suo punto di vista. Il racconto paragona tutti gli uomini ai sudditi di un sovrano che si aggirano vicino al suo palazzo. Quest'ultimo rappresenta simbolicamente la meta di ogni uomo, ossia la conoscenza perfetta, l'integrità dello scibile umano; la sapienza dei singoli sudditi, dipende dalla maggiore o minore vicinanza al palazzo del re. Maimonide termina la parabola, spostando il ragionamento dal racconto alla realtà e paragonando ogni categoria di sudditi ad una categoria di studio, o meglio a una materia di studio; avremo così una progressione conoscitiva che partendo dallo studio della matematica, condurrà alla logica, alla fisica ed infine alla

<sup>90</sup> S. HARVEY, *Maimonide e l'interpretazione filosofica della Bibbia* in S. J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, cit., p. 235.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>92</sup> M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 75.

metafisica, del cui studio l'autore dirà: «Quest'ultimo grado è quello dei (veri) sapienti».<sup>93</sup>

Tutto ciò è strettamente collegato con il discorso ermeneutico del nostro autore: infatti solamente chi fa parte dell'ultimo livello conoscitivo, è in grado di penetrare il testo sacro, interpretandone correttamente le metafore e comprendendo le verità da esse celate. L'ermeneuta, l'interprete della *Torah*, per il filosofo, sarà dunque il vero sapiente, colui che “è arrivato alla dimora del sovrano” e che, fuor di metafora, ha raggiunto la massima conoscenza umana possibile: solo quest'ultimo potrà accostarsi al testo sacro, cercando di capirne, e di carpirne, le verità filosofiche in esso presenti.

La maggioranza degli uomini, che Maimonide definisce “volgo”, vive nell'ignoranza, o comunque ad un livello conoscitivo che non gli permette di penetrare le conoscenze metafisiche della *Torah*.

Perché il popolo non può interpretare la *Scrittura*? Perché l'ermeneutica per Maimonide è appannaggio solo dei sapienti, persone perfette moralmente ed intellettualmente? Il filosofo risponde a queste domande nella *Guida dei perplessi*: egli attribuisce alla difficoltà di interpretazione ed alla mancanza di conoscenza del volgo, cinque cause, ossia la difficoltà dell'opera da studiare, la mancanza di capacità umana, la lunghezza degli studi che permetterebbe di diventare ermeneuta, le virtù e gli istinti naturali degli uomini ed i bisogni del corpo. Ma poiché, come ho già detto, la maggior parte degli uomini non è capace di interpretare allegoricamente il testo, a causa della sua ignoranza, e della sua non conoscenza delle verità filosofiche, coloro che fanno parte del volgo, si limiteranno ad accettare per via autoritativa, queste verità. Più che conoscerle nel loro contenuto, tramite un'attività ermeneutica filosofica e razionale, essi le accetteranno nella loro semplicità di leggi religiose, contenute in un testo sacro alla tradizione ebraica.

Ma il fulcro di tutta l'attività ermeneutica maimonidea è il concetto di metafora. Il termine ebraico *mashal*<sup>94</sup> ha un triplice significato: esso indica infatti la metafora, l'esempio e l'allegoria; di conseguenza quando Maimonide utilizza nel testo questo termine, o meglio il suo corrispettivo arabo,<sup>95</sup> egli ha in mente sempre questo triplice significato, e le varie sfumature che esso implica.

Lo scopo di Maimonide nella *Guida dei perplessi* è, come ho già detto, quello di interpretare allegoricamente la *Torah*, in modo da mostrare le verità aristoteliche, in essa contenute. Solo facendo questo infatti egli potrà aiutare i suoi lettori, coloro che appunto conoscendo le verità della tradizione ebraica, in quanto ebrei, e conoscendo le verità del pensiero aristotelico, poiché studiosi, rimangono perplessi ed incerti, circa la via da seguire. Quindi il solo modo per sciogliere l'incertezza dei suoi discepoli, derivante dalla conoscenza di questa apparentemente duplice verità, è

<sup>93</sup> C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 208.

<sup>94</sup> In ebraico מִשָּׁל.

<sup>95</sup> Maimonide scrisse la *Guida dei perplessi* in arabo; il termine ebraico *mashal* corrisponde perfettamente al corrispettivo arabo *mathal*.

quello di interpretare e spiegare, per quanto possibile con chiarezza, sia i termini difficili contenuti nel testo sacro, sia le metafore stesse.

Primo scopo dell'autore è in particolare svelare i significati di quelle locuzioni, la cui comprensione risulta impossibile, con una semplice interpretazione letterale del testo. Maimonide distingue questi termini in equivoci, traslati ed anfiboli, e così li descrive nella *Guida dei perplessi*: «Quest'opera ha, come suo primo fine, la spiegazione dei significati di termini che si trovano nei libri profetici. Tra di essi, ve ne sono alcuni equivoci, e gli ignoranti li adoperano solo per alcuni dei significati per i quali si usano quei termini equivoci; altri sono traslati, ed essi li adoperano solo per i significati primitivi dai quali sono stati derivati; altri sono anfiboli, sicché a volte si pensa che siano semplici nomi comuni, a volte si pensa che siano termini equivoci».<sup>96</sup>

Solo l'ermeneuta può distinguere tra questi termini e indicare il corretto significato e la esatta sfumatura semantica che essi assumono nelle varie parti del testo sacro.

L'altro elemento testuale da interpretare, sono le metafore presenti nella *Torah*. Ma perché secondo Maimonide il testo sacro userebbe delle allegorie, degli esempi, per enunciare le verità più importanti in esso contenute? Perché nascondere quelle conoscenze che, se appunto conosciute, renderebbero perfetti tutti gli uomini?

Il filosofo risponde a questa domanda, riprendendo un motivo, come abbiamo visto, molto caro al pensiero ebraico antico: poiché tra gli esseri umani vi è una differenza nella capacità conoscitiva, le verità devono essere trasmesse solamente a chi è in grado di capirle senza fraintenderle; poiché secondo gli antichi rabbini esse dovevano essere trasmesse oralmente da maestro ad allievo, per poter essere messe per iscritto esse devono venire camuffate, sotto forma di metafora. Ciò che viene messo per iscritto infatti, da un lato viene reso disponibile alla totalità dei lettori, dall'altro, e proprio perché reso pubblico, può venire frainteso e le verità religiose filosofiche in esso contenute possono essere stravolte da chi non è in grado di carpirne l'importanza ed il significato.

Da qui la necessità dell'esoterismo: non solo le verità vengono nascoste ed espone solo sotto forma di metafore, ma quest'ultime vengono anch'esse celate, e mostrate al lettore ingenuo, non come parte metaforica del testo, da interpretare allegoricamente, ma come parte narrativa, da interpretare in maniera letterale. Il lettore, che non è in grado di capire il significato della metafora, non si accorgerà neanche della sua presenza e leggendo il testo, riuscirà comunque ad imparare ciò che il senso letterale permette. Sarà compito dell'ermeneuta, mostrare, agli allievi che lo meritano, la presenza della metafora nel testo, ed a metterli in guardia circa il significato da attribuire al brano. Quindi secondo l'autore non solo la *Torah* contiene parti narrative e parti allegoriche, ma le metafore stesse possono essere spiegate e/o capite, sia nel loro senso letterale esoterico, sia nel loro senso nascosto o esoterico: in entrambi i casi esse insegneranno qualcosa, e così allo stesso tempo eviteranno di essere frainte-

<sup>96</sup> M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 69.

se. Solo il lettore attento e preparato, leggendo letteralmente il testo e ritrovandovi delle incongruenze, capirà di essere di fronte ad una metafora, e la interpreterà in maniera corretta: per l'ermeneuta quindi il significato essoterico deve essere un lume, una spia che lo mette in allerta e gli fa comprendere la reale profondità del testo. Per spiegare l'importanza di quest'ultimo, Maimonide utilizza egli stesso ben due allegorie. Nella prima paragona la metafora ad un pomo d'oro rivestito d'argento, con dei piccoli buchi: ad un primo sguardo l'oggetto sembra essere d'argento, se però si fa attenzione, si scorgono i buchi e si capisce che internamente è composto d'oro; inutile dire che i due metalli rappresentano i due sensi del testo sacro: l'oro è più prezioso ma, solo l'attenzione prestata all'argento, permetterà di scoprire la sua presenza. Nella seconda allegoria, Maimonide immagina di perdere in una stanza buia una perla dal valore inestimabile, ed afferma che l'unico modo per ritrovarla è accendere una candela, il cui costo risulta effimero; anche in questo caso l'esempio è facilmente decifrabile: la perla è il senso nascosto del testo, il cui valore è grande, ma che può essere compreso solo tramite un oggetto semplice e poco costoso, come la candela, che rappresenta il senso palese della *Scrittura*. La metafora nella *Torah* ha dunque lo scopo di celare i cosiddetti *sitre Torah*,<sup>97</sup> ossia le verità filosofiche che sono presenti nel testo sacro e che per non essere fraintese devono essere nascoste al volgo.<sup>98</sup> Precisamente l'autore è convinto che quest'ultime siano presenti in particolare in due libri della *Scrittura*: il *Ma'aseh bere'shit* o *Racconto dell'origine* ed il *Ma'aseh merkavah* o *Racconto del carro*, che conterrebbero rispettivamente, nascoste al loro interno, la fisica e la metafisica aristoteliche.

Quindi, lungi dall'essere un mero espediente letterario, la metafora diventa un elemento indispensabile non solo per capire il testo sacro, ma anche per vivere senza incorrere nella perdizione, come Maimonide stesso si premura di dire: «Se noi non accogliessimo mai un'opinione per il canale dell'autorità tradizionale, se non fossimo guidati per qualche aspetto dall'allegoria, ma fossimo obbligati a formarci (di ogni cosa) un'idea perfetta per mezzo di definizioni essenziali, dichiarando vero solo ciò che può essere dichiarato vero in virtù di una dimostrazione – cosa impossibile, senza lunghi studi preparatori –, ne risulterebbe che gli uomini, in generale, morirebbero senza nemmeno sapere se esista un Dio per l'universo oppure no, e meno ancora potrebbero affermare un qualcosa a suo riguardo o negargli un'imperfezione. Nessuno potrebbe mai sfuggire alla perdizione».<sup>99</sup>

Mosè Maimonide fu dunque colui che sancì e mostrò a tutti palesemente la stretta correlazione che intercorre tra le verità della filosofia greca e quelle della reli-

<sup>97</sup> Letteralmente “segreti della *Torah*”, in ebraico סִתְרֵי תוֹרָה. «Fra questi segreti vi sono gli attributi di D-o, la creazione, la provvidenza, la volontà e la conoscenza di D-o, la profezia, i nomi di D-o e i misteriosi Racconto dell'origine (*Ma'aseh bere'shit*) e Racconto del cocchio (*Ma'aseh merkavah*)». S. HARVEY, *Maimonide e l'interpretazione filosofica della Bibbia* in S. J. SIERRA, *L'interpretazione ebraica delle Scritture*, cit., p. 227.

<sup>98</sup> Maimonide sarà il primo maestro ebreo a dare una spiegazione razionale dei segreti della *Torah*.

<sup>99</sup> C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, cit., pp. 214-215.

gione ebraica. Ma ancor prima della sua speculazione, e dell'incontro in epoca medievale tra il mondo greco e quello ebraico, tra le due discipline suddette si ritrovano molti elementi in comune, che le hanno accompagnate e caratterizzate nella loro evoluzione.

Tra filosofia ed ermeneutica ebraica vi è un forte legame, che unisce l'origine della prima allo sviluppo della seconda.

Solo partendo dallo studio dell'ermeneutica ebraica antica, si può avere un approccio al pensiero ebraico stesso ed a tutta la produzione filosofica che da esso scaturisce; produzione filosofica che, come ho già detto, inizia ad essere fortemente presente all'interno dell'opera esegetica stessa.

Gershom Scholem, nel suo testo *Concetti fondamentali dell'ebraismo* fa notare come la forma letteraria in cui si esprime la filosofia ebraica in realtà sia il commento: tutti i testi filosofici medievali sono infatti commenti e/o commentari alla *Torah* od altrimenti commenti ad opere esegetiche come *La guida dei perplessi di Mosè Maimonide*. Egli afferma: «non il sistema ma il commento costituisce la forma legittima in cui può essere sviluppata la verità. E questa è constatazione di estrema importanza per comprendere il carattere della specifica produttività che riscontriamo nella letteratura dell'ebraismo. La verità deve essere espressa attraverso lo sviluppo di un testo, in cui essa già in precedenza stava celata... È ad ogni modo dal testo che la verità deve essere fatta scaturire. Il commentario divenne, così, la tipica forma di espressione del pensiero ebraico della verità, ovvero di quello che si potrebbe chiamare il genio rabbinico. Certo, anche l'ebraismo si è provato, sotto l'influenza del pensiero greco, in costruzioni di carattere sistematico. Ma la sua vita più autentica si alimenta del commento di testi sacri, anche se questi commentari e le interpretazioni che essi danno del testo possono apparire fortemente estranei alla sensibilità critica del lettore di oggi».<sup>100</sup>

Analizzando i testi della tradizione ebraica, al fine di poter avere una solida base per lo studio della filosofia ebraica, ho potuto toccare con mano la pregnanza filosofica che questi ultimi hanno. Precedentemente ho già accennato alla plurivocità dei punti di vista, con cui ci si può avvicinare alla lettura della *Torah*: ciò vale sia per la *Bibbia* ebraica, sia per gli altri testi ermeneutici che la spiegano e la interpretano.

Se ci soffermiamo sul contenuto dei singoli testi e sulle tematiche da essi trattate, notiamo come queste corrispondano ad alcuni degli interrogativi, e dei temi più cari alla filosofia di tutti i tempi. Nella *Torah*, e nelle altre opere, si tratta infatti della nascita del mondo, del rapporto tra uomo e Dio, della difficoltà stessa degli uomini di concepire e parlare di Dio, nonché dei limiti umani alla conoscenza stessa della divinità, del linguaggio originario, degli istinti e delle virtù degli esseri umani, delle prime leggi, della morale.

Ciò che però maggiormente mi ha colpito non sono tanto i contenuti disseminati nei testi, quanto le problematiche da essi scaturenti e l'approccio con cui queste difficoltà, e questi interrogativi, vengono affrontati ed, a volte, anche superati.

<sup>100</sup> G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 87.

Primo fra tutti è presente il problema della scrittura. Tutta la storia dell'ermeneutica ebraica è caratterizzata dalle visioni differenti circa l'interrogativo: è giusto mettere per iscritto una tradizione nata oralmente? Come può il testo scritto spiegare verità tanto importanti senza essere frainteso? Come può una pagina statica sostituire il fraseggiare, il discorrere del rabbino, del *darshan* (predicatore) e la loro capacità di rispondere alle domande dei *talmidim* (alunni)?

Da ciò scaturisce la seconda importante caratteristica dell'ermeneutica ebraica: l'importanza del rapporto maestro-allievo. La necessità della figura del rabbino è un imperativo dello studio in ambito ebraico: non è possibile approcciarsi allo studio dei testi della tradizione, senza la guida di un maestro, che ne mostri il reale contenuto, le problematiche e, soprattutto, che scuota le coscienze degli allievi e li porti ad osservare nel testo ciò che, ad una prima visione, ad una prima lettura, quest'ultimo non permette di cogliere.

Emblematica in questo senso fu appunto la figura di Mosè Maimonide: egli non solo scosse le conoscenze dei suoi allievi, ma propose una lettura della *Torah*, basata sul ragionamento e sul rapporto con un sapere altro, appunto quello della filosofia greca, fino a quel momento poco noto da tutta la comunità ebraica.

Un altro elemento che accomuna l'ermeneutica ebraica e la filosofia, è l'importanza data allo studio ed alla analisi di ogni singola parola, presente nei testi: il lavoro esegetico fa attenzione ai vari significati presenti in ogni singolo verso ed in ogni singolo lemma, ed alle sfumature che questi assumono nei vari brani in cui sono contenuti.

La continua analisi testuale, il chiedersi il perché sia stata usata una parola, e cosa essa voglia simbolicamente indicare, sono caratteristiche che ritroviamo in tutta l'opera ebraica e nello studio testuale, lessicale e/o filosofico, di qualunque testo scritto.

Un'altra caratteristica, riscontrata durante la mia analisi dell'ermeneutica ebraica, riguarda l'apertura, da parte degli esegeti e dei rabbini, che in tutti i secoli hanno interpretato i testi, a più soluzioni. Nessuna spiegazione è mai quella definitiva, esatta e/o certa: interpretazioni diverse, ed a volte contrastanti, coesistono senza problema alcuno, lasciando sempre spazio a nuove soluzioni da cui, a loro volta, scaturiscono altri interrogativi. Ritornare su elementi già analizzati, non dare nulla per scontato o concluso, rimettere sempre tutto in discussione e sotto indagine: queste sono le peculiarità di un'attività millenaria che, se non può essere chiamata *φιλοσοφία* in senso pieno, almeno può essere sicuramente definita filosofica.<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Bisogna inoltre fare attenzione ad alcune problematiche speculative del pensiero ebraico antico che, come afferma Mottolese, avvicinano quest'ultimo «almeno in certa misura...al paradigma "ermeneutico" della riflessione contemporanea» (M. MOTTOLESE, *Sulla costituzione ermeneutica del pensiero rabbinico*, cit., p. 1). Prima di tutto è presente nella tradizione ebraica la questione legata al rapporto tra linguaggio ed essere e tra linguaggio ed azione molto cara all'ermeneutica occidentale moderna (vedi Heidegger e Gadamer); inoltre tutta la filosofia ebraica moderna (vedi Levinas, Buber e Rosenzweig) riprende la dimensione etica di cui sono impregnati i testi della tradizione ebraica delle origini.

Ad accreditare questa tesi, vi è anche l'importanza che la dimensione dialogica, sempre cara alla filosofia di tutti i tempi, ha all'interno del pensiero ebraico. Non solo nella *Torah* stessa ritroviamo innumerevoli dialoghi, tra l'uomo e Dio e tra uomo ed uomo ma, come abbiamo visto, tutta la ricerca ermeneutica è basata su scambi di opinioni, scontri, discorsi e dispute che, sebbene all'inizio avvenissero solo oralmente, nelle *yeshivot* (o scuole), poi vennero messe per iscritto, nei testi della tradizione.

Infine altri due elementi paradossalmente coesistenti nel lavoro di interpretazione giudaico, sono la libertà di analisi ed il metodo razionale. Se da un lato abbiamo visto che ogni interpretazione può essere considerata esatta ed accettabile, dall'altro si è notato come, nella loro analisi, molti esegeti, rabbini ed ermeneuti, abbiano seguito delle regole logiche molto precise e schematiche e come, solo queste, gli abbiano dato la certezza di una corretta interpretazione.

Tutti questi elementi mi fanno collegare a quello che, secondo me, è il sentimento principale, sottointeso da tutta l'ermeneutica ebraica: il piacere per la ricerca. Il procedere per interrogativi e problemi, cercando una soluzione che non sarà mai definitiva, ma sempre aperta a nuovi cambiamenti, lasciando a tutti la possibilità di intraprendere un proprio percorso di ricerca sia religioso, sia laico: questo credo che sia il punto cardine di tutta l'opera esegetica e filosofica ebraica di ieri e di oggi.

Il piacere per la ricerca quindi, per una ricerca infinita sempre nuova e diversa che, nonostante sia fortemente legata ad una concezione religiosa, ed al testo scritto da cui questa scaturisce, è anche sempre aperta a nuovi influssi ed al confronto con culture e punti di vista differenti.