

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE – MILANO**

**Collegato alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale**

**INTRODUZIONE ALLA LETTURA EBRAICA DELLA SCRITTURA**

Prof. Elena Lea Bartolini

Anno accademico 2010-2011

## INDICE

<b>Trascrizione dell'alfabeto ebraico</b>	pag.	3
<b>Introduzione</b>	pag.	4
<b>Orizzonte generale</b> Dinamiche individuabili nelle narrazioni bibliche La tradizione del <i>perush</i> e del <i>be'ur</i>	pag. pag. pag.	5 5 6
<b>Vocalizzazione e uso degli accenti biblici</b>	pag.	10
<b>Ampliamenti narrativi e precisazioni normative</b> Il Salmo 78: una forma rudimentale di <i>midrash</i> Altri esempi di dinamiche midrashiche intrabibliche	pag. pag. pag.	14 14 15
<b>Le parafrasi e le traduzioni della Scrittura</b> Il giudaismo rabbinico Le parafrasi aramaiche della Scrittura La versione greca dei LXX	pag. pag. pag. pag.	18 18 20 22
<b>La proclamazione sinagogale della Torah</b> <i>Parashot</i> e <i>Haftarot</i> <i>Parashah</i> di <i>Lekh-Lekha</i>	pag. pag. pag.	25 25 26
<b>I targumim alla Torah: alcuni esempi</b>	pag.	30
<b>Il targum al Cantico dei Cantici</b>	pag.	42
<b>Presupposti e metodi dell'esegesi rabbinica</b> <i>Torah</i> scritta e <i>Torah</i> orale Parola e prassi fra immanenza e trascendenza Tre portatori di significato	pag. pag. pag. pag.	46 46 48 51
<b>Peshat e midrash</b> Le "regole" del <i>midrash</i> Le sette "regole" di Hillel e le tredici di Rabbi Jishma'el Le trentadue "regole" di Rabbi Eli'ezer La letteratura rabbinica e gli sviluppi tradizionali successivi	pag. pag. pag. pag. pag.	52 52 53 55 59
<b>L'albero della Torah: l'albero della vita</b>	pag.	62
<b>Appendice</b> Salmo 78 ebraico-italiano con commento rabbinico	pag. pag.	64 65

N.B.: Le presenti dispense integrano i testi base utilizzati durante il corso nei quali sono trattati tutti gli argomenti svolti:

G.STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000

M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Giuntina, Firenze 2004

## TRASCRIZIONE DELL'ALFABETO EBRAICO

׃	,
ב	B (con daghesh), V (senza daghesh)
ג	Gh
ד	D
ה	H
ו	W
ז	Z
ח	Ch
ט	T
י	J
כ	K (con daghesh) KH (senza daghesh)
ל	L
מ	M
נ	N
ס	S
פ	,
צ	P (con daghesh) F (senza daghesh)
ק	Tz
ר	Q
ש	R
ת	S
	Sh
	T

Le vocali, comprese quelle dello shewa mobile, sono trascritte senza la segnalazione della lunghezza.

I titoli delle opere citate, se già translitterati, non vengono modificati.

In caso di “stato costruito”, la desinenza dei nomi plurali maschili viene indicata con “è”.

## INTRODUZIONE

Quando si parla di interpretazione ebraica della Scrittura è opportuno innanzitutto chiarire in che senso si utilizza l'aggettivo "ebraica". L'ebraismo è infatti un fenomeno complesso e articolato la cui tradizione, nelle sue variegate espressioni, abbraccia un arco di tempo molto lungo che va dal periodo biblico fino ai nostri giorni e che si caratterizza per una varietà di scuole e di tendenze esegetiche assai diverse tra loro<sup>1</sup>.

È quindi importante definire, nei limiti del possibile, a quale approccio vogliamo rifarci e secondo quali filoni interpretativi intendiamo considerare i testi e i commenti ai medesimi. Il nostro scopo è qui trattare l'ermeneutica rabbinica (che si sviluppa a partire dalla distruzione del secondo Tempio, nel 70 e.v.<sup>2</sup>), introducendola nel contesto più generale che l'ha vista nascere. La stessa nasce infatti in epoca pre-rabbinica e si afferma con una dinamica rilevabile già all'interno della Scrittura, a partire dalla quale si sviluppa una particolare ermeneutica che dà origine ad una serie di commenti che, successivamente, vengono fissati in forma scritta. Tra questi occorre ricordare sia i *targumim*, le parafrasi della Scrittura in aramaico (il più antico e più noto dei quali è il *Targum Onkelos*, fissatosi dopo una probabile revisione da parte delle accademie talmudiche babilonesi, oltre al *Targum Neofiti* e al *Targum Tanchuma*, entrambi palestinesi e più tardi) che i *Midrashim*, i commenti rabbinici (il più antico dei quali è il *Midrash Rabbah* sulla Genesi).

Il nostro percorso intende ripartire dalle dinamiche interne alla Scrittura, dalle quali è possibile già rilevare ampliamenti narrativi e precisazioni normative nelle quali affonda le radici l'ermeneutica rabbinica; successivamente vedremo qual'è l'orizzonte in cui si sviluppa il *targum* unitamente ad alcuni esempi al riguardo; infine ci introdurremo nell'esegesi rabbinica precisandone le regole fondamentali e gli sviluppi della letteratura prodotta.

Il corso non pretende di essere esaustivo riguardo l'argomento affrontato, cerca tuttavia di fornire alcune chiavi di lettura fondamentali per accostare un fenomeno complesso che si colloca in un orizzonte culturale piuttosto diverso da quello occidentale.

---

<sup>1</sup> Per una visione generale dell'ebraismo nei suoi articolati sviluppi dalle origini fino ad oggi si rimanda a: E. BARNAVI, *Atlante storico del popolo ebraico*, ed. it. a cura di E. LOEWENTHAL, Zanichelli, Bologna 1995; G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993; I. EPSTEIN, *Il giudaismo*, Feltrinelli, Milano 1987; G. FOHRER, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1980; H.-C. PUECH, *Storia dell'ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1985; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994; L. SESTIERI, *Gli ebrei nella storia di tre millenni*, Carucci, Roma 1980; J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 2000<sup>2</sup>; P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Quiriniana, Brescia 1995.

<sup>2</sup> La sigla e.v. sta per "era volgare" e corrisponde all'era cristiana, cominciata con la nascita di Gesù di Nazareth; la sigla a.e.v. sta per "ante era volgare" e corrisponde al periodo precedente l'era cristiana.

## ORIZZONTE GENERALE

L'interpretazione ebraica della Scrittura affonda le sue radici nel "farsi" della tradizione biblica, in quanto può essere considerata l'evoluzione di alcune dinamiche rilevabili già all'interno delle narrazioni bibliche che, nell'orizzonte di una continua rilettura della propria storia e del commento all'insegnamento divino rivelato al Sinai, hanno dato origine ad una particolare forma di commento. Cerchiamo quindi di focalizzare l'attenzione sugli aspetti più significativi di tale processo.

### Dinamiche individuabili nelle narrazioni bibliche

La testimonianza biblica, nella sua varietà di generi letterari e narrativi, ci testimonia alcune dinamiche che possono essere considerate come la radice sulla quale si innesta l'interpretazione tradizionale, la quale ha accompagnato il processo redazionale nel passaggio dalla fase orale a quella scritta, nell'orizzonte di un contesto nel quale si è ritenuto importante rileggere costantemente il passato alla luce del presente, custodendo e tramandando insegnamenti e spiegazioni importanti sia per la coscienza e la sopravvivenza del popolo, che per le generazioni successive. Ciò avviene già nella Bibbia ebraica (TaNaKh)<sup>3</sup>: la *Torah*<sup>4</sup> rilegge la storia d'Israele alla luce dei nuovi eventi, preannunciando così le dinamiche che daranno vita al *Midrash*, come per esempio accade nel libro del Deuteronomio, che rilegge i fatti narrati nell'Esodo. In modo ancora più evidente, i *Nevi'im* e i *Ketuvim* esplicitano il senso nascosto della *Torah*, mettendo così in atto un procedimento tipicamente midrashico. Che la Scrittura sia trasportata dal fiume della tradizione narrativa orale, è da una parte un dato di fatto attestato e illustrato dalla stessa scienza biblica moderna e, dall'altra, si collega alla necessità di chiarire e precisare il testo scritto soprattutto in riferimento ad istruzioni autorevoli che ne rendano possibile l'applicazione in contesti diversi e in epoche diverse. Questo processo di chiarimento e precisazione dal testo sacro si avvia al ritorno dall'esilio di Babilonia (587 a.e.v.) e prosegue fino al IV sec. a.e.v. In questo periodo l'aramaico è molto più parlato dell'ebraico e della sua diffusione risente il canone biblico: il libro di Daniele è scritto parte in ebraico e parte in aramaico e dei brani aramaici sono presenti anche nel libro di Ester. Inoltre le parti del TaNaKh utilizzate nell'ambito della liturgia sinagogale vengono parafrasate in aramaico, dando origine al *targum* (dal verbo ebraico *letarghem* "tradurre"), una parafrasi inizialmente solo orale, accompagnata spesso da un commento del testo ebraico. Ci troviamo così di fronte a riletture, precisazioni, narrazioni e rinarrazioni, che non sono mai identiche e non rappresentano mai inutili ripetizioni, ma riprendono piuttosto in maniera diversa una serie di "modelli" utili a comprendere nuovi eventi e nuovi sviluppi del rapporto di

---

<sup>3</sup> La Bibbia ebraica è composta dalla *Torah* (Pentateuco), dai *Nevi'im* (Profeti) e dai *Ketuvim* (Scritti agiografi). L'acrostico dei nomi di questi gruppi di testi forma la sigla TaNaKh, che dà il nome al canone ebraico.

<sup>4</sup> Preferisco non tradurre il termine ebraico *Torah* con l'espressione "Legge", con cui solitamente lo si rende in italiano. Il significato semitico rimanda infatti ad un orizzonte semantico molto ampio e articolato. In termini generali va inteso nel senso di insegnamento rivelato al Sinai e corrisponde al Pentateuco cristiano.

Alleanza fra Dio e il suo popolo.

È in tale orizzonte che emerge e si configura l'ermeneutica ebraica, che produce a poco a poco un *corpus* letterario tradizionale che, attraverso i passaggi dal testo sacro, al *targum*, al *midrash*, la tradizione rabbinica fissa, trasmette, e continua a commentare attraverso i suoi sviluppi più recenti. Il periodo che prenderemo in considerazione, che va dal IV sec. a.e.v. al II sec. e.v., corrisponde al Medio Giudaismo ed è ricco di fermenti religiosi, storici (il confronto con Roma e con l'ellenismo) e culturali (il confronto tra *paideia* ebraica e *paideia* ellenistica)<sup>5</sup>.

### **La tradizione del *perush* e del *be'ur***

Ciò di cui vogliamo occuparci è una particolare forma di esegesi, definita tradizionalmente con i termini *perush* e *be'ur*, derivati dalle radici verbali פָּרַשׁ (*p-r-sh*)<sup>6</sup> e בָּאֵר (*b-'-r*), che nelle loro varie configurazioni esprimono significati simili, utilizzabili talvolta anche come sinonimi, e fra loro strettamente connessi.

La radice verbale פָּרַשׁ comprende una serie di significati riconducibili fondamentalmente a due ambiti: quello del “separare e distinguere” (nella positiva tensione tra poli opposti che, per la mentalità ebraica, è criterio privilegiato per la comprensione) e quello del “dichiarare, dire esplicitamente, spiegare, chiarire, commentare”. Pertanto rimanda a due operazioni utili e importanti per la chiarificazione e per la comprensione, soprattutto di passi difficili o complessi: separare/distinguere ciò che va spiegato e chiarito, individuando difficoltà linguistiche o concettuali, affinché un particolare contenuto possa essere valutato secondo una corretta ermeneutica capace di individuare le connessioni sia linguistiche che tematiche, nella prospettiva di una spiegazione che chiarisca e che apra nuove prospettive, senza tuttavia avere la pretesa di essere esaustiva. Il procedimento del *perush* sarà utilizzato anche nel *Midrash*.

La radice verbale בָּאֵר è solitamente utilizzata per esprimere i procedimenti volti a “commentare, spiegare, chiarire”. Pur non comprendendo il significato di separare/distinguere come la precedente, di fatto lo presuppone: il commento, la spiegazione e il chiarimento spesso richiedono la separazione in parti distinte all'interno di una pericope o di un determinato passo da analizzare.

Con i termini *perush* e *be'ur* si indica pertanto un procedimento tradizionale attraverso il quale si legge e commenta il testo rivelato cercando di sviscerare e spiegare i diversi sensi in esso contenuti, e si opera a tale scopo trovando illimitate combinazioni di senso e sistemi di significato, di valori, ispirati ai principi fondamentali della visione ebraica del mondo e della fede. È un modo di procedere che nasce dall'esigenza di rendere chiari testi difficili o complessi, cercando di cogliere le ragioni che hanno spinto il narratore ad esprimersi in una particolare modalità che, a distanza di tempo, può non essere più immediatamente percepibile. Il commento quindi non solo spiega, ma interroga il testo, nel suo contesto, secondo un procedimento tradizionale.

Le origini del medesimo sono rilevabili già all'interno della testimonianza biblica, che rilegge e attualizza nel tempo eventi e significati fondamentali per il senso di appartenenza al “popolo della *berit*”, del “patto”. Tra gli esempi significativi al riguardo, possiamo ricordare l'introduzione del primo dei discorsi rivolti al

---

<sup>5</sup> Per un approfondimento delle dinamiche che caratterizzano questo periodo si rimanda a: G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, op. cit.; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, op. cit.

<sup>6</sup> Da questa radice deriva anche la parola “fariseo”, in quanto lo stesso segno grafico (פ) in ebraico indica tanto la lettera P, quanto la lettera F.

popolo di Israele che il libro del Deuteronomio attribuisce a Mosè, nel quale è evidente l'utilizzo della radice באר:

בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאַרְץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאָמֹר:

Al di là del Giordano, nella terra di Moav, iniziò Mosè a spiegare questa *Torah* dicendo (Dt 1,5).

Come ci attestano l'esegesi storico-critica e la teologia biblica<sup>7</sup>, il Deuteronomio è maturato nel contesto della riforma religiosa del re Giosia, salito al trono nel 640 a.e.v., e i discorsi attribuiti a Mosè sono di fatto retroproiezioni presentate come un testamento spirituale che ha uno scopo preciso: in un momento di forte crisi della fede in JHWH<sup>8</sup> si fa memoria attualizzante delle sue radici, che sono fondate nell'esperienza di Mosè e della sua generazione, e per questo si attribuisce a lui l'autorità di una spiegazione capace di riportare idealmente l'ascoltatore ai piedi del Sinai per ricomprendere il senso di quelle parole alla luce dei nuovi eventi. Mosè sta quindi applicando il *perush*, ossia qui ci troviamo di fronte ad una spiegazione di quanto è già stato descritto nell'Esodo, rinarrato ora alla luce della storia vissuta dal popolo d'Israele. In altri termini, si può dire che venga riconosciuta l'autorevolezza di una spiegazione che, nel solco della tradizione – questa *Torah*, quella ricevuta per mano di Mosè, non un'altra – esorta ad un rapporto con l'insegnamento rivelato che sia della stessa qualità di quello dei “padri” che hanno vissuto l'esperienza dell'Esodo. La rivelazione ricevuta al Sinai è infatti considerata completa: è rivelazione divina a cui nulla può essere aggiunto dalla mente umana. È però possibile che una parte di tale rivelazione non sia stata subito compresa dagli uomini e diventi allora necessario esplicitare ciò che è rimasto nascosto: il *perush* e il *be'ur* sono dunque volti a far emergere significati rimasti velati, senza però mai aggiungere qualcosa di nuovo. Tutto ciò è segno di una modalità interpretativa che non solo viene applicata ai testi, ma ne ha orientato il processo di formazione e redazione secondo una dinamica nella quale storia e memoria sono elementi strettamente correlati. Sottolinea al riguardo Yerushalmi nel suo saggio *Zakhor*:

Se Erodoto è stato il padre della storia, i primi a dare un significato alla storia stessa sono stati gli ebrei.

Fu l'antico popolo di Israele ad attribuire per primo alla storia importanza decisiva, creando in questo modo una visione del mondo delle cui premesse si appropriarono in un secondo tempo la cultura cristiana e quella islamica. [...]

Tuttavia,

Soltanto presso Israele, e non altrove, l'ingiunzione a ricordare è sentita come comandamento religioso per un intero popolo. Gli echi si colgono un po' dappertutto, ma raggiungono un vero e proprio crescendo nel Deuteronomio e nei

<sup>7</sup> Cf. M. NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento*, Ellenici, Leumann (Torino) 1998; G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy*, SCM Press, London 1953; R. RENDTORFF, *Traditio-historical method and the documentary hypothesis*, in AA. VV., *Proceedings of the fifth world congress of jewish studies* (Mount Scopus/Givat Ram, Jerusalem 3-11 August 1969), World Union of the Jewish Studies, Jerusalem 1969, pp. 5-11; A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco*, EDB, Bologna 1999.

<sup>8</sup> Utilizzo la traslitterazione del tetragramma יהוה relativo al Nome di Dio senza vocalizzazione per sottolinearne la dimensione trascendente che impedisce di riferire esaustivamente il medesimo a concetti umani.

Profeti. [...] L'ordine di ricordare è assoluto e inappellabile [...].

Non la pietra, ma il ricordo trasmesso dai padri risulta determinante, se la memoria racchiusa nella pietra stessa dev'essere risvegliata perché viva ancora in tutte le generazioni a venire. Non ci potrà essere un ritorno al Sinai: e dunque quel che in quel luogo è accaduto deve essere conservato e trasmesso lungo i canali del ricordo a coloro che non erano presenti. [...]

Per quanto riguarda che cosa vada ricordato e in che modo, Yerushalmi aggiunge:

Israele non ha nessun obbligo di ricordare tutto il passato, ma i suoi principi di selezione sono unici e particolarissimi. Quel che va ricordato è anzitutto ogni intervento di Dio nella storia, e le risposte date dall'uomo, positive o negative che siano, a quegli interventi<sup>9</sup>.

Si tratta quindi di una sorta di “strategia del ricordo” che ha orientato la formazione e la redazione finale dei testi, processo nel quale è sorta la tradizione del commento nelle sue varie articolazioni.

Un altro esempio significativo, nel quale emerge l'importanza di una spiegazione capace di riorientare dopo un'esperienza difficile, è quanto affermato nel libro di *Neemia* a proposito della solenne lettura pubblica della *Torah* dopo il ritorno dall'esilio babilonese, nel quale possiamo notare l'uso della radice פָּרַשׁ:

וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפֶּרֶשׁ וְשׁוֹם שָׁכַל וַיְבִינּוּ בַמִּקְרָא׃

E lessero/proclamarono dal libro della *Torah* di Dio facendo distinzioni/a brani distinti, e davano il senso/significato, e comprendevano la lettura/proclamazione (Ne 8,8).

Il capitolo ottavo del libro di *Neemia* ci presenta una particolare liturgia, attestata come ufficiale, oltre a quella che si svolgeva nel Tempio. Dal punto di vista storico-critico, essa costituisce il primo riferimento biblico alla pratica, che poi diverrà sinagogale, di lettura pubblica della *Torah*. Resta tuttavia aperto l'interrogativo circa l'identità di coloro che leggono/proclamano la *Torah* in questo modo, cioè separandola in brani e spiegandone il senso. Si può ragionevolmente ipotizzare che la spiegazione sia stata preceduta da una parafrasi in aramaico, dal momento che molto difficilmente gli ebrei tornati da Babilonia erano in grado di leggere e comprendere la Scrittura dai testi originali in lingua ebraica<sup>10</sup>. A questo punto è lecito chiedersi chi abbia e chi conferisca l'autorità per compiere tale parafrasi.

Se guardiamo alle indicazioni fornite dal testo, possiamo notare una evidente discrepanza nelle informazioni: il verbo al plurale all'inizio del versetto ottavo – וַיִּקְרְאוּ, “e lessero” – lascia intendere più soggetti, che nel versetto precedente sono elencati nominalmente e indicati come leviti (Ne 8,7); tuttavia all'inizio di altri due versetti precedenti dello stesso capitolo si precisa che è Ezra, sacerdote e scriba venuto da Babilonia per proclamare la *Torah* e per farla osservare (cf. Esd 7,25-26), a compiere questo gesto solenne (Ne 8,3.5). Siamo quindi di fronte ad una possibile aggiunta del cronista che attribuisce ai leviti un ruolo importante che forse a quell'epoca non avevano ancora? È possibile e più che ragionevole. Ma al di là della discussione aperta su quale effettivamente fosse il ruolo levitico in quel

<sup>9</sup> Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor*, Pratiche Ed., Parma 1983, pp. 20-23.

<sup>10</sup> Cf. A. SOMEKH, *L'interpretazione ebraica della Bibbia nei targumim*, in AA.VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, a c. di S.J. SIERRA, EDB, Bologna 1995, pp. 59-60.

periodo<sup>11</sup>, questa testimonianza biblica sottolinea l'importanza di una tradizione che offre ad ogni generazione il senso – o meglio i sensi – della parola rivelata al Sinai, che deve essere ricordata perché il ricordo è una delle forme in cui si estrinseca la fede. La parola rivelata non deve però mai essere percepita lontana dalla propria situazione e dal proprio tempo, come attestato nel Deuteronomio:

כִּי־קְרוֹב אֱלֹהֵי הַדְּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ :

Perché la parola è molto vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore, per metterla in pratica (Dt 30,14),

e ciò che garantisce tale vicinanza è la proclamazione accompagnata da una spiegazione autorevole, che ne rende esplicito il senso chiarendolo e attualizzandolo. La convinzione che sta alla base di tale processo è che la rivelazione ricevuta da Mosè sul Sinai sia completa: oggi però tale rivelazione – la *Torah* – non si trova più in cielo, bensì è scesa sulla terra e deve essere commentata dagli uomini, i quali tuttavia devono avere la consapevolezza di non poter aggiungere nulla alla rivelazione divina<sup>12</sup>. In altre parole, possiamo riassumere l'intera fede dell'ebraismo in un unico dogma: la certezza che Dio abbia parlato. Si può poi discutere su cosa abbia detto, senza però pretendere di modificare la sostanza della sua parola.

A proposito della necessità di commentare ed attualizzare la rivelazione divina, il libro di Neemia ci mostra la dinamica di una liturgia della parola che rimanda al culto sinagogale e che si svolge fuori dal Tempio “davanti alla porta delle Acque” (Ne 8,1). Tale forma liturgica segna l'inizio di un processo che culminerà cinque secoli più tardi nella rifondazione dell'ebraismo senza più il Santuario di Gerusalemme e che implicherà inevitabilmente delle scelte che avranno una ricaduta anche sui testi che la tradizione fisserà, commenterà e trasmetterà. Tutto ciò vede coinvolti in maniera particolare gli ebrei della Giudea: sono infatti loro che, deportati da Nabucodonosor in Babilonia (587/586 a.e.v.), riescono a ritornare a Gerusalemme a partire dal 538 a.e.v. e a porre le basi degli sviluppi successivi, sia nel periodo del secondo Tempio che in quello post-biblico dopo la distruzione del 70 e.v.<sup>13</sup>.

Nell'ambito di questo corso ci occuperemo di alcune dinamiche che, a partire dalle radici bibliche pre-esiliche, si sviluppano in maniera particolarmente significativa nel periodo post-esilico costituendo l'orizzonte nel quale sorge la tradizione rabbinica che fissa un particolare modo di interpretare e commentare i testi tradizionali.

---

<sup>11</sup> Per tali aspetti si fa riferimento a: I. CARDELLINI, *I “Leviti” l'Esilio e il Tempio*, Lateran University Press, Roma 2002; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, op. cit., pp. 105-126.

<sup>12</sup> Su questo punto, cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, pp. 212-214.

<sup>13</sup> Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a: E. BARTOLINI, *Il giudaismo rabbinico*, in *Credere oggi* 23 (2003) [135] 45-57; *La proclamazione della Scrittura nell'Antico Testamento*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 43 (2005) [250] 3-10.

## VOCALIZZAZIONE E USO DEGLI ACCENTI BIBLICI

Il primo commento al testo sacro nasce dal modo in cui la parola scritta è stata letta, cioè vocalizzata, già in epoca biblica<sup>14</sup>. Purtroppo tale prassi di lettura non ci è pervenuta, abbiamo invece quella dei massoreti che, fra il VII e il X sec. e.v., hanno fissato la vocalizzazione definitiva del testo<sup>15</sup>.

Gli studi condotti al riguardo, inducono a pensare che ciò sia avvenuto – pur nel confronto dialettico fra scuole diverse – facendo particolare riferimento sia alla proclamazione sinagogale della *Torah* che alle opinioni più autorevoli dei maestri<sup>16</sup>. La tradizione massoretica avrebbe seguito quindi una linea interpretativa che si potrebbe definire “ufficiale” (quella delle sinagoghe e delle *jeshivot*) e significativamente condizionata dall’uso liturgico dei testi, a differenza di quanto fa invece il *Midrash*<sup>17</sup> che si muove “interrogando” il testo scritturistico in maniera più “libera” anche dal punto di vista della vocalizzazione<sup>18</sup> che, nelle sue possibili varianti, offre interessanti spazi interpretativi.

In tale contesto, la massora<sup>19</sup> fissa quindi il testo biblico vocalizzato secondo criteri che, per molti aspetti, rimandano alla proclamazione sinagogale tradizionale della Scrittura.

Vediamo ora alcuni esempi utili a mostrare come una diversa vocalizzazione dello stesso gruppo consonantico può rimandare ad orizzonti di significato anche completamente estranei fra loro.

Per maggior chiarezza, la trascrizione in lettere latine indicherà le consonanti in maiuscolo – mantenendo i criteri indicati all’inizio della dispensa – e le vocali in minuscolo:

---

<sup>14</sup> L’alfabeto ebraico è un alfabeto esclusivamente consonantico e la lingua ebraica è una lingua a “flessione interna”, si articola cioè attorno a radici verbali che designano l’orizzonte di significato al quale ricondurre verbi, sostantivi e aggettivi. Il testo solo consonantico può essere interpretato in vari modi: la stessa sequenza di consonanti può infatti avere diverse vocalizzazioni e quindi diversi significati. Solo in epoca post-biblica (a partire dal VII sec.e.v. circa) furono introdotte le vocali e gli accenti (sia tonici che con valore di punteggiatura) indicati con dei segni posti sotto e sopra le lettere.

<sup>15</sup> I massoreti lavorano comunque per stratificazioni successive, aggiungendo via via al testo le *matres lectionis* (consonanti con valore di vocali), poi le vocali e i *te’amim*, cioè gli accenti tonici che fungono anche da segni di interpunzione del testo.

<sup>16</sup> Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: O. DURAND, *La lingua ebraica*, Paideia, Brescia 2001, in particolare pp. 87-92; M. HADAS-LEBEL, *Storia della lingua ebraica*, Giuntina, Firenze 1994, in particolare pp. 63-68.

<sup>17</sup> Il primo *Midrash* a fissarsi è il *Midrash Rabbah*, un commento al Pentateuco che viene steso intorno al III-IV sec. e.v., quindi diversi secoli prima della stesura definitiva del testo massoretico.

<sup>18</sup> Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda in particolare a: A. Luzzatto, *Leggere il Midrash*, Morcelliana, Brescia 1999. Si ricorda inoltre che le vocalizzazioni – per lo più molto tardive – della *Mishnah*, del *Talmud* e del *Midrash* non hanno la stessa autorevolezza della vocalizzazione della *Torah* e del TaNaKh: per questo a livello scientifico solo il testo massoretico può essere citato vocalizzato. La vocalizzazione di ogni altro testo, infatti, è opinabile e deve essere considerata una possibile interpretazione.

<sup>19</sup> La “massora” è la “tradizione”, dalla radice מָסַר (*m-s-r*) che comprende il significato di “trasmettere”.

Esempio n.1 – gruppo consonantico מדבר

מדבר	M-D-B-R	
מדְּבָר	MiDBaR	Deserto
מְדַבֵּר	MeDaBBeR	io sto parlando <sup>20</sup> tu stai parlando (m.) egli sta parlando

Esempio n.2 – gruppo consonantico חרות

חרות	Ch-R-W-T	
חֲרוֹת	ChaRuT	inciso <sup>21</sup> (W usata come vocale)
חֵרוֹת	CheRuT	libertà <sup>22</sup> (W usata come vocale)

Esempio n.3 – gruppo consonantico ברכ

ברך	B-R-K	
בִּרְךְ	BeRaKh	egli ha benedetto
בְּרִיךְ	BeReKh	ginocchio gomito <sup>23</sup>

Esempio n.4 – gruppo consonantico ברכה

ברכה	B-R-K-H	
בְּרָכָה	BeRaKhaH	benedizione
בִּרְכָה	BeReKhaH	cisterna, piscina <sup>24</sup>

Esempio n.5 – gruppo consonantico מהר

מהר	M-H-R	
מְהֵר	MaHeR	presto, in fretta

<sup>20</sup> Dal punto di vista midrashico si può stabilire una significativa relazione fra il deserto e la parola: il deserto infatti è il luogo ove Dio si rivela.

<sup>21</sup> Questa espressione si riferisce alla *Torah* rivelata da Dio a Mosè sul Sinai, sotto forma di tavole incise su pietra (cf. Es 19-20).

<sup>22</sup> Così la *Mishnah* invita a considerare le tavole della *Torah* su pietra incisa. Cf. *Mishnah, Avot*, VI,2).

<sup>23</sup> Perché come il ginocchio si piega, inoltre può essere anche il tubo a forma di gomito che è utile a raccogliere l'acqua.

<sup>24</sup> Cf. con il significati di בְּרִיךְ, "gomito".

מִהָרַר MoHaR

dono di nozze<sup>25</sup>

Esempio n.6 – gruppo consonantico טוּב

טוּב T-W-V

טוּב ToV

buono (aggettivo)

טוּב TuV

(W usata come vocale)

bene (sostantivo)

(W usata come vocale)

Esempio n.7 – gruppo consonantico עֵקֶב

עֵקֶב ‘-Q-V

עֵקֶב ‘aQaV

egli ha ingannato<sup>26</sup>

עֵקֶב ‘iQQeV

egli ha trattenuto, egli ha ritardato o impedito<sup>27</sup>

עֵקֶב ‘aQeV

calcagno, traccia

עֵקֶב ‘aQoV

tortuoso, contorto

עֵקֶב ‘eQeV

premio, ricompensa  
fine (avverbio)

Esempio n.8 – gruppo consonantico עֵיִן

עֵיִן ‘-J-N

עֵיִן ‘aJiN

occhio, gelosia

עֵיִן-‘eN (st. costr. di עֵיִן)

sorgente di..

L’orizzonte in cui si situa questa varietà interpretativa è quello tipicamente ebraico per cui più significati si traggono da una medesima parola, più si fa emergere la fecondità della verità in essa contenuta. Le diverse vocalizzazioni portano quindi a diverse possibilità di comprensione del testo sacro che racchiude in sé una straordinaria ricchezza di significati<sup>28</sup>.

Oltre alla diversa vocalizzazione dei gruppi consonantici, l’interpretazione del testo dipende anche dall’uso dei *te’amim*: gli accenti fissati dai masoreti sia come segni di interpunzione (accenti congiuntivi o disgiuntivi), sia come indicatori per

<sup>25</sup> Dono che affretta le nozze. È il dono che, ai tempi biblici, lo sposo faceva alla famiglia della sposa come ricompensa per averle sottratto un bene: la ragazza, appunto.

<sup>26</sup> Da questa radice verbale deriva il nome di Giacobbe: עֵקֶב .

<sup>27</sup> Situazione spesso collegata all’idea di ingannare.

<sup>28</sup> Secondo quanto afferma Ben Bag Bag: “Volgila e rivolgila, che tutto è in essa [la Torah]” (*Mishnah, Avot V,21*).

la cantillazione sinagogale<sup>29</sup>. Un diverso utilizzo dei *te'amim* di interpunzione, può portare a diverse traduzioni del testo. Un esempio è offerto dal uno dei primi versetti del Cantico dei Cantici (Ct 1,3):

שֶׁמֶן תִּירָקָה שְׂמֵן SheMeN TuRaQ SheMeKha

Una prima traduzione possibile di questo versetto è:

שֶׁמֶן תִּירָקָה שְׂמֵן Olio profumato/effuso [è] il tuo nome<sup>30</sup>

in cui תִּירָקָה (TuRaQ)<sup>31</sup> viene letto come un aggettivo di שְׂמֵן (SheMeN), “olio”, e si considera sottinteso il verbo essere<sup>32</sup>. Ma, seguendo i *te'amim*, è possibile anche tradurre:

שֶׁמֶן תִּירָקָה שְׂמֵן Il tuo nome [stesso] effonde-riversa-svuota olio profumato

dove שְׂמֵן (SheMeKha), “il tuo nome”, è il soggetto della frase, mentre תִּירָקָה (TuRaQ) è un verbo coniugato alla forma *hofal*, passivo-causativa, con il significato di: “è causa di effusione/effonde”.

La tradizione interpretativa ebraica deriva dunque anche dalla possibilità di diverse forme di vocalizzazione, dalla flessione interna delle radici stesse e dall'utilizzo dei *te'amim* per l'interpunzione e la lettura cantillata del testo.

---

<sup>29</sup> Durante la proclamazione sinagogale il testo sacro viene letto in base ad una particolare metrica, indicata dagli accenti aggiunti al testo sacro dai masoreti.

<sup>30</sup> Questa è la traduzione adottata dalla versione CEI della Bibbia.

<sup>31</sup> Dalla radice verbale ריק (*r-j-q*), “svuotare”.

<sup>32</sup> In ebraico il verbo essere al presente è sempre sottinteso.

## AMPLIAMENTI NARRATIVI E PRECISAZIONI NORMATIVE

La tradizione interpretativa di cui ci stiamo occupando che, come abbiamo precedente visto, è significativamente segnata dall'utilizzo di una lingua che ha già in sé la possibilità di notevoli varianti di significato, nasce nel contesto di una cultura che, nel tempo, rilegge la propria storia e la rinarra alla luce di nuovi eventi, dinamica rilevabile già nel testo biblico che presenta narrazioni di tipo midrashico, all'interno delle quali la Scrittura in qualche modo reinterpreta se stessa.

Sulla questione del *midrash* intrabiblico la questione è ancora aperta: non tutti concordano sul fatto che si possano definire come *midrash* alcuni elementi interni al testo biblico che altri invece considerano già tali; tuttavia è innegabile che alcune dinamiche narrative tipicamente bibliche possano essere considerate la radice di un fenomeno che si sviluppa e si espande in epoca post-biblica. Vediamo pertanto alcuni esempi significativi al riguardo.

### **Il Salmo 78: una forma rudimentale di *midrash***

(Testo ebraico-italiano commentato del Salmo in Appendice)

All'interno della Scrittura stessa esistono dei brani che riprendono passi precedenti, li rielaborano e li ampliano utilizzando la tecnica del *midrash*, ossia integrando la ripresa del testo con la sua interrogazione. Un esempio è costituito dal Salmo 78 che, come ben sottolinea Milka Ventura Avanzinelli<sup>33</sup>, può essere considerato una forma rudimentale di *midrash* in riferimento ai passi del Deuteronomio confluiti nello *Shema 'Jisra 'el*<sup>34</sup>. La stesura di questo Salmo risale al IV sec. a.e.v., ma si tratta della rielaborazione di una redazione persiana più antica (VI-V sec. a.e.v.), probabilmente collegata a tradizioni culturali.

Le dinamiche che possono assimilare il Salmo 78 al *midrash* sono riconducibili alle seguenti caratteristiche:

- Il salmista si prefigge lo scopo di trasmettere una narrazione ricevuta dalla tradizione in forma di *mashal* “parabola” e di *chiddot* “enigmi” (Sal 78,2), rimandando pertanto alla dinamica di trasmissione attraverso domande e risposte, così come avviene anche durante la Cena pasquale dove la celebrazione del memoriale prende le mosse dalle domande del più piccolo e si articola attorno ad esempi e spiegazioni introdotti spesso da altre domande.
- Emerge un sapiente gioco fra la “bocca” (*pe*) e “l'orecchio” (*'ozen*) che deve protendersi alle parole che dalla medesima escono con autorità (Sal 78,1), gioco ritrovabile in un altro Salmo sapienziale, il 49, dove si aggiunge anche l'elemento della musica: “svelerò con la cetra l'enigma” (Sal 49,5).
- Tutto il Salmo può essere considerato come la rielaborazione e l'attualizzazione dei brani del Deuteronomio confluiti nello *Shema 'Jisra 'el*, in particolare del primo (Dt 6,4-9), con una non casuale variante di termini che

<sup>33</sup> Cf. M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, Giuntina, Firenze 2004, pp. 19-20.

<sup>34</sup> Lo *Shema 'Jisrael* è la professione di fede ebraica costituita da: Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41.

accentua ed enfatizza l'aspetto del "narrare" (Sal 78,4), per poi ripercorrere la storia di fedeltà e infedeltà fra il popolo di Israele e JHWH.

- Nel Salmo, rispetto al Pentateuco, emergono elementi nuovi che cercano di stabilire delle connessioni fra la liberazione dall'Egitto e la creazione del mondo, tema molto caro alla tradizione midrashica (Sal 78,12; 15-16; 43).

### **Altri esempi di dinamiche midrashiche intrabibliche**

Nell'orizzonte della possibilità di rilevare già all'interno del testo biblico alcuni esempi midrashici, sia in relazione ad ampliamenti narrativi che a precisazioni normative<sup>35</sup>, vediamo alcuni esempi significativi al riguardo.

#### Le storie di Giuseppe

In Genesi 42,21-22 viene riportato un discorso fatto dai fratelli di Giuseppe in seguito alla sua vendita: "Allora si dissero l'un l'altro: 'Certo su di noi grava la colpa nei riguardi di nostro fratello, perché abbiamo visto la sua angoscia quando ci supplicava<sup>36</sup> e non lo abbiamo ascoltato. Per questo ci è venuta addosso quest'angoscia'. Ruben prese a dir loro: 'Non ve lo avevo detto io: Non peccate contro il ragazzo? Ma non mi avete dato ascolto. Ecco ora ci si domanda conto del suo sangue'". Questo brano presenta però delle incongruenze con quanto era stato narrato in Genesi 37, dove non si faceva alcun riferimento al fatto che Giuseppe avesse supplicato i suoi fratelli. L'inserimento di tale precisazione al capitolo 42 risponde essenzialmente a due interrogativi:

- Giuseppe si lasciò vendere senza dir nulla?
- se Giuseppe ha supplicato i fratelli e non è stato ascoltato, in che modo si apre il problema etico della responsabilità dell'uomo nei confronti del fratello?

Nella rilettura midrashica vi è un fatto (Giuseppe venduto dai fratelli) raccontato con due ampliamenti che nascono da alcuni interrogativi: come ha reagito Giuseppe? Quali sensi di colpa ha suscitato nei fratelli?

Queste due domande rispondono all'esigenza di capire cosa è accaduto al protagonista quando è stato venduto, cosa ha provato (ambito narrativo); è possibile inoltre individuare l'esigenza di una valutazione morale che presuppone un sistema di valori in base ai quali è possibile valutare un'azione (ambito etico-normativo).

Su queste due linee si muoverà il *Midrash* rabbinico: haggadico (narrativo, da נגד, "narrare", che coglie alcuni ampliamenti tra le righe del testo) e halakhiko (normativo, da הלך, "camminare", e costituisce la letteratura midrashica più abbondante).

---

<sup>35</sup> Secondo alcuni interpreti siamo qui in presenza del cosiddetto "midrash intrabiblico", ossia di una ripresa e ampliamento del testo sacro fatta già all'interno del testo stesso; secondo altri interpreti, invece, per poter parlare di *midrash* è necessario che il canone si sia già fissato. In ogni caso le tecniche usate sono quelle midrashiche.

<sup>36</sup> "Quando piangeva", nell'originale ebraico.

### Il sacrificio espiatorio

In Levitico 4 si danno indicazioni per l'offerta del sacrificio espiatorio da presentare in caso di peccato involontario. Il testo specifica come tale sacrificio vada offerto qualora si sia trasgredito ad un singolo comando (cfr. Lv 4,2.13.22.27).

In Numeri 15, invece, la stessa normativa viene estesa alla trasgressione di più precetti: “Se avrete mancato per inavvertenza e non avrete osservato tutti questi comandi che il Signore ha dato a Mosè, quanto il Signore vi ha comandato per mezzo di Mosè, dal giorno in cui il Signore vi ha dato comandi e in seguito, nelle vostre successive generazioni” (Nm 15,22-23). Rispetto al testo di Lv 4:

- le indicazioni per il sacrificio vengono estese al caso in cui si siano violati involontariamente più precetti (Nm 15,22);
- si fa riferimento al fatto che Mosè al Sinai abbia ricevuto tanto la *Torah*, quanto la sua interpretazione che si disvela nel tempo (Nm 15,23);
- anche gli stranieri, qualora trasgrediscano ai precetti, devono offrire sacrifici (Nm 15,26).

### Il riposo sabbatico

L'osservanza sabbatica viene prescritta in Deuteronomio 5 (che costituisce già una ripresa di Es 20<sup>37</sup>), in cui si comanda di astenersi dal lavoro durante il Sabato. Non viene però ancora definito cosa si debba intendere per “lavoro”, il precetto è qui molto generico<sup>38</sup>. In Geremia 17,21ss.<sup>39</sup>, invece, il precetto viene esplicitato e vi è una prima classificazione dei lavori.

### L'agnello pasquale

In Esodo 12,9<sup>40</sup> vengono date le prescrizioni su come vada consumato l'agnello pasquale. La radice usata per indicare il verbo “arrostito” è צלה (*tz-l-h*; arrostito sul fuoco, allo spiedo); nel testo dell'Esodo si dice שֶׁלֵּא יֵאָחַז (arrostito nel fuoco) per indicare come l'agnello pasquale non possa essere cotto in una pentola con acqua,

---

<sup>37</sup> Es 20 è la più antica versione del Decalogo, in cui si prescrive di ricordare il Sabato (Es 20,8); in Dt 5, che è un testo più recente, viene prescritto di osservare il Sabato (Dt 5,12). Per questo nella liturgia ebraica si dice che il precetto è duplice, come se Dio avesse pronunciato le espressioni “osserva” e “ricorda” con un'unica emissione di voce.

<sup>38</sup> Sulla genericità di questo precetto si inserirà la discussione rabbinica volta a definire cosa sia il lavoro. In generale, i rabbini ritengono che per lavoro si debba intendere tutto ciò che realizza un predominio dell'uomo sulla natura e tutto ciò che è frutto della creatività umana (ad es. è vietato accendere il fuoco, perché la scoperta del fuoco è la più importante scoperta, frutto dell'ingegno umano).

<sup>39</sup> “Così dice il Signore: per amore della vostra vita guardatevi dal trasportare un peso in giorno di Sabato e dall'introdurlo per le porte di Gerusalemme. Non portate alcun peso fuori dalle vostre case in giorno di Sabato e non fate alcun lavoro, ma santificate il giorno di Sabato, come Io ho comandato ai vostri padri”.

<sup>40</sup> “Non lo mangerete crudo, né bollito nell'acqua, ma solo arrostito al fuoco con la testa le gambe e le viscere”. Gli ebrei si trovano ancora in Egitto e stanno vivendo la Pasqua; la prima celebrazione della Pasqua avverrà una generazione più tardi, con Giosuè, prima dell'ingresso nella Terra Promessa.

bensì vada arrostito direttamente sul fuoco. In Deuteronomio 16,1-8 invece si dice che:

- il sacrificio immolato per Pasqua deve essere “di bestiame grosso e minuto” (Dt 16,2): non più dunque soltanto un agnello, ma anche una vacca o un toro;
- la Pasqua può essere celebrata solo a Gerusalemme (Dt 16,5-6), non in un qualsiasi luogo della Terra Promessa;
- la vittima deve essere fatta cuocere (בשל *b-sh-l*; Dt 16,7): cioè fatta cuocere in acqua, in una pentola.

I due testi propongono dunque norme contraddittorie per quanto riguarda la preparazione dell’agnello pasquale. Questa contraddizione viene sciolta facendo ricorso a 2 Cronache 35, in cui si descrive la riforma operata di Giosia, che ricomincia a celebrare la Pasqua. In 2Cr 35,1ss. si dice che:

- i leviti devono aiutare i sacerdoti ad immolare gli agnelli (2Cr 35,10-11), in particolare devono scuoiare gli agnelli mentre i sacerdoti ne spargono il sangue: questo indica un cambiamento nel ruolo dei leviti che erano entrati al Tempio come cantori, non come ausilio per i sacrifici;
- vengono sacrificati anche dei buoi (2Cr 35,12; cf. Dt 16);
- l’agnello viene arrostito sul fuoco (2Cr 35,13), in ebraico שָׁפַטְוּ בְּאֵשׁ: fatto cuocere (cf. Dt 16) sul fuoco (cf. Es 12). Questo risolverebbe l’aporia aperta dai due testi precedenti<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Secondo una delle *middot*, “regole”, di Rabbi Ishmael, un versetto della *Torah* è contraddetto da un altro finché non se ne trovi un terzo che risolva la contraddizione.

## LE PARAFRASI E LE TRADUZIONI DELLA SCRITTURA

Ritorniamo ora al contesto post-esilico nel quale cominciano a delinarsi le dinamiche tipiche dell'ermeneutica rabbinica, processo che avviene nell'orizzonte in cui sorgono sia la necessità di introdurre la parafrasi dell'ebraico all'aramaico nell'ambito del culto sinagogale che l'esigenza di tradurre il testo biblico dall'originale ebraico al greco. Tutto ciò inevitabilmente, direttamente o indirettamente, influenza il giudaismo rabbinico che, dopo la caduta del Tempio nel 70 e.v., prenderà il sopravvento rispetto a quello non rabbinico.

### Il giudaismo rabbinico<sup>42</sup>

Quando parliamo degli ebrei appartenenti alla tribù di Giuda che hanno sperimentato la cosiddetta cattività babilonese, ci riferiamo ai figli di Israele che durante l'esilio hanno profondamente mutato sia il modo di credere che di esprimere la fede, in quanto si sono trovati nella situazione di dover organizzare la propria vita culturale senza il Tempio e senza tutto ciò che presso il medesimo si faceva (sacrifici, pellegrinaggi, feste, ecc.). Sono coloro che hanno dato origine al giudaismo, termine che definisce il mondo spirituale comunitario e la prassi religiosa di giudei deportati e poi tornati, i quali durante l'esilio hanno meditato sulla propria fede e la propria storia, hanno ripensato le proprie tradizioni e le hanno redatte in forma scritta, ma soprattutto hanno mantenuto vivo il proprio senso di appartenenza spostando l'epicentro della vita religiosa dal sistema culturale che vigeva presso il Tempio di Gerusalemme a quello che può essere definito il culto della parola. Anche se, proprio grazie al loro ritorno, verrà consacrato il secondo Tempio (515 a.e.v.) – che in realtà è il primo restaurato e ristrutturato, perché un Tempio completamente distrutto non sarebbe più stato ricostruibile –, dall'esilio in poi è oramai in atto una trasformazione della fede di Israele secondo una modalità che può essere considerata definitiva: non si tratta di un capovolgimento, bensì di un progressivo spostamento del cuore pulsante e vivo dell'ebraismo dal Tempio al culto della Scrittura, che viene proclamata e spiegata nelle sinagoghe, luoghi pubblici nei quali ci si ritrova anche per pregare, il cui nome deriva dal termine greco *sunagoghé* corrispondente all'ebraico *bet hakeneset*, “casa di riunione”, della quale il prototipo è proprio l'adunanza pubblica ai tempi di Esdra e Neemia, convocata per ascoltare la parola proclamata e spiegata<sup>43</sup>. In questo periodo giudaismo rabbinico e non rabbinico convivono: il primo utilizza come centri aggreganti sia il culto del Tempio (almeno fino alla sua distruzione definitiva nel 70 e.v.) che la liturgia sinagogale della parola; il secondo guarda soprattutto al Tempio, ma in diaspora sviluppa il culto sinagogale. In tale contesto avviene progressivamente anche il passaggio da una categoria religiosamente dominante ad un'altra: dai sacerdoti, che nell'ebraismo si

<sup>42</sup> Cf. E.L. BARTOLINI, Dispensa per il corso di *Giudaismo biblico, postbiblico e rabbinico*, CSVO, Milano A.A. 2003-2004, pp. 30-37; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia, op.cit.; Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>43</sup> Esdra e Neemia, nel IV sec. a.e.v., riportano in Palestina il culto che si era sviluppato a Babilonia (lettura e commento della Scrittura, cf. Nm 8,1ss.) e che si affermerà a Gerusalemme attorno al II sec. a.e.v. Fra gli studi al riguardo si fa particolare riferimento ai seguenti: P. DE BENEDETTI, *Introduzione al Giudaismo*, Queriniana, Brescia 1999; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio, op. cit.*; P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995.

tramandano la carica per discendenza, agli esperti nella Scrittura, i “dottori della *Torah*”. I sacerdoti appartenevano ad un ceto sociale elevato che aveva l’esclusiva sul Tempio di Gerusalemme, mentre i “dottori della *Torah*”, chiamati *soferim*, “scribi”, erano laici. Fra questi, attorno al II secolo a.e.v., nasce la corrente dei farisei la quale, in opposizione a quella dei sadducei che ammette la sola validità della *Torah* scritta, sostiene l’autorevolezza della *Torah* orale, considerata anch’essa di origine sinaitica e trasmessa di generazione in generazione a fianco del testo scritto. I farisei spesso provengono da classi sociali piuttosto umili, vivono in mezzo al popolo e si mantengono con il proprio lavoro o con l’insegnamento. I sadducei, al contrario, sono legati al culto del Tempio, di cui rappresentano il clero ricco e spesso corrotto; sottolineano la propria separatezza rispetto al popolo; non accettano la *Torah* orale, facendo riferimento al solo testo scritto. Si tratta quindi di un passaggio dall’aristocrazia sacerdotale, spesso legata al potere, al fariseismo per alcuni aspetti più vicino al popolo e soprattutto preoccupato che la rivelazione sinaitica, sia scritta che orale, rimanga una linfa vitale per ogni generazione e una guida capace di orientare gli interrogativi di ogni epoca, impegno che porta i maestri non solo allo studio e alla pratica della *Torah*, ma anche alla ricerca di modalità che rendano possibile e diffondano l’osservanza tra il popolo da cui essi stessi provengono. Il commento pertanto non è mai finalizzato ad un puro esercizio accademico, non è mai quindi fine a se stesso, ma è sempre orientato alla prassi religiosa e alla mediazione fra parola proclamata, ascoltata e vissuta. Non a caso infatti in ebraico la Scrittura è raramente definita *Kitvè qodesh*, cioè “Scritti sacri”, mentre è solitamente chiamata *Miqra’*, come al capitolo ottavo del libro di Neemia (Ne 8,8), perché ad alta voce deve essere letta/proclamata affinché tutti la possano udire e comprendere in maniera chiara come al Sinai. Sono significative al riguardo le parole di Mosè riportate dal Deuteronomio:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שְׁמַעִים וְתִמְוֹנָה אֵינְכֶם רְאִים זִוְלָתַי  
:קוֹל

E JHWH parlò/rivelò a voi in mezzo al fuoco, voi ascoltaste suono/voce di parole, e non vedeste figura/immagine se non/tranne una voce (Dt 4,12).

La teofania sinaitica si caratterizza dunque per l’ascolto e la visione di “una voce” (cf. Es 19,19), o “delle voci” come riportato al capitolo ventesimo dell’Esodo (Es 20,18), che con un linguaggio paradossale – vedere ciò che si sarebbe dovuto udire – esprime l’eccezionalità dell’evento<sup>44</sup> che, secondo la tradizione rabbinica, è comunque rispettoso della capacità di ricezione sia da parte di Mosè che del popolo: ciascuno avrebbe udito e compreso secondo la propria capacità di intendere<sup>45</sup>. Si sottolinea in questo modo uno scarto fra la potenza e la grandezza di significato della *Torah* rivelata e l’inevitabile limitatezza della sua comprensione da parte dell’uomo, che tuttavia lascia spazio alla possibilità di sviscerare e comprendere nel tempo ciò che questa parola già pronunciata contiene ma non è stato ancora svelato. E questo è lo spazio del commento.

A partire da questa prospettiva che rimette al centro la rivelazione sinaitica e la sua spiegazione, si sviluppa progressivamente il processo che accompagna il formarsi del cosiddetto giudaismo della *Torah*, che sorge e si sviluppa inizialmente nell’orizzonte delle variegate tendenze del giudaismo recentemente

<sup>44</sup> Cf. RASHI DI TROYES, in *Chumash*, Es 20,18 [15].

<sup>45</sup> Cf. *Midrash Rabbah*, *Shemot* V,9.

ridefinito come medio (dal IV secolo a.e.v. al II secolo e.v.)<sup>46</sup>. Tale processo si caratterizza per la varietà dei maestri e delle scuole nell'ambito delle quali sorgono i commenti rabbinici alla Scrittura, processo che registra un particolare sviluppo nel periodo che cronologicamente si estende dalla distruzione del Tempio avvenuta nel 70 e.v. fino al 1040 circa, data in cui scompaiono le grandi accademie rabbiniche. In questo arco temporale avviene infatti la redazione delle opere fondamentali che costituiscono il *corpus* letterario del giudaismo rabbinico<sup>47</sup>, che, non a caso, è ancora oggi considerato dalla tradizione ebraica un punto di riferimento imprescindibile<sup>48</sup>.

In questo periodo l'approccio al testo biblico è prevalentemente descrittivo: nella letteratura rabbinica non troviamo trattati sistematici esplicitamente dedicati ai metodi e ai procedimenti interpretativi applicati nell'analisi della Scrittura, ma solo affermazioni sparse qua e là in maniera asistemica, che dobbiamo pertanto ricavare in maniera induttiva dall'esame del modo concreto usato dai maestri per fare esegesi<sup>49</sup>. Saranno i commentatori medievali ad esporre con una certa organicità i criteri ermeneutici seguiti, presentandoli talvolta nelle introduzioni ai commenti biblici da loro composti.

## Le parafrasi aramaiche della Scrittura

Tradizionalmente, la rivelazione legata alla lingua ebraica può essere compresa solo in tale lingua e qualsiasi traduzione, indipendentemente dalla lingua in cui è condotta, non può mai sostituirsi all'originale<sup>50</sup>.

Il *targum* è la parafrasi aramaica del testo sacro (dalla radice תרגם *t-r-g-m*, "tradurre"), di cui si può ipotizzare l'uso fin dai tempi di Esdra e Neemia, ma che si fissò in forma scritta solo in epoca post-biblica. Esso veniva utilizzato in sinagoga e nelle scuole dei maestri quando l'ebraico, non essendo più usato quotidianamente, veniva compreso soltanto da poche persone. A differenza di quanto avverrà per la versione greca dei LXX, il *targum* veniva adottato con la chiara consapevolezza di non potersi sostituire al testo ebraico<sup>51</sup>. La *Mishnah*, nel trattato *Megillah*, spiega il modo in cui doveva essere condotta la parafrasi del testo sacro: il traduttore non poteva utilizzare un testo scritto, né guardare quello

---

<sup>46</sup> Riguardo tale recente suddivisione e per una panoramica completa ed esauriente del medio giudaismo si rimanda a: G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, op. cit.

<sup>47</sup> Per tale periodizzazione si fa riferimento a: G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991. Dello stesso autore si veda anche *Introduzione al Talmud e al Midrash*, op. cit.

<sup>48</sup> Vale la pena ricordare che, nonostante il giudaismo rabbinico abbia decisamente prevalso su altre correnti, esiste anche un giudaismo non rabbinico che ha avuto un suo particolare sviluppo proprio nel periodo medio, nel quale ha cercato di dialogare con la *paideia* greca suscitando dibattiti spesso sfociati in contrasti e polemiche i cui segni sono rilevabili tra l'altro nel prologo al *Siracide*, non a caso escluso dal canone biblico ebraico fissato invece dalla tradizione rabbinica. Il tema è affrontato nel saggio di G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, op. cit., in particolare pp. 122-148.

<sup>49</sup> La rilevazione di tali procedimenti è ritrovabile in: S.J. SIERRA, op. cit.; A.C. AVRIL – P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, Qiqajon, Magnano 1984; A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit.; F. MANNES, *Leggere la Mishnah*, Paideia, Brescia 1987; G. STEMBERGER, *Il Talmud*, EDB, Bologna 1989; G. STEMBERGER, *Il Midrash*, EDB, Bologna 1992; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit.; G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, op. cit.; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, op. cit.

<sup>50</sup> Questo è il motivo per cui ancora oggi la liturgia sinagogale viene condotta in ebraico.

<sup>51</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit. pp. 80-85.

che veniva proclamato, per non dare all'uditorio l'impressione che anche la traduzione fosse contenuta nella *Torah*. Nel caso della *Torah* i versetti venivano tradotti uno alla volta, nel caso dei Profeti tre alla volta, sottolineando così la differenza d'importanza tra *Torah* e Profeti<sup>52</sup>. Non tutte le sezioni della *Torah* potevano però essere parafrasate, essendo alcune troppo importanti per essere espresse in una lingua diversa dall'ebraico. Tra queste vi era sicuramente Es 32,21-25, che descrive la conversazione di Aronne e Mosè dopo il peccato del vitello d'oro, e probabilmente anche Nm 6,24ss, che riporta la benedizione sacerdotale ancora oggi impartita nelle sinagoghe e nell'ambito di alcune festività o circostanze particolari.

Es 32, 21-25<sup>53</sup> contiene un dialogo tra Mosè ed Aronne a proposito del peccato del vitello d'oro. Questo peccato non consiste tanto nell'adorazione di un dio diverso dal Dio d'Israele, quanto nell'essersi fatti un'immagine (derivata dalla cultura cananaica) di Dio stesso. I rabbini non motivano chiaramente il fatto che questo testo non vada parafrasato in aramaico. È possibile che ciò avvenisse per:

- non sottolineare il peccato del popolo
- non sottolineare l'incapacità di Aronne di sostituirsi degnamente a Mosè
- non sottolineare la visione negativa che si dà dell'uomo.

Va notato però anche che il popolo che torna dall'esilio a Babilonia potrebbe identificarsi facilmente con quello uscito dall'Egitto: come questo non è ancora purificato dal cammino nel deserto, quello è gravato da anni in cui non sono state rispettate le *mitzwot*, i precetti. Per questo, per non aggravare i sensi di colpa del popolo e per non fornirgli un cattivo esempio, si preferisce non parafrasare questo brano. Il popolo che riceve la rivelazione sinaitica è infatti il popolo scelto da Dio, ma deve ancora diventare ciò per cui Dio l'ha scelto: soltanto con la purificazione nel deserto Israele diventa popolo, cominciando a vivere la *Torah*. Allo stesso modo, dopo il ritorno da Babilonia, Israele deve tornare ad essere ciò per cui Dio l'ha scelto.

L'altro brano della *Torah* che non viene parafrasato è Nm 6,24-27<sup>54</sup>, contenente la benedizione sacerdotale. Qui Dio è invocato con il Suo Nome proprio, come Dio d'Israele. Per questo la benedizione non veniva parafrasata né, talvolta, veniva letta, per rispettare la trascendenza di Dio; benché la benedizione stessa venisse comunque impartita al popolo.

Data la chiarissima differenza che intercorre tra la *Torah* proclamata in ebraico e la parafrasi aramaica, non stupisce che al traduttore sia lasciata una certa libertà di inserire delle spiegazioni, delle glosse, al testo. Il *targum* non verrà quindi rifiutato dal mondo ebraico, ma accettato con la chiara consapevolezza di non essere testo sacro, bensì una forma di traduzione e commento. Rabbi Jehuda

---

<sup>52</sup> Cf. *Mishnah, Megillah* 4,10; si veda anche *Talmud Babilonese, Megillah* 32a.

<sup>53</sup> “Mosè disse ad Aronne: ‘Che ti ha fatto questo popolo, perché tu l'abbia gravato di un peccato così grande?’. Aronne rispose: ‘Non si accenda l'ira del mio signore; tu stesso sai che questo popolo è inclinato al male. Mi dissero: Facci un dio, che cammini alla nostra testa, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo cosa sia capitato. Allora io dissi: Chi ha dell'oro? Essi se lo sono tolto, me lo hanno dato; io l'ho gettato nel fuoco e ne è uscito questo vitello’. Mosè vide che il popolo non aveva più freno, perché Aronne gli aveva tolto ogni freno, così da farne il ludibrio dei loro avversari”.

<sup>54</sup> “Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace. Così porranno il mio nome sugli Israeliti e io li benedirò”.

afferma al riguardo: “Chi traduce un versetto così com’è, è un falsario; e chi vi aggiunge qualcosa, è un blasfemo”<sup>55</sup>. Questa dura critica nei confronti del traduttore, è riferita solo a colui il quale pretende di proclamare un testo che abbia lo stesso valore sacro dell’originale ebraico. Se invece il traduttore offre uno strumento che avvicina al testo sacro, senza la pretesa di sostituirvisi, la sua opera viene accettata dalla tradizione. Il *targum* non entra quindi nel canone ebraico, né fa parte in senso stretto della *Torah* orale: costituisce invece la base su cui si innesterà il *Midrash* ed utilizza esso stesso alcune tecniche midrashiche. Un esempio è offerto dal *Targum Pseudo-Jonathan* che, parafrasando Gen 1,26 (Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza”), afferma che Dio creò l’uomo con 248 membra e 365 nervi. La somma di questi numeri è uguale a 613, come il numero dei precetti, per sottolineare il fatto che ogni precetto è riferito ad una parte del corpo, cioè che l’*Halakhah* (le norme codificate per l’esecuzione dei precetti) riguarda tutta la vita umana.

Un altro esempio proto-midrashico è costituito dalla parafrasi a Gen 1,21 (“Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque”): per “mostri marini” si intendono Leviatan e la sua compagna, che nel giorno del giudizio costituiranno il cibo per il banchetto finale dei giusti.

### La versione greca dei LXX<sup>56</sup>

A differenza di quanto avviene per il *targum*, che viene sempre considerato una parafrasi ed un commento al testo sacro e mai un’alternativa all’originale ebraico, la traduzione greca della Bibbia universalmente nota come “versione dei LXX”, si presenta come Scrittura “sacra” tradotta in un’altra lingua. In un primo momento essa viene letta in sinagoga, ma il suo utilizzo viene poi abbandonato sia perché la traduzione non è completamente fedele all’originale (anche questa versione contiene infatti modifiche, ampliamenti e sostituzioni rispetto all’ebraico), sia perché considerata troppo vicina alla mentalità greca e lontana da quella semitica. La versione greca viene autorizzata dagli studiosi del Tempio di Gerusalemme e la sua stesura viene raccontata in forma leggendaria nella *Lettera di Aristeo*, un documento risalente al II sec. a.e.v., che narra la traduzione del testo biblico in greco ad opera di 72 saggi che, miracolosamente, ne avrebbero dato una versione perfettamente uniforme.

A proposito del valore della traduzione, nel Prologo del Libro del Siracide<sup>57</sup>, scritto originariamente in ebraico intorno al 190 a.e.v. e tradotto in greco dal nipote dell’autore nel 132 a.e.v., si legge:

Molti e profondi insegnamenti ci sono stati dati nella Legge [*Torah*], nei Profeti e negli altri Scritti successivi [tripartizione del Canone ebraico] e per essi si deve lodare Israele come popolo istruito e sapiente. Poiché è necessario che i lettori non si accontentino di divenire competenti solo per se stessi, ma che anche ai profani possano gli studiosi rendersi utili con la parola e con gli scritti; anche mio nonno Gesù, dedicatosi lungamente alla lettura della Legge

---

<sup>55</sup> *Tosefta, Megillah* 3,41.

<sup>56</sup> Cf. E.L. BARTOLINI, Dispensa per il corso di *Giudaismo biblico, postbiblico e rabbinico*, op. cit., pp. 38-40; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit. pp. 64-80.

<sup>57</sup> Questo testo, come la *Sapienza*, non fa parte del canone ebraico, fissatosi nel I-II- sec. e.v., perché considerato troppo vicino alla mentalità greca. I testi rifiutati dal canone vengono però recuperati nelle discussioni talmudiche (VI sec. e.v. circa).

[*Torah*], dei Profeti e degli altri libri dei nostri padri e avendovi conseguito una notevole competenza, fu spinto a scrivere qualche cosa riguardo all'insegnamento e alla sapienza, perché gli amanti del sapere, assimilato anche questo, possano progredire sempre più in una condotta secondo la Legge [*Torah*]. Siete dunque invitati a farne la lettura con benevolenza e attenzione e a perdonare se nonostante l'impegno posto nella traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a render la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando sono tradotte in altra lingua. E non solamente questa opera, ma anche la stessa Legge [*Torah*], i Profeti e il resto dei libri conservano un vantaggio non piccolo nel testo originale. (Siracide, Prologo, 1-26).

In questo passo è già evidente la tripartizione del canone ebraico (*Torah* – Profeti – Agiografi), che non si era ancora fissato in forma definitiva, ma che già era suddiviso in tre grandi gruppi.

Il riferimento ad Israele come “popolo istruito e sapiente” costituisce una polemica con la posizione sadducea, secondo cui il popolo non doveva istruirsi perché l'istruzione doveva restare nelle mani dei dottori del Tempio. Al contrario, tanto in diaspora quanto in Israele vengono fondate molte scuole rabbiniche che si muovono su posizioni diverse rispetto a quelle dei sacerdoti del Tempio.

L'aspetto più importante del testo, però, è il riferimento ad un diverso valore del testo sacro in ebraico e in traduzione, sottolineando così come anche la traduzione greca dei LXX non possa essere assimilata all'originale. È quindi evidente il tentativo di aprirsi al mondo greco, utilizzando anche delle traduzioni, ma contemporaneamente il rifiuto di porre l'originale ebraico e la sua traduzione sullo stesso piano.

La versione dei LXX, d'altro canto, utilizza già un principio midrashico per cui il testo viene ampliato con l'inserimento di nuove parti (ad es. nel libro di Ester)<sup>58</sup>, probabilmente derivate da tradizioni orali che non sono state inserite nel testo massoretico<sup>59</sup>. Il cristianesimo utilizzerà la Bibbia dei LXX come punto di partenza per condurre la versione latina della *Vulgata*, accogliendo il retroterra culturale greco come base della religione cristiana anche grazie al fatto che il centro del cristianesimo si sposterà nei primi secoli dell'età volgare da Gerusalemme a Roma, con un conseguente allontanamento dalla mentalità ebraica. Anche per questa ragione la versione greca dei LXX risulterà presto non più accettabile per la tradizione rabbinica.

La traduzione greca cerca inoltre di armonizzare molte differenze presenti nel testo ebraico, come è evidente leggendo in ebraico ed in greco il primo capitolo di Genesi, che contiene il primo dei due racconti della creazione composto dopo il ritorno dall'esilio a Babilonia.

- La versione dei LXX traduce il Nome “generico” di Dio *'Elohim* (plurale in ebraico) mediante ὁ θεός con articolo. Tale scelta, a favore di un'affermazione decisamente monoteistica, limita tuttavia in qualche modo la possibilità di ricezione “plurale” sul versante storico che invece il termine ebraico permette. Inoltre, quando il Nome “proprio” del Dio d'Israele – il Tetragramma sacro

<sup>58</sup> Per questa ragione alcuni passaggi della Bibbia di Gerusalemme presentano una doppia numerazione.

<sup>59</sup> “Massoretico” significa “tradizionale” in quanto si rifà alla “massora”, la “tradizione”, dalla radice מִסַּר (*m-s-r*) che comprende il significato di “trasmettere”.

JHWH – compare accanto ad *'Elohim* non sempre è distinto in modo chiaro, talvolta è addirittura “assimilato” (es. Gen 2,4).

- Non viene sufficientemente rispettata la differenza tra la radice verbale ברא (*b-r-*), “creare”, e la radice עשה (*-s-h*), “fare”. Nel testo ebraico risulta evidente come soltanto Dio possa “creare”<sup>60</sup>, mentre l’uomo si limita a poter “fare”, cioè a trasformare ciò che Dio ha creato. Nella traduzione greca invece, annullando la differenza terminologica con l’utilizzo omogeneo di ποιεῖν, viene oscurata anche la differenza tra azione umana e azione divina creativa.
- Inoltre in Gen 1,6-8 il testo originale ebraico dice:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מַבְדֵּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם : וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הַרְקִיעַ וַיְבַדְּלֵהוּ בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לְרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לְרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן : ח וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרָקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי :

che corrisponde all’italiano:

“Dio disse: ‘Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque’. Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno”.

Come si può notare Dio non afferma che l’opera compiuta in quel giorno “era cosa buona” perché l’estensore del testo ebraico, riprendendo un mito assiro-babilonense che parla dello scontro tra acque salate ed acque dolci, inserisce qui l’idea della sofferenza e del disordine presente nella storia. Su questa anomalia del testo si basa la mistica ebraica per affermare che il *Gan Eden*, il mondo creato, non sia in realtà un cosmo perfetto, bensì contenga già delle tensioni originarie<sup>61</sup>. La versione dei LXX, per eliminare questa anomalia, inserisce l’aggettivo “buona” anche nel secondo giorno della creazione:

6. καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος καὶ ἐγένετο οὕτως
7. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος
8. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωὶ ἡμέρα δευτέρα

Viene così “armonizzato” un elemento “anomalo” importante per la tradizione interpretativa ebraica che, a partire dal medesimo, interrogherà invece il testo in riferimento al mistero della presenza del male nella storia.

<sup>60</sup> Quando il testo ebraico viene redatto, la creazione non è intesa come *creatio ex nihilo*, bensì come separazione tra realtà antinomiche. Solo in epoca post-biblica, in seguito all’incontro con la filosofia greca, l’ebraismo sviluppa l’idea della creazione dal nulla.

<sup>61</sup> L’idea che il male sia entrato a far parte del creato a causa della trasgressione umana è uno dei punti di vista possibili che i commenti rabbinici fissano in epoca post-biblica. In seguito tale opinione tende a prevalere, benché non sia universalmente condivisa dal mondo ebraico e sia rifiutata dalla mistica. L’idea di un “peccato originale” come “marchio” che si trasmette è cristiana; nell’ebraismo “originale” significa “primo peccato”, il primo di quelli che anche tutti gli altri uomini commetteranno.

## LA PROCLAMAZIONE SINAGOGALE DELLA TORAH

Lo svilupparsi e il consolidarsi della liturgia sinagogale, che comprende la proclamazione della *Torah* fondata sulla prima proclamazione pubblica ai tempi di Esdra e Neemia (Ne 8,1ss.), come abbiamo visto costituisce uno spazio interpretativo già a partire dalla vocalizzazione del testo e dalla scelta di come suddividere i versetti e le parole all'interno dei medesimi. In tale contesto interpretativo comunitario si possono rilevare anche alcuni criteri relativi al modo in cui i testi vengono scelti, messi in relazione fra loro e commentati<sup>62</sup>.

Parte essenziale della proclamazione liturgica è la *Torah* che, in questo contesto, diventa *miqra'* ("testo proclamato", dalla radice ebraica קרא *q-r-*, "leggere, proclamare"), ed è l'unico testo della Scrittura che dal periodo rabbinico viene esposto integralmente attraverso una lettura continua che ne presenta di volta in volta delle sezioni di più capitoli. Dopo la lettura di ogni sezione della *Torah* ne segue una più breve tratta dai libri profetici, che viene scelta in rapporto a tematiche presenti nei capitoli della *Torah* precedentemente proclamata; per i libri dei Profeti non è prevista una lettura integrale continua. Come è già stato rilevato, anche le disposizioni relative al *targum* prevedono una sottolineatura della differenza fra *Torah* e profezia, partendo dal presupposto che i libri profetici sono il primo esempio di spiegazione della *Torah*.

Il rapporto fra la sezione più ampia dei capitoli della *Torah* e quella più breve dei profeti diventa inoltre lo spazio per il commento omiletico, che solitamente si apre con una introduzione che può prendere spunto anche da passi scritturistici esterni a quelli proclamati, segue una spiegazione che coglie i nessi fra *Torah* e profezia ampliandoli eventualmente con passi dei testi sapienziali e la conclusione che può essere di tipo esortativo o consolatorio. I commenti omiletici spesso utilizzano commenti rabbinici tradizionali che, non a caso, si sono fissati in raccolte scritte che li ripropongono secondo la suddivisione della *Torah* corrispondente alle sezioni della proclamazione sinagogale.

### *Parashot e Haftarot*

La proclamazione sinagogale della *Torah* è un uso antichissimo nelle comunità ebraiche, che tradizionalmente avviene la mattina e in parte il pomeriggio dei sabati, ogni lunedì e giovedì, nei giorni festivi e semifestivi e nei digiuni, come in quello di *Kippur*, il giorno del perdono. La tradizione fa risalire tale istituzione a Esdra, quindi a cavallo fra il VI e il V sec. a.e.v.

A tale scopo la *Torah* è stata suddivisa più tardi in sezioni di più capitoli, ciascuna denominata *Parashah*, che settimanalmente vengono lette e commentate assieme a pericopi, denominate *Haftarot*, tratte dai libri profetici. Le *Parashot* sono 54, in modo da coprire il numero massimo di sabati, non corrispondenti a giorni di festa solenne o mezza festa, secondo il calendario ebraico<sup>63</sup>: questo permette di

---

<sup>62</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., pp. 160-163; pp. 199-220.

<sup>63</sup> Notizie al riguardo sono ritrovabili in: D. DISEGNI (a cura di), *Il Pentateuco e le Haftaroth*, Assemblea dei Rabbini d'Italia, Roma 5749-1989<sup>4</sup> ed. anastatica, p. 4.; E.S. ARTOM, *La vita di Israele*, Tipografia Veneziana, Roma 5742-1982<sup>3</sup>, pp. 57-59; C. DI SANTE, *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, pp. 114-134; E. KOPCIOWSKI, *I libri dei Profeti e la Torah oggi*, Marietti, pp. 5-9.

completare la lettura della *Torah* in un anno liturgico<sup>64</sup>. I commenti midrashici e le parafrasi dei *targumim* suddividono la *Torah* per *Parashot*, secondo l'uso della proclamazione sinagogale, e non per capitoli.

La lettura della *Parashah*, che prende il nome dalla prima o da una delle prime parole, precede quella dell'*Haftarah*, sottolineando così l'orizzonte in cui il giudaismo considera il rapporto fra la rivelazione nella *Torah* e la profezia: secondo la tradizione ebraica i profeti esplicitano e precisano ciò che nella *Torah* è stato rivelato, senza aggiungere nulla al suo significato, in quanto: "ciò che i profeti erano destinati a profetizzare alle generazioni avvenire lo riceverono dal monte Sinai"<sup>65</sup>, pertanto "chiunque profetizzò non fece altro che dare espressione all'essenza della profezia di Mosè"<sup>66</sup>.

Come esempio di lettura sinagogale della *Torah* possiamo prendere in considerazione la *Parashah* di *Lekh-Lekha* relativa al ciclo di Abramo.

### ***Parashah di Lekh-Lekha***

La *Parashah* di *Lekh-Lekha*, che prende il nome dal comando dato da Dio ad Abramo ("*Lekh-Lekha!*", "Va per te!", Gen 12,1), si estende da Gen 12,1 a Gen 17,27. Comprende quindi la chiamata di Abramo, la conferma della chiamata con il segno delle stelle, la campagna dei quattro re, il cambiamento di nome e la circoncisione. L'*Haftarah* è invece Is 40,25-41,17, un testo quindi molto più breve.

### *Elezione e "benedizione" del popolo di Abramo per le Genti*

Una prima relazione fra i capitoli della Genesi e la pericope profetica può essere colta nel riferimento ad Abramo, che Isaia fa esplicitamente nel capitolo 41 (Is 41,8) e, secondo alcuni commentatori, anche implicitamente qualche versetto prima, là dove si fa riferimento a "qualcuno" che giungerà dall'oriente (cf. Is 41,2)<sup>67</sup>.

In questa *Haftarah* inoltre c'è una promessa di redenzione che, inevitabilmente, pone l'interrogativo sul significato della "nuova partenza" dalla Mesopotamia, sul suo essere o meno un "nuovo Esodo": la chiamata di Abramo rinvia alla liberazione del popolo d'Israele, che destina Israele stesso ad essere un popolo santo perché separato dagli altri, con una vocazione sacerdotale, all'interno della benedizione data a tutte le famiglie della terra per mezzo di Abramo (Gen 12,1-3). Tuttavia il ritorno da Babilonia sarà diverso dall'uscita dall'Egitto, in quanto quest'ultima costituisce un *unicum* irripetibile nella storia del popolo di Israele che, nella recita dello *Shema* ' , la professione di fede costituita da passi tratti dal Deuteronomio e dai Numeri, riascolta<sup>68</sup> che JHWH, Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, è l'unico Dio capace di liberare dall'Egitto (cf. Nm 15,41).

Consideriamo allora gli elementi emergenti dal testo profetico per cogliere meglio

<sup>64</sup> In altre epoche, la *Torah* veniva letta tutta nell'arco di tre anni.

<sup>65</sup> *Esodo Rabbah*, XXVIII, 6.

<sup>66</sup> *Esodo Rabbah*, XLII, 8.

<sup>67</sup> Cf. E. KOPCIOWSKI, *I libri dei profeti e la Torah oggi*, op. cit. p. 28.

<sup>68</sup> Recitare lo *Shema* ' non significa elencare dei dogmi ma porsi in ascolto della "parola" del Signore. La stessa parola *Shema* ' , iniziale del primo passo biblico di cui tale preghiera si compone, significa "ascolta", ed è un invito di Dio affinché il suo popolo rimanga perennemente in Suo ascolto (Cf. Dt 6,4).

le possibili relazioni con la *Parashah* di Abramo in questione.

Innanzitutto l'invito da parte di Dio a guardare le stelle (cf. Gen 15,5 e Is 40,25-26): nel passo profetico il verbo guardare è tratto dalla radice ראה *r-'-h*, "vedere", mentre nella Genesi è derivato dalla radice נבט *n-b-t*, "guardare". Mentre nel passo della Genesi si fa riferimento alla numerosa discendenza che avrà Abramo, in Isaia le stelle sono segno della potenza creatrice di Dio, come in Genesi 1. La potenza di Dio è capace di creare il mondo, di suscitare Isacco nel ventre di Sara (un nuovo atto della potenza creatrice di Dio) e di salvare il popolo in esilio a Babilonia. In tutti i casi, comunque, le stelle costituiscono un segno fornito da Dio che, per Abramo sta per la numerosità di una discendenza nonostante la sua vecchiaia e la sterilità di Sara, mentre per il popolo che ascolta Isaia in nome del Signore è un richiamo alla potenza creatrice di un Dio che si distingue dagli idoli fabbricati dall'uomo<sup>69</sup>, quindi un'esortazione a combattere qualsiasi forma di idolatria in quanto premessa indispensabile alla "scelta di Abramo" in cui i figli di Israele sono eletti, cioè chiamati ad avere la sua stessa fede rimanendo fiduciosi in JHWH (cf. Gen 15,6)<sup>70</sup>.

La *Haftarah* utilizza molte radici verbali connesse al racconto dell'Esodo e dell'elezione: la radice חרש (*ch-r-sh*), "ascoltare in silenzio" viene utilizzata in Is 41,1<sup>71</sup>; in Is 41,8-9 troviamo le radici עבד (*'-v-d*), "servire", che può indicare tanto il servizio a Faraone che il servizio offerto al Tempio, dove la differenza tra le due occupazioni sta nel padrone che si serve; la radice בחר (*b-ch-r*), "scegliere", che indica l'elezione di Israele; נצל (*n-tz-l*), "liberare", verbo usato durante la liturgia di *Pesach* per indicare la liberazione dall'Egitto; קרא (*q-r-*'), "chiamare".

La radice, *q-r-*' ci rimanda alla creazione: la ritroviamo infatti nel primo capitolo della Genesi, là dove la narrazione dice che Dio "chiama", cioè dà un nome, alle diverse realtà che ha creato separandole in antinomie: "Dio chiamò la luce giorno e le tenebre notte" (Gen 1,5; cf. Gen 1,1-10). Anche nella pericope di Isaia si fa riferimento ad una separazione, ed è quella del popolo di Israele fra gli altri popoli della terra, popolo al quale Dio dice: "Ti ho chiamato", nel senso di "ti ho eletto" per un particolare servizio (Is 41,9). Abbiamo già in questo modo due significati della radice *q-r-*': dare un nome ed eleggere; ma dalla stessa deriva anche il significato di "recitare, leggere ad alta voce", pertanto le sue configurazioni sono utilizzate per indicare la lettura pubblica della *Torah* (la *miqra*') e, di conseguenza, il suo ascolto, che serve al popolo di Israele a rimanere fedele alla sua identità di "popolo eletto".

Si stabilisce così una polisemia fra la chiamata, l'elezione e la proclamazione sinagogale della *Torah* in un orizzonte che abbraccia la creazione, quindi tutta l'umanità, all'interno della quale Israele è chiamato "fra" le genti ad essere "servo del Signore" come Abramo (Is 41,9), quindi luogo di "benedizione" per tutte le famiglie della terra (Gen 12,3).

### *Il popolo di Israele testimone di JHWH fra le Nazioni*

Proseguendo il confronto fra la *Parashah* e l'*Haftarah*, troviamo in Isaia un invito rassicurante di Dio verso il popolo: "non temere" (Is 41,10), che ha un corrispondente nella Genesi nelle parole di JHWH verso Abramo: "Non temere,

<sup>69</sup> È qui evidente il richiamo a non farsi abbagliare dall'idolatria dei popoli presso cui Israele è in esilio.

<sup>70</sup> Cf. E. KOPCIOWSKI, *I libri dei Profeti e la Torah oggi*, op. cit. p. 27.

<sup>71</sup> "Ascoltatemi in silenzio, isole, e voi, nazioni, badate alla mia sfida!"

Abram, Io sono il tuo scudo” (אַל־תִּירָא אֲבְרָם אֲנִי מִגְן לְךָ) (Gen 15,1), e che nel brano profetico destinato al popolo esiliato ritorna tre volte con precisazioni che vanno in crescendo: “Non temere, perché Io sono con te, non turbarti, perché Io sono la tua guida (il tuo Dio), ti ho adottato e inoltre ti ho aiutato e ti ho sostenuto con la giustizia della mia destra<sup>72</sup>” (Is 41,10); e ancora: “perché Io, JHWH tuo Dio, ti prendo per la destra [...] Io ti aiuto, detto di JHWH, Io sono il tuo redentore<sup>73</sup>, (Io) il Santo di Israele” (Is 41,13-14).

In questi passi di Isaia si può veder esplicitato quanto contenuto nella conferma del patto da parte di Dio ad Abramo<sup>74</sup>: “Convaliderò il mio patto fra Me e te, patto per sempre con i tuoi discendenti dopo di te per le loro generazioni: di essere guida (in quanto Dio) per te e per la tua discendenza dopo di te” (Gen 17,7). Per questa ragione la “destra” di Dio continuerà a salvare e custodire il popolo che si è scelto, per cui Israele esiliato non deve temere i suoi nemici dal momento che “diventeranno come non fossero mai stati” (Is 41,12). In quest’ultima rassicurazione si può vedere un interessante riferimento alla maledizione verso chi sarà spregevole con Abramo espressa al singolare in Genesi 12,3, alla quale si contrappone la “benedizione” per chi invece lo “benedirà” espressa al plurale nello stesso versetto. La sopravvivenza del popolo di Israele fra le Nazioni è pertanto testimonianza dell’agire di JHWH nei suoi confronti che rende possibile il servizio di “benedizione” al quale tale popolo è chiamato.

Nel rapporto *Haftarah-Parashah* che abbiamo preso in considerazione non solo c’è un richiamo tematico, ma un’esplicitazione che conferma e attualizza ciò che JHWH ha rivelato nella *Torah*. Le relazioni fra la *Torah* e i passi profetici considerati mostrano dunque la centralità del patto di Dio con Abramo e dell’elezione del popolo di Israele, cioè della sua discendenza attraverso Isacco, la quale, nonostante la precarietà dell’esilio, rimane il popolo “custodito” da JHWH che lo “ha chiamato” fra le Nazioni. Pertanto la proclamazione sinagogale di queste parole della Scrittura, che il popolo di Israele continua ad ascoltare, non solo attualizza la memoria dell’impegno di Dio nei suoi confronti ma, nello stesso tempo, anche della sua vocazione: è quindi un invito all’azione, che è quella di continuare ad essere un popolo “distinto” dagli altri popoli “eseguendo” ed “ascoltando”<sup>75</sup> gli insegnamenti rivelati, e rendendo così visibile una possibilità offerta a tutti: la “benedizione” in Abramo per le famiglie della terra, come si può vedere dal seguente schema riepilogativo:

---

<sup>72</sup> Nella Bibbia è la mano destra di Dio che salva: Cfr. Es 15,6.

<sup>73</sup> Il termine *go’el*, “redentore”, designa colui che “riscatta”, che “libera”. È uno dei verbi usati nella liturgia di *Pesach* per fare memoria della liberazione dall’Egitto. È detto anche di chi ha l’obbligo di sposare la vedova del fratello, o del parente stretto, morto senza figli secondo le prescrizioni del levirato (Dt 25,5ss.): un “riscatto” di questo tipo è quello di Rut grazie al suo matrimonio con Booz (Rt 4,1ss.).

<sup>74</sup> Dal punto di vista sinagogale il patto viene rinnovato; dal punto di vista storico-critico, invece, Gen 12 è di tradizione Jahvista, mentre Gn 17 è di tradizione sacerdotale: si tratta quindi di due narrazioni che si sono fissate in forma scritta in momenti diversi e sono state unite dal redattore finale.

<sup>75</sup> *Na’asè we-nishma’*, “eseguiremo e ascolteremo”, sono le parole con le quali il popolo di Israele si impegna nell’alleanza con Dio accogliendo la *Torah* ai piedi del monte Sinai (Es 24,7). L’antecedenza del verbo “eseguire” sottolinea che la *Torah* va innanzitutto vissuta in quanto è un insegnamento che viene da JHWH, da Colui che ha liberato dalla schiavitù d’Egitto ma, contemporaneamente, va anche “ascoltata” ricercando in essa tutti i significati possibili utili alla sua comprensione e attualizzazione nelle diverse circostanze storiche. Cf. P. H. PELI, *La Torah oggi*, Marietti, Genova 1989, pp. 78-81; E. S. ARTOM, *La vita di Israele*, op.cit., pp. 43-65.

**Parashah**  
(Gen 12,1-17,27)

Gen 15,5  
Discendenza numerosa  
nonostante la sterilità di Sara e  
la vecchiaia di Abramo  
(è Dio stesso a crearla)

Gen 12,1-3  
15,5  
17,5  
JHWH chiama Abramo, lo fa  
“uscire” dal suo destino e gli dà  
un nuovo nome segno della sua  
vocazione per le Genti

Gen 1,1-10  
Dio (*'elohim*) chiama: **dà un  
nome** alle diverse realtà che ha  
creato **separandole** in  
antinomie

Gen 15,1  
“Io (JHWH) sono il tuo scudo”

Gen 17,7  
In Abramo e nella discendenza  
attraverso Isacco  
(Cf. Gen 12, 2-3)

**SEGNO DELLE STELLE**



**CHIAMATA/ELEZIONE**



↓  
**QR'**  
(significati)



**lettura pubblica della Torah**  
che aiuta il popolo di Israele a  
rimanere fedele al servizio  
derivante dalla sua elezione

**INVITO A NON TEMERE**



**CONFERMA DEL PATTO**



↓  
**PERCHE'  
LE GENTI POSSANO  
“BENEDIRSI”  
IN ABRAMO**

**Haftarah**  
(Is 40,25-41,17)

Is 40,25-26  
richiamo alla potenza creatrice  
di Dio

Is 41,1  
41,8-9  
JHWH chiama le generazioni  
dai tempi remoti e fra queste ha  
chiamato Israele ad essere suo  
servo fra le Nazioni

Is 41,9  
JHWH chiama Israele: lo  
**elegge separandolo** dagli altri  
popoli per un particolare  
servizio

Is 41,10 e 13-14  
“Non temere [...] perchè Io  
(JHWH) sono con te”;  
“Ti prendo per la destra (mano  
che salva)”;  
“Io (JHWH) sono il tuo  
redentore”

Is 41,12  
La destra di JHWH custodisce  
e salva il suo popolo dai nemici  
che “diventeranno come non  
fossero mai stati” (Cf. Gen  
12,3)

## I TARGUMIM ALLA TORAH: ALCUNI ESEMPI

Come precedentemente sottolineato, il *targum* non nasce come versione del testo sacro in altra lingua ma come parafrasi aramaica del medesimo che ha semmai l'obiettivo di renderlo comprensibile: non lo sostituisce, lo media nel contesto liturgico assembleare secondo regole stabilite dai maestri.

La netta distinzione fra *Torah* e *targum* consente al traduttore la libertà necessaria per poter spiegare, interpretare, attualizzare o ampliare ciò che il testo sacro dice per rendere più chiara la parafrasi, e ciò avviene spesso utilizzando i metodi di lettura midrashica tradizionale che, dopo un periodo di tradizione orale, cominciano a fissarsi in forma scritta a partire dal terzo secolo circa dell'era volgare.

Non sorprende quindi che la redazione dei *targumim*, anch'essa successiva ad un periodo orale, abbia fissato una parafrasi che spesso lascia spazio a divagazioni midrashiche che rimandano a fonti rabbiniche tradizionali, e che mostrano quanto il confine fra *targum* e *midrash* sia talvolta molto relativo: si può dire infatti che sia l'uno che l'altro, che di fatto procedono e si sviluppano nell'orizzonte del farsi e del consolidarsi del giudaismo rabbinico, presentano caratteristiche in parte riconducibili ad una matrice comune, che rimanda alla necessità sia di avvicinare il più possibile il testo sacro a tutti che di interrogare il medesimo per sviscerarne tutti i sensi possibili. Siamo perciò all'interno – per non dire “nel cuore” – del farsi della “tradizione del commento”.

Vediamo pertanto un esempio di *targum* alla Genesi, in particolare al capitolo primo e ai primi quattro versetti del secondo, dal quale è possibile dedurre chiari rimandi alla tradizione midrashica. Non utilizzeremo *Onqelos* che, rispetto ad altri, non presenta molti esempi al riguardo ma, partendo dal *Testo Massoretico*, prenderemo in considerazione sia il *Targum Neofiti* che si è fissato molto probabilmente attorno al II sec.e.v. – quindi nel periodo in cui si è fissata anche la *Mishnah* – e il *Targum Pseudo-Jonatan* la cui redazione pervenutaci non può essere anteriore al VII sec.e.v., anche se si ipotizza una sua pre-composizione molto più antica e forse addirittura pre-cristiana<sup>76</sup>.

Nello schema che segue vengono indicate in grassetto le parti più significative relative agli ampliamenti targumici rispetto al testo massoretico.

<i>Testo Massoretico</i>	<i>Targum Neofiti</i>	<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>
1 <sup>1</sup> In principio Dio (Elohim) creò il cielo e la terra. 2 <sup>2</sup> Ora la terra era informe e deserta e le tenebre erano sulla superficie dell'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque.	1 <sup>1</sup> Fin dal principio, <b>la Parola di JHWH, con saggezza</b> , creò e <b>terminò</b> i cieli e la terra. 2 <sup>2</sup> La terra era deserta e <b>caotica, priva di uomini e di bestie, priva di ogni coltura di piante e alberi</b> . L'oscurità si estendeva sulla faccia dell'abisso e uno spirito <b>d'amore</b> innanzi a <b>JHWH</b> soffiava sulla superficie delle acque.	1 <sup>1</sup> All'origine, Elohim creò i cieli e la terra. 2 <sup>2</sup> La terra era deserta e <b>caotica, priva di uomini e vuota di tutti gli animali</b> . L'oscurità s'estendeva sulla faccia dell'abisso e uno spirito <b>d'amore da davanti</b> Elohim soffiava sulla faccia delle acque.

<sup>76</sup> Per ulteriori apprendimenti al riguardo si rimanda a: A. SOMEKH, *L'interpretazione ebraica della Bibbia ni targumim*, in AA. VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, a c. di S.J. SIERRA, *op. cit.*, pp. 59-73; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 80-85

Come si può notare, nel *Targum Neofiti* viene quasi sempre sostituita l'espressione "Dio" (*Elohim*) con "la Parola (*memra*) di JHWH" al fine di evitare qualsiasi forma o parvenza di antropomorfismo, mentre nel *Targum Pseudo-Jonatan* viene mantenuto il nome più generico di Dio, *Elohim*, quello che Egli rivela alle Nazioni. Evidente inoltre la reinterpretazione della terra "informe e deserta" come "priva di uomini e di animali"; infine lo "spirito di Dio" diventa lo "spirito d'amore" dinanzi a JHWH e *Elohim*.

<p><sup>3</sup>Dio disse: «Vi sia la luce!». E vi fu la luce.  <sup>4</sup>Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre <sup>5</sup>e chiamò la luce giorno e le tenebre chiamò notte. E fu sera e fu mattina: giorno uno.</p>	<p><sup>3</sup>La <b>Parola di JHWH</b> disse: «Ci sia della luce!» e ci fu della luce <b>secondo la decisione della sua Parola</b>. <sup>4</sup>E apparve <b>davanti a JHWH</b> che la luce era buona e la <b>Parola di JHWH</b> separò la luce dalle tenebre. <sup>5</sup>La <b>Parola di JHWH</b> chiamò la luce «giorno», e le tenebre, le chiamò «notte». E fu sera e fu mattina: <b>secondo l'ordine dell'opera della creazione</b>, primo giorno.</p>	<p><sup>3</sup>Elohim disse: «Ci sia la luce <b>per illuminare il mondo!</b>», e <b>immediatamente</b> ci fu la luce. <sup>4</sup>Ed Elohim vide che la luce era buona ed Elohim separò la luce dalle tenebre. <sup>5</sup>Elohim chiamò la luce «giorno» e <b>la fece perché gli abitanti del mondo potessero lavorarci</b>; e chiamò le tenebre «notte» e <b>la fece perché le creature potessero prendere riposo</b>. E vi fu una sera e vi fu mattino: un giorno.</p>
--	--	---

Nel *Targum Neofiti* – che rimanda ad una "decisione" della Parola divina secondo "l'ordine dell'opera della creazione" – si sentono gli echi della "sapienza creatrice" di cui si parla nel libro dei Proverbi (cf. Pr 8,22-31), mentre in *Pseudo-Jonatan* c'è la preoccupazione di chiarire il motivo per cui la luce viene separata dalle tenebre in rapporto ai ritmi di lavoro e riposo dell'uomo. La scansione dei giorni viene mantenuta secondo la dinamica biblica: "e fu sera e fu mattina", con la quale si attesta che il giorno inizia al tramonto.

<p><sup>6</sup>Dio disse: «Vi sia il firmamento in mezzo alle acque che tenga separate le acque dalle acque».  <sup>7</sup>Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. <sup>8</sup>Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno.</p>	<p><sup>6</sup>La <b>Parola di JHWH</b> disse: «Ci sia il firmamento in mezzo alle acque e separi le acque inferiori dalle acque superiori!» <sup>7</sup>E <b>JHWH</b> creò il firmamento e separò le acque che erano al di sotto del firmamento dalle acque che erano al di sopra del firmamento. E fu così <b>secondo la sua Parola</b>. <sup>8</sup>La <b>Parola di JHWH</b> chiamò il firmamento «cielo». E fu sera e fu mattino: <b>secondo l'ordine dell'opera della creazione</b>, secondo giorno.</p>	<p><sup>6</sup>Elohim disse: «Che ci sia il firmamento in mezzo ai cieli e che separi le acque superiori dalle acque inferiori!» <sup>7</sup>Ed Elohim fece il firmamento <b>il cui spessore era di tre dita, tra gli estremi dei cieli e le acque dell'oceano</b>, e separò le acque che erano al di sotto del firmamento dalle acque che erano al di sopra nel <b>ricettacolo</b> del firmamento. E fu così. <sup>8</sup>Elohim chiamò il firmamento «cielo». E ci fu una sera e ci fu un mattino: secondo giorno.</p>
---	---	--

L'ampliamento più significativo è nel *Targum Pseudo-Jonatan*, che cerca di dare indicazioni circa le "spessore" del firmamento e gli "estremi" dei cieli.

<p><sup>9</sup>Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia</p>	<p><sup>9</sup>La <b>Parola di JHWH</b> disse: «Che le acque che sono al di sotto dei cieli si riuniscano in un sol luogo e che appaia la terra asciutta!». E</p>	<p><sup>9</sup>Elohim disse: «Che le acque inferiori che restano al di sotto dei cieli si riuniscano in un solo luogo e che <b>la terra si asciughi</b></p>
--	---	---

<p>l'asciutto». E così avvenne. <sup>10</sup>Dio chiamò l'asciutto terra e la raccolta delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. <sup>11</sup>E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto che fanno frutto, in cui è il seme, ciascuno secondo la sua specie, sulla terra». E così avvenne: <sup>12</sup>La terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la specie e alberi che fanno frutto, in cui è il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. <sup>13</sup>E fu sera e fu mattina: terzo giorno.</p>	<p>fu così <b>secondo l'ordine della sua Parola</b>. <sup>10</sup>E la <b>Parola di JHWH</b> chiamò ciò che era asciutto «terra», e il luogo di riunione delle acque, lo chiamò «mare». E <b>apparve davanti a JHWH</b> che era <b>bello</b> e buono. <sup>11</sup>La <b>Parola di JHWH</b> disse: «Che la terra produca germogli d'erba emettendo semi e degli alberi fruttiferi che facciano dei frutti secondo la loro specie, degli alberi che emettono dei polloni sulla terra!». E fu così <b>secondo la sua Parola</b>. <sup>12</sup>La terra produsse germogli d'erba emettendo della semente secondo la loro specie e degli alberi fruttiferi che fanno dei frutti, alberi che emettono polloni secondo la loro specie. E <b>apparve davanti a JHWH</b> che era <b>bello</b> e buono. <sup>13</sup>E fu sera e fu mattina: <b>secondo l'ordine della creazione</b>, terzo giorno.</p>	<p>perché appaia la terra asciutta!» E fu così. <sup>10</sup>Ed Elohim chiamò ciò che era asciugato «terra», e, il luogo di riunione delle acque, lo chiamò «mare». Ed Elohim vide che era buono. <sup>11</sup>Elohim disse: «Che la terra produca germogli d'erba in cui si semina la semente e degli alberi fruttiferi che facciano frutti secondo la loro specie e abbiano la loro propria semente sulla terra!» E fu così. <sup>12</sup>La terra produsse dei germogli d'erba di cui si semina la semente e degli alberi fruttiferi che fanno frutti secondo la loro specie. Ed Elohim vide che era buono. <sup>13</sup>E ci fu una sera e ci fu un mattino: terzo giorno.</p>
---	--	--

Sempre secondo il *Targum Pseudo-Jonatan* il raccogliersi delle acque che sono “sotto il cielo in un solo luogo” viene inteso come “asciugarsi della terra”, inoltre si precisa che la terra produce germogli d'erba “di cui si semina la semente”, lasciando così intendere un riferimento indiretto al lavoro dell'uomo non ancora creato.

<p><sup>14</sup>Dio disse: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte; servano da segni per le feste, per i giorni e per gli anni <sup>15</sup>e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne: <sup>16</sup>Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. <sup>17</sup>Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra <sup>18</sup>e per governare il giorno e la notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. <sup>19</sup>E fu sera e fu mattina: quarto giorno.</p>	<p><sup>14</sup><b>JHWH</b> disse: «Ci siano delle luci nel firmamento dei cieli per separare il giorno dalla notte; che servano da segni per i <b>tempi sacri</b> e <b>permettano di santificare per loro il succedersi delle lune e dei mesi</b>. <sup>15</sup>Brillino nel firmamento dei cieli per illuminare la terra!» E fu così <b>secondo la sua Parola</b>. <sup>16</sup>E la <b>Parola di JHWH</b> creò i due grandi luminari, la grande luce per <b>regnare</b> sul giorno e la piccola luce per <b>regnare</b> sulla notte, e la teoria delle stelle. <sup>17</sup>E la <b>Gloria di JHWH</b> le collocò nel firmamento dei cieli per illuminare la terra, <sup>18</sup>per regnare sul giorno e sulla notte e per separare la luce dalle tenebre. E <b>apparve davanti a JHWH</b> che era <b>bello</b> e buono. <sup>19</sup>E fu sera e fu mattina: <b>secondo l'ordine dell'opera della creazione</b>, quarto giorno.</p>	<p><sup>14</sup>Elohim disse: «Che ci siano delle luci nel firmamento dei cieli per separare il giorno dalla notte; che servano da segni per i <b>tempi</b> delle feste, <b>per fare grazie a loro il calcolo</b> dei giorni, e <b>santificare l'inizio dei mesi</b> e l'inizio degli anni, <b>l'intercalare dei mesi e l'intercalare degli anni, i solstizi, la nuova luna e i cicli solari</b>. <sup>15</sup>Che servano da luci nel firmamento dei cieli per illuminare la terra!» E fu così. <sup>16</sup>E Elohim fece i due grandi luminari, - <b>e furono eguali nella loro gloria durante venti e un anno meno seicento settantadue parti di un'ora. Dopo questo la luna proferì delle calunnie contro il sole e fu diminuita</b>. E stabilì il sole che era il grande luminare per <b>regnare</b> sul giorno e la luna che era il piccolo luminare per <b>regnare</b> sulla notte, - come le stelle. <sup>17</sup>E Elohim le dispose</p>
--	--	--

		<b>sulle loro orbite</b> nel firmamento dei cieli per illuminare la terra, <sup>18</sup> per <b>servire</b> durante il giorno e durante la notte e per separare la luminaria del giorno dalle tenebre della notte. E Elohim vide che era buono. <sup>19</sup> E ci fu una sera e un mattino: quarto giorno.
--	--	---

Nel *Targum Neofiti* si fa una chiara allusione alle “luci nel firmamento” come “segni per i tempi sacri” in riferimento alla scansione lunare dei mesi (da una luna nuova all’altra), menzionando inoltre la “teorie delle stelle”. *Pseudo-Jonathan* è ancora più preciso: i tempi sacri sono i “tempi delle feste”, indicati dalle “luci nel firmamento” in maniera da poter santificare l’inizio dei mesi e degli anni, il loro intercalare, i solstizi, la nuova luna e i cicli solari. C’è un parallelo interessante nel *Midrash Rabbah*:

*E disse Dio: Vi siano luminari* (Gen 1,14). R. Johanan esordì: *Fece la luna per designare i tempi* (Sal 104,19). Disse R. Johanan: Solo il sole fu creato per illuminare. Se è così perché fu creata la luna? Per poter calcolare attraverso le lunazioni i capi di mese e gli anni<sup>77</sup>.

Lo stesso *Targum* fa anche riferimento a delle tensioni fra la luna e il sole che starebbero all’origine della loro diversa grandezza. Si ritrova qualcosa di simile nel materiale haggadico raccolto da Ginzberg:

Dapprincipio il sole e la luna godevano di pari poteri e prerogative; poi la luna parlò a Dio e gli disse: “O Signore, perché hai creato il mondo con la lettera *Bet*?”, e Dio rispose: “Per far sapere a tutte le Mie creature che vi sono due mondi”<sup>78</sup>. E la luna: “O Signore, quale è il più grande, questo mondo oppure il mondo a venire?”. Dio rispose: “Il più grande è il mondo a venire”. Allora disse la luna: “O Signore, Tu hai creato due mondi, uno più grande e uno più piccolo; Tu hai creato il cielo e la terra, il cielo più grande della terra; Tu hai creato il fuoco e l’acqua, l’acqua più forte del fuoco giacché può spegnerlo; ed ora Tu hai creato il sole e la luna, ed è giusto che uno di essi sia più grande dell’altro”. Allora Dio così parlò alla luna: “Lo so, tu vorresti che Io ti facessi più grande del sole, ma Io ti punirò lasciandoti solo un sessantesimo della tua luce”. Supplicò la luna: “Per una sola cosa che ho detto, dovrò essere punita così severamente?”, e Dio si impietosì: “Ti renderò la tua luce nel mondo a venire, così ch’essa possa essere di nuovo pari a quella del sole”. Ma la luna non era ancora soddisfatta: “O Signore”, chiese “e la luce del sole, quanto sarà grande in quel giorno?”. Allora la collera di Dio avvampò di nuovo: “Come, tu trami ancora contro il sole? Quant’è vero che vivi, nel mondo a venire esso avrà sette volte la luce che ha ora”<sup>79</sup>.

<sup>20</sup> Dio disse: «Le acque brulichino di un brulichio di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, sullo sfondo del	<sup>20</sup> <b>La Parola di JHWH</b> disse: «Che le acque pullulino di un pullulare di esseri viventi e uccelli che volino al di sopra della terra, sull’aria del firmamento dei	<sup>20</sup> Elohim disse: «Che <b>le paludi</b> d’acqua abbondino di una abbondanza d’esseri viventi; e che ci siano degli uccelli che volano, <b>i cui nidi siano sulla</b>
---	--	--

<sup>77</sup> *Bereshit Rabbah* VI,1.

<sup>78</sup> La lettera *Bet* ha valore numerico pari a due.

<sup>79</sup> L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*. I. *Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano 1995, pp. 41-42.

<p>firmamento del cielo». <sup>21</sup>Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. <sup>22</sup>Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». <sup>23</sup>E fu sera e fu mattina: quinto giorno.</p>	<p>cieli!». <sup>21</sup><b>JHWH</b> creò dunque i <b>due</b> grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che scivolano e che le acque fanno pullulare secondo la loro specie e tutti gli uccelli che volano secondo la loro specie. E <b>apparve davanti a JHWH</b> che era <b>bello</b> e buono. <sup>22</sup>La <b>Parola di JHWH</b> li benedisse, dicendo: «Crescete e moltiplicatevi; riempite le acque nel mare e che gli uccelli si moltiplichino sulla terra!». <sup>23</sup>E fu sera e fu mattino: <b>secondo l'ordine della creazione</b>, quinto giorno.</p>	<p><b>terra</b>, e la strada del loro volo sull'aria del firmamento dei cieli!». <sup>21</sup>Elohim creò dunque i grandi mostri marini, <b>il Leviathan e la sua partner che sono destinati al giorno della consolazione</b>, e tutti gli esseri viventi che guizzano e che le acque <b>limpide</b> fanno pullulare secondo la loro specie, <b>specie pure e specie impure</b>, e tutti gli uccelli che volano con le ali secondo la loro specie, <b>specie pure e specie impure</b>. E Elohim vide che era buono. <sup>22</sup>[manca]. <sup>23</sup>E ci fu una sera e ci fu un mattino: quinto giorno.</p>
--	---	--

Sono evidenti i tentativi del *targum* di spiegare in che modo le acque e i cieli possano brulicare di esseri viventi, precisando inoltre qualcosa sulle loro caratteristiche. *Neofiti* parla genericamente di “due grandi mostri marini” che vengono meglio precisati in *Pseudo-Jonathan*: si tratterebbe di Leviatan e della sua partner “destinati al giorno della consolazione”. Possiamo ritrovare indicazioni analoghe nel *Midrash Rabbah* – dove però si dice che i due mostri sono Leviatan e Behemot, che non si accoppiano con i loro rispettivi partner per evitare “parti pericolosi” per il resto degli esseri viventi a causa della loro mole<sup>80</sup> – ma soprattutto nel materiale haggadico raccolto da Ginzberg:

Il sovrano di tutti gli animali marini è Leviatan, che insieme a tutti gli altri pesci fu prodotto il quinto giorno. In origine era stato creato maschio e femmina come tutti gli altri animali, ma quando fu palese che una coppia di tali colossi avrebbe potuto annientare tutta la terra unendo le proprie forze, Dio uccise la femmina<sup>81</sup>. Leviatan è così smisurato che per dissetarsi gli occorre tutta l'acqua che dal Giordano scorre al mare. Si ciba dei pesci che entrano spontaneamente nelle sue fauci, e quand'è affamato un alito caldissimo soffia dalle sue narici e fa bollire le acque del Gran Mare. Persino Behemot<sup>82</sup>, l'altro terrifico colosso, non si sente sicuro finché non sa che Leviatan ha soddisfatto la propria sete. La sola cosa che può tenerlo a freno è lo spinarello, un pesciolino creato a questo scopo, del quale Leviatan ha grande terrore. Leviatan non è soltanto grande e forte, ma anche mirabilmente conformato. Le sue pinne sprigionano una luce sfolgorante che oscura persino il sole, e anche i suoi occhi effondono un tale fulgore che spesso il mare ne è illuminato d'improvviso. Nulla da stupirsi che questo prodigioso animale sia il trastullo di Dio, con cui Egli si svaga. Solo una cosa rende Leviatan repellente: il suo fetido odore, così intenso che renderebbe inabitabile il paradiso stesso, se vi penetrasse.

Il vero scopo per cui Leviatan è stato creato è quello d'essere ammannito come prelibatezza ai giusti nel mondo a venire. La femmina è stata messa in salamoia appena uccisa, perché si conservi fino al momento in cui vi sarà bisogno della sua carne. Il maschio è destinato a offrire un dilettevole spettacolo a tutti coloro che lo vedranno prima che venga consumato. Quando giungerà la sua ultima ora, Dio

<sup>80</sup> Cf. *Bereshit Rabbah* VII,4.

<sup>81</sup> La coppia di Leviatan può essere posta a confronto con il mito babilonese di Tiamat e del suo unico compagno Kingu, in cui si narra che quest'ultimo venne vinto e reso inoffensivo da Marduk, mentre Tiamat fu uccisa.

<sup>82</sup> A cui invece Dio avrebbe legato i testicoli per evitare accoppiamenti fecondi con la compagna. Cf. *Bereshit Rabbah* VII,4.

inviterà gli angeli a cimentarsi con il colosso, ma non appena Leviatan alzerà lo sguardo su di loro essi fuggiranno sgomenti e tremebondi dal campo di battaglia. Torneranno alla carica armati di spade, ma invano, perché le sue squame hanno la proprietà di respingere il ferro come fosse paglia. Essi non riusciranno a ucciderlo nemmeno lanciando dardi e proiettili di pietra, poiché questi rimbalzeranno senza lasciare la minima scalfittura sul suo corpo. Gli angeli abbandoneranno sconfortati il combattimento, e allora Dio comanderà a Leviatan e Behemot di duellare. Entrambi cadranno morti, Behemot massacrato da un colpo di pinne di Leviatan e Leviatan ucciso da una sferzata della coda di Behemot. Con la pelle di Leviatan Dio costruirà dei padiglioni per ospitare le schiere dei giusti quando essi gusteranno le pietanze preparate con le sue carni. Ognuno ne riceverà una porzione adeguata ai propri meriti e nessuno si consumerà nell'invidia per l'altro, né gli serberà rancore se avrà avuto una parte migliore. Ciò che resterà della pelle di Leviatan sarà steso sopra Gerusalemme a mo' di baldacchino e la luce che ne emanerà illuminerà il mondo intero, mentre quello che avanzerà della sua carne dopo che i giusti avranno appagato il proprio appetito sarà spartito tra il resto dell'umanità perché ne faccia commercio<sup>83</sup>.

Il *Targum Pseudo-Jonathan* fa inoltre riferimento a specie di animali “pure e impure” rimandando alla classificazione levitica sulla quale si basano le regole alimentari ebraiche (Lv 11,1ss.).

<p><sup>24</sup>Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne: <sup>25</sup>Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. <sup>26</sup>E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».</p>	<p><sup>24</sup>La <b>Parola di JHWH</b> disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: gli animali domestici, i rettili e le bestie selvatiche secondo la loro specie!» E fu così <b>secondo la sua Parola</b>. <sup>25</sup>E la <b>Parola di JHWH</b> creò le bestie selvatiche secondo la loro specie e tutti i rettili della terra secondo la loro specie. E apparve <b>davanti a JHWH</b> che era <b>bello</b> e buono. <sup>26</sup><b>JHWH</b> disse: «Creiamo <b>il figlio dell'uomo</b> a nostra somiglianza, come simile a noi, e che domini sui pesci del mare, gli uccelli del cielo e gli animali domestici, <b>su tutta la terra</b> e su tutti i rettili che strisciano sulla terra!»</p>	<p><sup>24</sup>Elohim disse: «Che l'<b>argilla</b> della terra produca creature viventi secondo la loro specie, <b>specie pure e specie impure</b>: animali domestici, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie!» E fu così. <sup>25</sup>E Elohim fece le bestie selvatiche secondo la loro specie, <b>specie pure e specie impure</b>, gli animali domestici secondo la loro specie e tutti i rettili della terra secondo la loro specie, <b>specie pure e specie impure</b>. E Elohim vide che era buono. <sup>26</sup>Elohim disse <b>agli angeli che servono in sua presenza che erano stati creati il secondo giorno della creazione del mondo</b>: «Facciamo <b>Adam</b> a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza! Che domini sui pesci del mare, gli uccelli che sono nell'aria del cielo e gli animali domestici, <b>su tutta la terra</b> e su tutti i rettili che strisciano sulla terra!»</p>
---	--	--

Nel *Targum Pseudo-Jonathan* si delinea un singolare ampliamento del testo massoretico in riferimento a ciò che la terra deve produrre, si specifica infatti: “Che l'argilla della terra produca creature viventi”, rimandando così ad una idea di creazione molto simile a quella dell'uomo descritta in Gen 2,7, dove il

<sup>83</sup> L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio, op. cit.*, pp. 44-45.

medesimo viene “plasmato” dalla polvere della terra. C’è però da notare che, mentre in Gen 2,7 la terra è definita *‘afar min-ha’adamah*, cioè polvere proveniente da *‘adamah*, quindi da un elemento che contiene la radice di *dam*, il “sangue” segno di vita, in Gen 1,24 la terra è designata invece con il termine *‘eretz* che non presenta questa caratteristica. Riguardo invece la creazione dell’uomo, il *Targum Neofiti* parafrasa l’intenzione di Dio di creare il medesimo definendolo “figlio dell’uomo”, che significa “uomo”, non Dio, anche se ad immagine Sua e destinato a “dominare” sul creato, mentre *Pseudo-Jonathan* coinvolge in tale azione divina anche gli angeli suoi “servitori”. È possibile pertanto cogliere un eventuale collegamento con il seguente passo del *Midrash Rabbah*:

Disse R. Shimon: Quando il Santo, Egli sia benedetto, si accinse a creare l’uomo, gli angeli del servizio divino si divisero in gruppi ed in schiere. Alcuni dicevano: Si crei; altri dicevano: Non si crei. Come sta scritto: *La misericordia e la verità si incontrarono, e la carità e la pace si baciaron*o (Sal 85,11). La misericordia diceva: Si crei, perché sarà misericordioso; la verità diceva: Non si crei, perché sarà tutto falsità; la carità diceva: Si crei, perché è destinato a fare opere di bene; la pace diceva: Non si crei, perché sarà tutto liti. Allora che fece il Santo, Egli sia benedetto? Prese la verità e la gettò a terra. Dissero gli angeli del servizio divino al Santo, Egli sia benedetto: Ma tu disprezzi il tuo Sigillo<sup>84</sup>. Si rialzi la verità dalla terra come è detto: *Germogli la verità dalla terra* (Sal 85,12). I nostri maestri dissero in nome di R. Haninah, R. Hidi, R. Pinehas e R. Hilqjah in nome di R. Shimon: *E vide Dio quanto aveva fatto, ed era assai buono* (Gen 1,31): ed ecco buono è l’uomo<sup>85</sup>. R. Hunah l’anziano di Sefforide disse: Mentre gli angeli erano occupati a discutere fra loro, il Santo, Egli sia benedetto, lo creò, e disse loro: Che cosa discutete? L’uomo è già creato<sup>86</sup>.

Coinvolgendo gli angeli, sia il *targum* che il *midrash* spiegano tra l’altro il plurale “facciamo l’uomo” escludendo qualsiasi partner di Dio che non sia già stato creato da lui. Secondo la tradizione, gli angeli sarebbero stati creati il secondo giorno, nell’ambito quindi della separazione fra le acque superiori e quelle inferiori, alla fine della quale la narrazione biblica non riporta la precisazione “Dio vide che era cosa buona”<sup>87</sup>.

<p><sup>27</sup>Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò.</p>	<p><sup>27</sup>E <b>la Parola di JHWH</b> creò il <b>figlio dell’uomo</b> a sua somiglianza; a immagine <b>davanti JHWH</b> lo creò, maschio e femmina, li creò.</p>	<p><sup>27</sup>E Elohim creò <b>Adam</b> a sua somiglianza, a immagine di Elohim lo creò, <b>con duecentoquarantotto membri, con trecentosessantacinque nervi, lo ricoprì di pelle e lo riempì di carne e di sangue</b>, maschio e femmina <b>in loro apparenza</b>, li creò.</p>
---	---	--

<sup>84</sup> Il Sigillo di Dio è la verità.

<sup>85</sup> I termini *me’od*, “assai, molto”, e *‘adam*, uomo, sono composti dalle stesse lettere: *alef, dalet, mem*.

<sup>86</sup> *Bereshit Rabbah* VIII,5.

<sup>87</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., p. 82. In riferimento a tale mancanza la mistica ebraica riconduce il mistero del male.

L'ampliamento del *Targum Pseudo-Jonathan* stabilisce una significativa relazione fra le parti che compongono il corpo umano (248 membri e 365 nervi) e l'insieme delle *mitzwot*, i “precetti”, stabiliti dalla tradizione sulla base della *Torah* sia scritta che orale. Come già precedentemente sottolineato, sommando i “membri” ai “nervi” si ottiene un totale pari a 613.

<p><sup>28</sup>Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra»</p>	<p><sup>28</sup>La <b>Gloria di JHWH</b> li benedisse e <b>la Parola di JHWH</b> disse loro: «Crescete e moltiplicatevi; riempite la terra e sottomettetela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che strisciano sulla terra!»</p>	<p><sup>28</sup>Elohim li benedì ed Elohim disse loro: «Crescete e moltiplicatevi; riempite la terra <b>di figli e figlie; divenite potenti nel possesso</b> e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali rettili che strisciano sulla terra!»</p>
---	---	--

Secondo il *Targum Neofiti* è la “Gloria di JHWH” a benedire la prima coppia umana che deve “crescere e moltiplicarsi” secondo una dinamica che in *Pseudo-Jonathan* diventa riempire la terra di “figli e figlie” divenendo “potenti nel possesso”. Sarà il capitolo secondo della Genesi a precisare che dominio e possesso del creato devono essere vissuti nell’orizzonte della sua “custodia” (cf. Gen 2,15).

Come si può notare, entrambi i *targumim* sottolineano la fecondità umana soprattutto in relazione alla generazione di altri esseri umani. A tale proposito vale però la pena ricordare che nelle fonti rabbiniche è possibile cogliere una dimensione di fecondità che precede la generazione dei figli costituendone la radice trascendente. La tradizione rilegge infatti la creazione della donna “di fronte” all’uomo (Gen 2,18), quindi in relazione con lui, precisando che:

Quando marito e moglie sono degni (cioè si amano di un amore autentico), la *Shekinah* (la presenza divina) è con loro; quando non sono degni (cioè non si amano di un amore autentico) il fuoco li consuma<sup>88</sup>.

La spiegazione si basa sul fatto che in ebraico le lettere consonanti delle parole equivalenti a *'jish* (uomo/marito) e *'ishah* (donna/moglie) possono formare l’anagramma delle parole che significano la forma abbreviata del Nome proprio di Dio *Jah* e il fuoco *'esh*. In un orizzonte religioso e culturale che comprende il matrimonio come via di santità e massima realizzazione umana – viene infatti chiamato *Qiddushin*, cioè consacrazione<sup>89</sup> –, la fecondità della relazione uomo-donna viene spiegata innanzitutto in rapporto alla possibilità di essere lo spazio in cui la presenza divina si manifesta nella storia, condizione fondamentale per distinguere la fecondità umana rispetto a quella di tutti gli altri esseri creati. A partire da tale presupposto, il “moltiplicarsi” generando “figli e figlie” non è solo garanzia per la continuazione della specie, ma diventa una scelta consapevole nel segno di un amore sponsale che partecipa della stessa fecondità di Dio, che per sua natura è “aperta” alla generazione.

<p><sup>29</sup>Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce</p>	<p><sup>29</sup>La <b>Gloria di JHWH</b> disse: «Ecco che vi ho dato tutte le erbe</p>	<p><sup>29</sup>Elohim disse: «Ecco che io vi ho dato tutta l’erba di cui si</p>
--	--	--

<sup>88</sup> *Talmud Babilonese, Sotah*17a. Mie le precisazioni fra parentesi.

<sup>89</sup> Cf.: *Talmud Babilonese, Qiddushin* 2b.

<p>seme e che è sulla superficie di tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. <sup>30</sup>A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, Io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. <sup>31</sup>Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.</p>	<p>emettenti della semente che si trovano sulla faccia di tutta la terra e tutti gli alberi sui quali ci sono frutti, alberi emettenti della semente: Io ve li ho dati in nutrimento. <sup>30</sup>A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutto ciò che striscia sulla terra che ha in sé <b>anima</b> vivente, Io ho dato tutte le erbe verdi in nutrimento». E fu così <b>secondo la sua Parola</b>. <sup>31</sup><b>E davanti JHWH</b> apparve tutto ciò che aveva fatto e così era estremamente <b>bello</b> e buono. E fu sera e fu mattino: <b>secondo l'ordine dell'opera della creazione</b>, sesto giorno.</p>	<p>semina la semente che si trova sulla faccia di tutta la terra e <b>tutti gli alberi senza frutti per il bisogno della costruzione e del riscaldamento</b>. E gli alberi sui quali ci sono frutti, di cui si semina il seme, vi servono di nutrimento. <sup>30</sup>A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutto ciò che striscia sulla terra che ha in sé <b>anima</b> vivente, ho dato tutte le erbe verdi». E fu così. <sup>31</sup>E Elohim vide tutto ciò che aveva fatto ed ecco che era estremamente buono. E ci fu una sera a ci fu un mattino: sesto giorno.</p>
---	--	--

Il *Targum Neofiti* continua a sottolineare che è la “Gloria di JHWH” ad affidare agli uomini il creato, mentre *Pseudo-Jonathan* precisa che tutto ciò è finalizzato a precisi bisogni: alberi senza frutti per la costruzione e riscaldamento, e alberi con frutti per il nutrimento. Sembrerebbe emergere pertanto la precedenza di un riparo sicuro e confortevole rispetto alle necessità di sostentamento alimentare. In *Neofiti* inoltre si continuano a scandire i giorni della creazione precisando che tutto avviene secondo “l’ordine dell’opera”, quindi secondo quel “progetto sapienziale” intuibile nella parafrasi di Gen 1,3-5 già menzionato (cfr. Pr 8,22-31).

<p><sup>2</sup>Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. <sup>2</sup>E Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. <sup>3</sup>Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro/attività che Dio aveva creato per fare (oppure: che Dio creando aveva fatto). <sup>4a</sup>Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.</p>	<p><sup>2</sup>Così furono completate <b>le creature</b> del cielo e della terra e tutte le loro schiere. <sup>2</sup><b>E la Parola di JHWH</b> completò, il settimo giorno, l’opera che aveva creato e fu, il settimo giorno, <b>Sabato e riposo in sua presenza</b> di tutta l’opera che aveva creato. <sup>3</sup><b>La Gloria di JHWH</b> benedì il settimo giorno e lo dichiarò santo, perché, questo giorno, <b>era Sabato in sua presenza e riposo di tutta l’opera che la Gloria di JHWH</b> aveva creato per sua azione. <sup>4</sup>Tale fu <b>la genesi</b> delle origini dei cieli e della terra quando furono creati.</p>	<p><sup>2</sup>Così furono completate <b>le creature</b> dei cieli e della terra e tutte le loro schiere. <sup>2</sup>E Elohim completò, il settimo giorno, l’opera che aveva fatto e <b>le dieci cose che aveva creato al crepuscolo</b>. E si riposò, il settimo giorno, di ogni opera che aveva fatto. <sup>3</sup>Elohim benedì il settimo giorno <b>più di tutti i giorni della settimana</b> e lo chiamò santo, perché in questo giorno <b>si riposò</b> di ogni opera che Elohim aveva creato e doveva fare. <sup>4</sup>Tali furono le origini dei cieli e della terra quando furono creati.</p>
---	---	--

I primi quattro versetti del secondo capitolo della Genesi ci narrano in che modo l’opera della creazione divina è stata completata, ed è in tale contesto che, per la prima volta, troviamo la radice *q-d-sh*, “consacrare/santificare”<sup>90</sup>, messa in relazione alla radice *b-r-k*, “benedire”: Dio “benedice e consacra” il settimo

<sup>90</sup> In ebraico, l’unica radice *q-d-sh* comprende entrambi i significati.

giorno nel segno dello *Shabbat*, dalla radice *sh-b-t* che comprende sia il significato di “interruzione” che di “riposo”<sup>91</sup>.

Entrambi i *targumim* sottolineano l’aspetto di completezza unitamente alla sacralità di un “riposo” in “presenza” di Dio o comunque in relazione a Lui. *Pseudo-Jonathan* sottolinea anche che, accanto al già fatto, rimane a Dio ancora qualcosa da “fare”, mostrando quindi di preferire la traduzione dell’espressione: אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת secondo l’interpretazione: “che Dio aveva creato per fare” piuttosto che: “che Dio creando aveva fatto”, scelta a favore di una maggior aderenza al senso letterale del testo massoretico e nella prospettiva tradizionale di una creazione “aperta” a possibili successive trasformazioni, che sono possibili proprio perché Dio ha fornito la “materia prima” e ha dato l’intelligenza all’uomo. In tale orizzonte rinunciare a “fare” significa rinunciare alla propria creatività per riconoscere che tutto viene da Dio, gli appartiene, mentre l’uomo può semmai “amministrare” ciò che il Signore gli affida.

Sempre in *Pseudo-Jonathan* si trovano inoltre menzionate “dieci cose” che Dio avrebbe creato “al crepuscolo”. Tale ampliamento rispetto al testo massoretico ha un preciso parallelo nel trattato *Avot* della *Mishnah* dove si dice che:

Dieci cose furono create al crepuscolo del primo Sabato e cioè: 1. l’apertura della terra<sup>92</sup>, 2. la bocca del pozzo<sup>93</sup>, 3. La bocca dell’asina [di Bilam], 4. l’arco [nel cielo dopo il diluvio], 5. la manna, 6. la verga [di Mosè], 7. lo *Shamir*, 8. le lettere [incise sulle tavole della *Torah*], 9. la scrittura e 10. le Tavole [della *Torah*]<sup>94</sup>. Alcuni [sostengono]: anche gli spiriti maligni e la tomba di Mosè nostro maestro, l’ariete di Avraham nostro patriarca e c’è chi aggiunge anche la tenaglia fatta con tenaglia<sup>95</sup>.

Innanzitutto, cosa dobbiamo intendere per crepuscolo del primo Sabato? Se il giorno biblico inizia con la sera, possiamo ipotizzare la fine del sesto giorno, quindi il crepuscolo che precede l’inizio del Sabato; ma è possibile ipotizzare anche il crepuscolo del Sabato stesso, cioè la fine del settimo giorno in cui Dio avrebbe in questo caso sia lavorato che riposato. Inutile ricordare che, al riguardo, la discussione è aperta....

Per quanto concerne invece la menzione dello *Shamir*, ecco come viene descritto in alcune narrazioni tradizionali:

Lo *Shamir* era un piccolo verme, creato da Dio fin dai primi giorni della creazione ed era capace di tagliare e forare anche le più dure sostanze...

Di esso si servi il Re Salomone per costruire il Santuario, come è detto: *E il Santuario fu costruito di pietre intere come arrivavano dalla cava* (1Re 6,7). Secondo R. Jehuda il testo va inteso così come è scritto; invece R. Nechemia osservò: “Non è detto più avanti: *Tutte queste costruzioni erano di pietre scelte, tagliate a misura, segate con la*

---

<sup>91</sup> Per un approfondimento puntuale di questi aspetti si rimanda a: I. GRUNFELD, *Lo Shabbàth*, Giuntina, Firenze 2000; A.J. HESCHEL, *Il Sabato*, Garzanti, Milano 1999.

<sup>92</sup> Che ingoiò Kòrach e i suoi compagni (cfr. Nm 16,1ss.).

<sup>93</sup> Potrebbe riferirsi al pozzo d’acqua che, secondo alcuni *midrashim*, avrebbe accompagnato il cammino dei figli di Israele nel deserto dopo l’uscita dall’Egitto. Cfr. *Tosefta, Sukkah* III.

<sup>94</sup> Tradizionalmente si intendono le prime che verranno poi spezzate da Mosè e riscritte da lui per comando divino.

<sup>95</sup> Ogni tenaglia deve essere fatta usando un’altra tenaglia che tiene il ferro incandescente mentre il martello la modella; perciò la prima deve essere stata fatta direttamente da Dio. È un modo per alludere alla possibilità che Dio abbia posto nella natura il germe di tutte le scoperte e di tutte le invenzioni che gli uomini faranno in tutti i tempi, di cui il fuoco è la prima. *Mishna, Avot* V,6; mie le precisazioni fra parentesi quadre.

*sega?* (1Re 7,9) e allora cosa vuol dire il testo: *Nel Tempio non si udì rumore di strumenti di ferro* (1Re 6,7)?”.

L'apparente contraddizione va spiegata così: la preparazione e il taglio delle pietre avveniva all'esterno del recinto sacro e, solo dopo, le pietre erano introdotte nell'Arca del Santuario. R. Nechemia allora domanda: e lo *Shamir*, allora a che cosa serviva? Per il taglio delle pietre dell'*Efod* [del Sommo Sacerdote], come si insegna: su questa pietra non si poteva scrivere con inchiostro né si poteva tagliare con il ferro, non si disegnava su di esse con inchiostro, si accostava ad esse lo *Shamir* dall'esterno ed esse si tagliavano da sé...

E chi portò lo *Shamir* a Salomone? Lo portò l'Aquila dal Giardino Terrestre, come è detto: *Ed egli parlò agli animali e ai volatili* (1Re 5,3) e chiese loro: “Dov'è custodito lo *Shamir*?”. Allora l'Aquila andò e glielo portò<sup>96</sup>.

Altra spiegazione:

Lo *Shamir* fu creato al crepuscolo del sesto giorno, assieme ad altre creature soprannaturali. È grande più o meno come un grano d'orzo e possiede la mirabile proprietà di tagliare il più duro dei diamanti. Per questa ragione venne usato per le gemme poste sul pettorale del giudizio del Sommo Sacerdote. I nomi delle dodici tribù vennero da prima tracciati con l'inchiostro sulle pietre destinate a essere incastonate sul pettorale, poi lo *Shamir* fu passato sui tratti che vennero così incisi. Il fatto più straordinario fu che l'attrito non scalfì per nulla le gemme. Lo *Shamir* venne inoltre usato per tagliare le pietre con cui fu costruito il Tempio, perché la *Torah* proibiva d'usare per quest'opera strumenti di ferro. Lo *Shamir* non può essere conservato in un recipiente di ferro o di qualunque altro metallo, poiché lo farebbe scoppiare. Esso va avvolto in un panno di lana e deposto in un cesto di piombo pieno di crusca d'orzo. Lo *Shamir* rimase in Paradiso sinché Salomone non ne ebbe bisogno e mandò l'Aquila a prenderlo. Con la distruzione del Tempio lo *Shamir* scomparve<sup>97</sup>.

Esistono inoltre nella letteratura rabbinica e fra le narrazioni tradizionali altri elenchi di cose che avrebbero preceduto la creazione del mondo, o la cui creazione sarebbe stata preventivata, o che comunque sarebbero state create per prime:

Sei realtà precedettero la creazione dell'universo, alcune di esse furono create, di altre preventivata la creazione: la *Torah* ed il Trono della Gloria furono creati. [...]. Dei Patriarchi, d'Israele, del Santuario e del nome del Messia fu preventivata la creazione<sup>98</sup>.

E ancora:

In principio, duemila anni prima del cielo e della terra, sette cose furono create: la *Torah* scritta con fuoco nero su fuoco bianco, che giace in grembo al Signore; il Trono della Gloria, eretto su quel cielo che avrebbe poi sovrastato il capo delle *chajjot* [esseri viventi]; il Paradiso alla destra del Signore, l'Inferno alla sua sinistra; il Santuario Celeste proprio innanzi a Dio, sul suo altare una gemma preziosa che reca inciso il nome del Messia, e una voce che grida: “Tornate o figli dell'uomo” (Sal 90,3)<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> *Talmud Palestinese, Sotah* 48; mie le precisazioni fra parentesi quadre.

<sup>97</sup> L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio, op. cit.*, p. 50.

<sup>98</sup> *Bereshit Rabbah* I,4.

<sup>99</sup> L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio, op. cit.*, p. 23.

La citazione presa dal Salmo 90 è una chiara allusione alla *teshuvah*, il “pentimento” che permette il ritorno a Dio.

## IL TARGUM AL CANTICO DEI CANTICI

A differenza dei *targumim* precedentemente considerati, quello al Cantico dei Cantici è un chiaro esempio di parafrasi che già si presenta come una sorta di *midrash* al testo. Deriva dalla confluenza di fonti e materiali molto antichi che si sono mescolati con altri più recenti probabilmente in parte tratti da composizioni letterarie palestinesi e babilonesi. La redazione finale viene in genere collocata fra il V e l'VIII secolo e.v., tuttavia le discussioni al riguardo sono aperte.

Il *targum* al Cantico dei Cantici parafrasa un testo che la tradizione ebraica ha conservato e trasmesso mantenendolo nella sua forma “laica”, senza cioè inserire espliciti riferimenti allegorici e, fin dai tempi più antichi, ne ha solennemente e insistentemente proclamato la “santità” e la sua appartenenza a pieno diritto nel canone delle Scritture ispirate:

Disse Rabbi Aqiba: (morto nel 135 d. C.) “In Israele nessuno ha mai negato, riguardo al Cantico dei Cantici, che esso rende impure le mani (cioè che esso sia Scrittura sacra): poiché il mondo intero non vale il giorno in cui fu dato a Israele il Cantico dei Cantici. Tutte le Scritture, infatti sono sante: ma il Cantico dei Cantici è Santo dei Santi (*qodesh qodashim*)”<sup>100</sup>.

Questo grande maestro di Israele paragona quindi il Cantico alla parte più riservata e sacra del Santuario di Gerusalemme: il “Santo dei Santi”, luogo nel quale poteva accedere solo il Sommo Sacerdote.

Relativamente a tale paragone c'è un significativo parallelismo in Origene (185-284)<sup>101</sup>, in quello che può essere considerato l'*incipit* dell'*Omelia* dedicata all'inizio del Cantico dei Cantici (Ct 1,1):

Beato colui che penetra nel Santo, ma ben più beato chi penetra nel Santo dei santi. Beato chi comprende e canta i cantici delle Sacre Scritture: nessuno, infatti, canta se non è in festa. Ma ben più beato chi canta e comprende il Cantico dei Cantici!<sup>102</sup>

Sulla stessa linea di Rabbi Aqiba troviamo altri autorevoli commenti rabbinici:

Un re diede a un mugnaio un moggio (= 450 litri) di frumento, e gli disse: “Ricavane dieci staia (= 150 litri) di farina scelta”. Poi tornò e gli disse: “Dalle dieci staia ricavane sei”. E poi: “Dalle sei, ricavane quattro”. Così il Santo - benedetto Egli sia - dalla *Torah* scelse i Profeti, dai Profeti gli Agiografi (Scritti sapienziali), e ultimo dopo tutti fu scelto il Cantico dei Cantici<sup>103</sup>.

Il Cantico dei Cantici sarebbe dunque “il distillato”, “l'essenza” della Scrittura, quindi la “parte migliore” della medesima.

E ancora:

---

<sup>100</sup> *Mishnah, Jadajim* III, 5; Cf.: *Toseftah, Sanhedrin* 12,10. Mie le precisazioni fra parentesi.

<sup>101</sup> Origene conosce la Tradizione ebraica attraverso relazioni personali con illustri rabbini della sua epoca. Cf. H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma 1986, pp. 32-34.

<sup>102</sup> PG 13,37. Traduzione italiana citata in: G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, EDB, Bologna 1992, p. 744.

<sup>103</sup> *Cantico Zuta* 1,1. Mie le precisazioni fra parentesi.

Il Cantico dei Cantici lo dissero gli angeli del servizio: è il cantico dei principi (in ebraico *sarim*, per assonanza con *shirim*, cantici) il cantico che dissero i principi dell'Eccelso<sup>104</sup>.

Il Cantico dei Cantici viene così descritto come l'inno degli angeli definiti "principi" dell'Eccelso, cioè di Dio.

E così commenta anche lo *Zohar*, testo mistico medievale:

Questo è il canto che comprende tutta la *Torah*, il canto al quale partecipano gli esseri del cielo e quelli della terra, il canto segno (realtà) del mondo celeste che è il superno Sabato, il canto col quale il Santo Nome celeste è coronato: perciò è "Santo dei Santi". [...] Nel giorno in cui questo canto fu rivelato, la Dimora scese sulla terra; come sta scritto: *E i sacerdoti non potevano reggere nel servizio a causa della nube* (1Re 8,11). Per quale motivo? Perché *la gloria del Signore riempì la casa del Signore* (1Re 8,11). Fu quello il giorno in cui fu rivelato questo inno di lode, e Salomone in Spirito Santo disse la lode di questo cantico. [...] Esso è il canto di lode dell'Assemblea d'Israele quando è coronata nel cielo: perciò di nessun inno del mondo il Santo - benedetto Egli sia - si compiace quanto di quest'inno<sup>105</sup>.

Quest'ultimo commento coglie quindi nel Cantico dei Cantici un inno di lode che esprime la reciprocità fra creature e Creatore, fra "esseri del cielo" ed "esseri della terra", per questo può essere "il canto di lode dell'Assemblea di Israele quando è coronata nel cielo", e la corona è un particolare simbolo nuziale.

Prendendo poi in considerazione la "non conclusione" dell'incontro fra i due amanti nel Cantico, si può fare un'ulteriore osservazione: nel canone ebraico delle Scritture è possibile cogliere uno sviluppo di questo testo "inconcluso" negli altri quattro che, con lui, formano le cinque *meghillot* (rotoli) fra i *ketuvim* (gli agiografi), nell'articolazione dei quali sono individuabili le tappe fondamentali di un cammino di maturazione di rapporti umani autentici e per questo profetici, cioè capaci di leggere la storia con gli occhi di Dio. L'ordine in cui questi cinque testi sono stati canonizzati è il seguente: Cantico dei Cantici, Libro di Rut, Lamentazioni, Qohelet, Libro di Ester.

Se li consideriamo in quest'ordine e dalla prospettiva delle relazioni umane ci accorgiamo di un singolare dinamismo: nel Cantico emerge soprattutto l'amore giovanile, per certi aspetti adolescenziale, capace di grandi entusiasmi e in cerca dell'autenticità. Questo testo viene letto ogni anno a Pasqua ed è entrato a far parte anche della liturgia settimanale del Sabato, in quanto esprime in maniera unica la reciprocità dell'amore fra Dio e il suo popolo.

Nel libro di Rut invece prevale l'amore consapevole e maturo di una giovane vedova moabita che, nella relazione con la suocera ebrea e con le tradizioni del suo popolo, incontra il Dio di Israele:

dove tu andrai andrò anch'io; dove ti fermerai mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio.  
(Rt 1,16).

Tale libro viene a letto a Pentecoste, festa in cui si fa memoria del dono della *Torah*, l'insegnamento rivelato, sottolineando così attraverso l'amore di Rut la positività del rapporto fra il popolo di Israele e le Nazioni.

---

<sup>104</sup> *Cantico Rabbah* I,12. Mie le precisazioni fra parentesi.

<sup>105</sup> *Zohar, Terumah* 143a-144a.

Ma proprio perché la storia umana è caratterizzata anche da momenti e relazioni difficili, nelle Lamentazioni si esprime la sofferenza per la mancanza d'amore, situazione nella quale si trova l'esule che si misura con la felicità perduta:

La gioia si è spenta nei nostri cuori, si è mutata in lutto la nostra danza.  
(Lam 5,15).

Questo libro viene letto il 9 di Av, giorno in cui si fa memoria della caduta del Tempio e delle grandi sciagure nazionali.

Sempre nell'orizzonte della riflessione sulla storia Qohelet considera la varietà delle relazioni umane e, pur riconoscendo la relatività delle realtà terrene, arriva ad affermare che:

è meglio essere in due piuttosto che uno solo (Qo 4,9),

cogliendo quindi nei rapporti interpersonali una fondamentale positività. La tradizione rabbinica riprende questo tema riferendolo sia al matrimonio che alle relazioni umane in generale, e precisa che da qualsiasi tipo di uomo o di donna si può imparare qualcosa<sup>106</sup>. Il libro di Qohelet viene letto durante la festa delle Capanne durante il ricordo dei quarant'anni trascorsi nel deserto prima dell'ingresso nella Terra promessa.

Arriviamo così al quinto libro di questa serie, il libro di Ester, che è la testimonianza di un amore capace di rischiare per il proprio popolo, nel quale si sottolinea che la felicità del singolo può compiersi solo nella felicità e nella salvezza di tutta la collettività (cf. Est 7,3). Questo testo, che viene letto a *Purim*<sup>107</sup>, festa che ricorda il coraggio di questa grande donna, mette in risalto come l'amore incondizionato possa arrivare a mettere in gioco sia l'amore del re, che aveva meritato, che la propria stessa vita per l'amore verso il prossimo, in questo caso verso il proprio popolo.

Come ogni festa dell'anno liturgico ha senso solo se rapportata alla globalità dello stesso, così ognuno di questi cinque testi acquista maggior profondità se messo in relazione all'intera serie. In questo orizzonte ci si trova di fronte ad esperienze che abbracciano tutte le stagioni e le occasioni liete e tristi della vita, e che vengono presentate a partire dalla reciprocità dell'amore di coppia testimoniato nel Cantico per concludersi con la reciprocità dell'amore per la propria gente testimoniato nel libro di Ester.

L'amore di coppia dunque emerge come significativo fondamento dei diversi possibili sviluppi dell'amore umano che, nell'esperienza matrimoniale, diventa amore "reciprocamente consacrato". A questo proposito la tradizione ebraica insegna che:

Lo stato matrimoniale è tanto importante che il Santo, benedetto sia, in tutte e tre le parti della Sacra Scrittura – *Torah* (Pentateuco), *Nevi'im* (Profeti), *Ketuvim* (Scritti agiografici) – mette in relazione il Suo Nome con il matrimonio.

Nella *Torah* – poiché quando Eliezer andò a prendere Rebecca per Isacco (Gen 24,50) si legge: "Allora Labano e Betuel risposero: 'La cosa viene dal Signore'."

Nei *Nevi'im* – poiché quando Sansone si prese una moglie (Gdc 14,4)<sup>108</sup> si legge: "Il padre e la madre non sapevano che ciò proveniva dal Signore".

---

<sup>106</sup> Cf. *Mishnah, Avot* IV,1.

<sup>107</sup> Significa "sorti", in quanto la sorte del popolo ebraico condannato ingiustamente allo sterminio cambia in positivo.

<sup>108</sup> Il libro dei Giudici nella Bibbia ebraica fa parte dei libri profetici

Nei *Ketuvim* – poiché sta scritto (Pr 19,14): “Una moglie assennata viene dal Signore”.  
 Tu apprendi dunque che il Santo, benedetto sia, mette in relazione il Suo Nome con il matrimonio<sup>109</sup>.

Non sorprende dunque che, proprio il Cantico dei Cantici, sia soggetto a riletture allegoriche che ritroviamo sia nella tradizione ebraica in riferimento al rapporto fra JHWH e il popolo di Israele, che in quella cristiana in riferimento al rapporto fra Cristo e la Chiesa. Il *targum* al Cantico dei Cantici è un significativo esempio che la tradizione rabbinica ci offre al riguardo, e che segue lo schema seguente:

<b>Cantico dei Cantici</b>	<b><i>Targum</i></b>
cap. 1,1	cap. I. Prologo: i dieci Cantici
cap. 1,2 – 3,6 Dialogo sposa/sposo	cap. II Dall’Egitto alla Terra promessa
cap. 3,7 – 5,1 Dialogo sposa/sposo	cap. III Il Tempio e il Regno
cap. 5,2 – 6,1 La sposa cerca lo sposo	cap. IV L’esilio
cap. 6,2 – 7,11 Riscoperta di reciprocità	cap. V Il ritorno e il secondo Tempio
cap. 7,12 – 13 Desiderio di reciprocità	cap. VI L’ultimo esilio
cap. 7,14 – 8,4 Verso un amore senza fine	cap. VII Il Messia
cap. 8,5 – 14 Sigillo d’amore e fuga	cap. VIII Gli ultimi giorni e la resurrezione

Come si può notare, il *targum* interpreta il Cantico dei Cantici rapportandolo alla storia di Israele secondo la tipologia biblica: cioè mettendo a confronto due realtà affinché si illuminino reciprocamente (non c’è rapporto tipo/antitipo, figura/realtà)<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> *Midrash Tehillim*, LIX, 2. Mie le precisazioni iniziali fra parentesi.

<sup>110</sup> Per maggiori approfondimenti si può vedere: *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, a c. di U. NERI, Città Nuova, Roma 1993<sup>3</sup>.

## PRESUPPOSTI E METODI DELL'ESEGESI RABBINICA

Nell'orizzonte della concezione rabbinica della *Torah* che – utilizzando le antinomie come criterio di intelligibilità – la considera determinata con precisione ma al contempo infinita, preesistente e tuttavia data nella storia, insegnamento rivelato che costituisce la “Legge del mondo” la quale però è concessa solo al popolo di Israele in quanto “suo mistero”, *Torah* che è del cielo ma è scritta in lingua umana, rivelata una sola volta tuttavia gradualmente<sup>111</sup>, cerchiamo di definire alcune linee guida che ci permettano di individuare i presupposti sui quali si regge l'esegesi rabbinica e si articolano i metodi dalla stessa utilizzati.

### *Torah scritta e Torah orale*

Il giudaismo rabbinico può essere definito come il giudaismo della *Torah*, che produce commenti e spiegazioni nell'orizzonte di una tradizione orale che ha le sue origini già nel periodo biblico. Quando parliamo di commenti rabbinici intendiamo riferirci ad un tipo di esegesi che non nasce solo dall'esigenza di precisazioni di natura filologica, bensì della coscienza del valore dinamico implicito al testo scritto, in particolare alla *Torah*, considerata rivelazione in sé completa ma non ancora pienamente disvelatasi nella storia. Per questo tradizione orale (תורה שבעל פה, *torah shebe'al peh*) e tradizione scritta (תורה שבכתב, *torah shebikhtav*) appaiono strettamente connesse e ricondotte entrambe dai maestri al momento della rivelazione al Sinai. Ecco come tale processo di tradizione orale viene puntualmente descritto all'inizio del trattato 'Avot della *Mishnah*<sup>112</sup>:

משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת-הגדולה.

Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè la trasmise agli anziani e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero ai membri della grande assemblea.

Le espressioni קבל (*q-b-l*), “ricevere”, e מסר (*m-s-r*), “trasmettere”, sono le tipiche radici verbali utilizzate per indicare la trasmissione tradizionale definita con l'espressione שלשלת הקבלה (*shalshet ha-kabbalah*), cioè “catena della ricezione” che dal Sinai, di maestro in discepolo, giunge sino a noi. In tale orizzonte la rivelazione è sempre intesa come insegnamento sia scritto che orale. Per questo la tradizione ritiene che la *Torah*, i testi profetici (*Nevi'im*), gli scritti sapienziali (*Ketuvim*), la *Mishnah*, il *Talmud*, l'*Haggadah* e ogni altro commento che ogni discepolo intelligente insegnerà in futuro in presenza del suo maestro – cioè davanti a lui e quindi al cospetto della sua autorità –, tutto questo è già stato comunicato a Mosè sul Sinai<sup>113</sup>, nel senso che è stato consegnato a lui come

<sup>111</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., p. 200-220.

<sup>112</sup> *Mishnah*, 'Avot I,1. Su chi siano effettivamente i membri della “grande assemblea” la discussione è aperta: potrebbe trattarsi dell'assemblea culturale riferibile alla testimonianza di Neemia, come al Sinedrio, come ad altro. Note storico-critiche interessanti in: *Pirke Aboth. The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, a c. di T. HERFORD, Schocken Books, New York 1962, p. 19-22.

<sup>113</sup> Cf. *Midrash Rabbah*, *Shemot* XXVIII,6 e XLII,8; *Tanchuma* 60a e 58b; *Talmud Jerushalmi*, *Pe'ah* 17a.

*Torah* orale. La presenza del maestro infatti garantisce la “catena della ricezione”, ossia il nesso generazionale della tradizione orale, così come lo garantisce il padre che risponde alle domande del figlio durante la liturgia della Pasqua ebraica (Es 12,26-27).

La *Torah* orale pertanto comprende la tradizione di interpretare che è stata tramandata assieme a quella scritta di generazione in generazione, fino ai maestri che ne hanno raccolto e codificato i diversi nuclei e i successivi sviluppi attraverso la redazione dei testi rabbinici. Inoltre non vale meno della *Torah* scritta, ma insieme, come i due rovesci della stessa medaglia, costituiscono l’unica *Torah*, quindi l’unico insegnamento rivelato, nella sua duplice forma<sup>114</sup>, la quale costituisce il modo più alto e perfetto dell’automanifestarsi di Dio che attraverso il suo insegnamento rivelato si è dato agli uomini e alla storia. A tale proposito vale la pena ricordare che Neusner definisce tale darsi divino utilizzando un’espressione audace per l’ebraismo: precisa infatti che nella *Torah* JHWH “si è incarnato”<sup>115</sup>, nel senso che si è materializzato “incartandosi”.

Se dunque la *Torah* orale è parola di Dio come la *Torah* scritta, ne consegue che attraverso i commenti rabbinici si attua un processo di esplicitazione della rivelazione che, pur non aggiungendo nulla che al Sinai non sia già stato detto, la chiarisce, la consolida e per questo la abbellisce. È quanto solevano dire i “membri della grande assemblea” che avevano ricevuto la *Torah* per mano di Mosè, di Giosuè, dei profeti e degli anziani<sup>116</sup>:

הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סיג לתורה.

Essi solevano dire tre cose: “Siate cauti nel giudizio, allevatevi/fate stare in piedi molti discepoli e fate un riparo/siepe [di protezione] alla *Torah*.”

“Fare un riparo/siepe” alla *Torah* significa quindi abbellirla sviscerando e radicalizzando i suoi insegnamenti attraverso un commento che, nell’orizzonte del rapporto maestro-discepolo, ricerca e interroga il testo affinché ne vengano svelati i molteplici sensi che lo stesso ha già in sé. Questa operazione rimanda a dinamiche che sono ritrovabili anche all’interno delle narrazioni bibliche<sup>117</sup>. La *Torah* scritta e quella orale vengono così intese come un *unicum* complessivo in quanto la *Torah* orale è implicita in quella scritta ritenuta non completata, né esaurita o conclusa. Tale atteggiamento costituisce una grande intuizione di fede che, al di là di ogni obiettiva considerazione di carattere storico-filologico, proietta in una sorta di “eterno presente” il senso della rivelazione. Per questo sia la *Torah* scritta che quella orale vengono recepite, discusse e insegnate in uno stretto rapporto di complementarità l’una con l’altra. Ogni dettato della *Torah* costituisce la base obiettiva dell’insegnamento, il resto è *perush*, cioè spiegazione e commento, e quindi esegesi. L’obiettivo è quello di cogliere il senso profondo della Scrittura per portare incessantemente la luce della rivelazione nelle proprie scelte vitali: nel contesto dell’antropologia unitaria che caratterizza la coscienza ebraica risulta piuttosto difficile separare il momento razionale da quello esistenziale.

<sup>114</sup> Cf. *Talmud Babilonese, Shabbat* 31a.

<sup>115</sup> La tesi è spiegata in suo saggio che, già dal titolo, ne mostra la dinamica: J. NEUSNER, *The incarnation of God. The Character of Divinity in Formative Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1988.

<sup>116</sup> *Mishnah, 'Avot* I,1.

<sup>117</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., p. 15-25; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, op. cit., p. 17-23.

## Parola e prassi fra immanenza e trascendenza

La letteratura che sorge nell'ambito del giudaismo rabbinico ha alcune caratteristiche che vale la pena sottolineare.

Innanzitutto non ha nessuna preoccupazione o finalità estetica ma è orientata alla prassi, cioè al mantenimento di un significativo collegamento fra la vita del popolo di Israele e il Sinai, secondo la dinamica con cui la *Torah* è stata accolta dopo l'uscita dalla schiavitù d'Egitto e dopo la sua proclamazione ad alta voce da parte di Mosè "alle orecchie" del popolo, ossia in modo che tutti potessero udirla e comprenderla:

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹ הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

E prese [Mosè] il libro del "patto" e lesse/proclamò ad alta voce alle orecchie del popolo, e dissero [i figli di Israele]: tutto ciò che JHWH ha rivelato noi lo faremo/eseguiremo e lo ascolteremo" (Es 24,7),

che significa: lo metteremo in pratica ponendoci in ascolto obbediente di ciò che tale prassi ci insegna, studiando e riconsiderando nel tempo le modalità di attuazione. Per questo Rabbi Joshua ben Levi, a proposito del fatto che la rivelazione sinaitica è descritta nell'*Esodo* come "opera di Dio e Sua scrittura incisa su tavole" (Es 32,16), nel III secolo e.v. osserva<sup>118</sup>:

ואומר (שמות לב או) והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת: אל תקרא חרות אלא חרות שאין לך בן-חריד אלא מי שעוסק בתלמוד תורה

È detto (Es 32,16): le tavole [della *Torah*] sono opera di Dio, e la scrittura è scrittura di Dio, scolpita/incisa sulle tavole. Non leggere/non proclamare ad alta voce *charut* (scolpita/incisa) ma *cherut* (libertà), perché non c'è uomo libero se non colui che si occupa nello studio della *Torah*.

Parola "scritta/incisa da Dio" recepita come insegnamento rivelato, che deve essere proclamato e interpretato<sup>119</sup> come via di libertà che diventa tale attraverso lo studio, cioè attraverso la progressiva concettualizzazione dei valori soggiacenti alla prassi religiosa e nella medesima contenuti.

In secondo luogo il movimento ricorrente è quello da una iniziale fase orale alla redazione scritta che, in qualche modo, ne mantiene le caratteristiche: è una letteratura nella quale, talvolta anche in maniera anonima o collettiva, confluiscono insegnamenti di migliaia di maestri menzionati con i loro pareri sia accolti che non accolti. Ben si comprende allora perché nella tradizione ebraica studio e preghiera costituiscono due doveri religiosi che ogni ebreo deve compiere con la stessa intensità. Per questa ragione il popolo ebraico, fin dai tempi biblici, ha stabilito con la parola rivelata un rapporto esistenziale caratterizzato da una singolare sintesi fra passione intellettuale e desiderio di poter realizzare nella storia e nella vita umana gli insegnamenti rivelati al Sinai. Si afferma nella *Mishnah*<sup>120</sup>:

---

<sup>118</sup> *Mishnah*, 'Avot VI,2.

<sup>119</sup> In questo caso l'interpretazione si basa sulla possibilità di vocalizzare in maniera diversa lo stesso gruppo consonantico.

<sup>120</sup> *Mishnah*, 'Avot V,21.

בן-בג בג אומר הפך בה והפך בה דכלא בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומנה לא תזוע שאין לך  
מדה טובה הימנה.

Il figlio di Bag Bag<sup>121</sup> diceva: volgila e rivolgila, che tutto è in essa [la *Torah*]; medita su di essa, invecchia e consumati su di essa, e non te ne allontanare perché non c'è per te regola/misura migliore di essa.

L'idea di fondo è che la *Torah*, l'insegnamento divino rivelato al Sinai, "non è in cielo" (Dt 30,12), che secondo la tradizione rabbinica significa che non ci sarà un altro Mosè che ne porterà un'altra dal cielo, poiché nulla di essa è rimasto nelle mani di Dio<sup>122</sup>, ma è stata affidata agli uomini perché, vivendola, studiandola e confrontandosi con essa, ne comprendano il significato in ogni tempo e la applichino "piegandosi" di fronte alla maggioranza (cf. Es 23,2)<sup>123</sup>. L'esempio classico che viene riportato a suffragio di tale convinzione è una discussione fra Rabbi Joshua e Rabbi Eliezer, nell'ambito della quale Rabbi Eliezer prende una decisione in modo diverso dalla maggioranza. Per dimostrare le sue ragioni il maestro invoca segni mirabili che puntualmente si manifestano, e Rabbi Joshua ribatte affermando che nessuno dei medesimi ci può dire qualcosa relativamente all'interpretazione della *Torah*, neppure la "voce celeste" che dichiara che la ragione starebbe dalla parte di Rabbi Eliezer. In maniera sorprendente Rabbi Joshua rifiuta anche questa testimonianza e ribadisce: "Essa [la *Torah*] non è in cielo" (Dt 30,12). E poiché Rabbi Eliezer non si adegua al giudizio della maggioranza viene bandito<sup>124</sup>. La tradizione precisa che, di fronte a tale modo di agire, il Signore avrebbe riso dicendo: "I miei figli mi hanno battuto!"<sup>125</sup>. È in questo orizzonte che sono maturati i criteri interpretativi, tutt'oggi utilizzati, attraverso i quali l'ebraismo cerca di cogliere la molteplicità di sensi che la parola rivelata porta in sé. I maestri dell'esegesi ebraica ritengono infatti che la parola biblica abbia un'infinita capacità di espansione che simbolicamente indicano come "settanta volti", interpretando in questo senso le parole del versetto 12 del Salmo 62:

אַחַת דְּבַר אֱלֹהִים שְׁתִּים-זו שָׁמַעְתִּי כִּי עַז לְאֱלֹהִים :

Una parola ha detto Dio, due sono quelle che ho udito, perché la potenza appartiene a Dio

e le parole di Geremia al versetto 29 del capitolo 23:

הֲלוֹא כֹה דְבַרִּי כְּאֵשׁ נֶאֱמַר-יִהְיֶה וְכַפְּטִישׁ יִפְצֹץ סֶלַע :

Non è forse la mia parola come il fuoco, detto di JHWH, e come un martello che spezza la roccia?

L'idea è che da un versetto della Scrittura si possono trarre più interpretazioni e diversi insegnamenti paragonabili alle scintille che sprizzano da un martello che urta contro la roccia: ciascuna è il risultato di tale urto ma nessuna è l'unico risultato del medesimo<sup>126</sup>. Quindi se, da una parte, la Scrittura "non è in cielo" ma

<sup>121</sup> Secondo la tradizione era figlio di convertiti come indicato dal suo stesso nome, il quale è infatti formato dalle iniziali di גר-בן, figlio di straniero, e גיורת-בן, figlio di proselita.

<sup>122</sup> Cf. *Midrash Rabbah, Devarim* VIII,6.

<sup>123</sup> Cf. *Talmud Babilonese, Bava Metzi'a* 59b.

<sup>124</sup> Cf. *Talmud Jerushalmi, Mo'ed Qatan* 3,I,8Id; *Talmud Babilonese, Bava Metzi'a* 59b.

<sup>125</sup> Cf. *Talmud Babilonese, Bava Metzi'a* 59b.

<sup>126</sup> Cf. *Talmud Babilonese, Sanhedrin* 34a; *Shabbat* 88b.

parla il linguaggio degli uomini, dall'altra resta tuttavia una parola infinita, viva e trascendente come il mistero divino che essa stessa veicola. Si può dire che, come in JHWH, il Nome divino impronunciabile, anche nella parola divina rivelata immanenza e trascendenza convivono<sup>127</sup>, e anche su tale aspetto le opinioni non sono omogenee: Rabbi Aqiva e Rabbi Jishma'el, due famosi maestri della fine del primo secolo dell'era volgare, manifestano infatti pareri diversi al riguardo. Rabbi Jishma'el insiste sul fatto che la trascendenza assoluta della parola divina subisce una sorta di contrazione e di riduzione nel momento in cui assume il linguaggio umano legandosi necessariamente anche a tutti gli aspetti di limite e di immanenza propri di questo: subisce quindi una specie di "abbassamento" (*kènosis*) e, per quanto divina, essa assume i limiti, le incertezze e la povertà del linguaggio umano di cui ha voluto rivestirsi. Un conto è il significato, simile al fuoco che illumina e risplende, un conto sono le pietre che, sfregandosi, danno origine alla scintilla, o la legna che arde. È la conseguenza del fatto che la *Torah* "parla il linguaggio degli uomini"<sup>128</sup>, principio del resto fatto proprio da tutti i maestri. Rabbi Aqiva invece accentua con forza il carattere trascendente della *Torah*: essa è puro riflesso del fuoco divino, è discesa dal cielo senza perdere il suo bagliore che si rispecchia anche nei particolari apparentemente più insignificanti della sua forma scritta: ciò significa che ogni lettera, ogni parola, ogni versetto, ogni capitolo della *Torah* ha innumerevoli significati e può essere spiegato in molti modi poiché nel testo nulla è casuale, neppure un piccolo segno o la forma particolare di una lettera<sup>129</sup>. E se è vero che la *Torah* ha assunto il linguaggio degli uomini lo ha anche necessariamente trasfigurato permeandolo della sua trascendenza, per questo l'esegeta, accostando le parole della Scrittura, riaccende questo fuoco che arde degli stessi bagliori di Dio.

Nell'orizzonte delle diverse opinioni come quelle appena ricordate, i maestri della tradizione rabbinica sono coscienti dell'asimmetria che inevitabilmente deriva dal rapporto fra immanenza e trascendenza: le parole umane della Scrittura non possono adeguare pienamente il mistero in esse contenuto se non per successive approssimazioni, esiste infatti una pluralità di significati i quali, tutti insieme, rendono meno grande la sproporzione tra le parole del testo e il significato divino che, comunque, è sempre eccedente. Secondo l'esegesi rabbinica non c'è quindi identificazione e corrispondenza perfetta fra significante (parola umana) e significato (mistero divino), in quanto il primo è necessariamente finito mentre il secondo è infinito. In tale orizzonte l'opera del commentatore esplicita ulteriori significati, senza aggiungere o modificare la Scrittura, ma piuttosto dando corpo a significati nuovi per la ricezione umana che derivano dall'attualizzazione dell'infinita potenza semantica del testo. A tale scopo si utilizza una dialettica che valorizza la diversità di opinioni interpretata come la conseguenza necessaria della ricchezza del mistero della parola di Dio. Come sottolinea Günter Stemberger:

Il pensiero rabbinico si oppone a qualsiasi dogmatica manualistica, diffida di ogni teologia concepibile in dogmi chiari. Esso cerca piuttosto di avvicinarsi al proprio oggetto da diverse angolature ed è determinato a riconoscere fino in fondo il diritto che spetta a tutti gli accessi possibili. Ne consegue una teologia dialettica i cui tratti fondamentali si possono riassumere nel modo migliore in forma di

---

<sup>127</sup> Tale concezione non è compatibile con i sistemi di pensiero che si basano sul principio di non contraddizione. Il pensiero ebraico, e in particolare il modo di procedere rabbinico, non è fondato su tale principio in quanto ritiene di poter cogliere nelle antinomie un criterio di intelligibilità.

<sup>128</sup> Cf. *Sifre* a Nm 15,13.

<sup>129</sup> Cf. Prefazione al *Midrash Bereshit (Genesi) ha-Gadol*.

antitesi<sup>130</sup>.

È evidente che tale approccio, non solo privilegi la diversità di opinioni sul presupposto della ricchezza semantica del testo biblico, ma veda nelle antitesi un criterio di intelleggibilità. Questo modo di procedere si fonda sulla constatazione che Dio stesso ha creato il mondo e l'uomo distinguendo realtà opposte – come il giorno e la notte, la luce e le tenebre, il bene e il male – affinché fosse possibile distinguere le settimane, i giorni e le stagioni (cfr. Gen 1,1ss.). Per questo le realtà fra loro antinomiche possono generare comprensione. In tale orizzonte, in epoca tardo medievale, si è fissato il *Midrash Temurah*, un commento rabbinico che considera le opposizioni di Qo 3,2-8 alla luce del Salmo 136, e che mostra in che modo gli avvicendamenti e le antinomie della storia, rilette alla luce della Scrittura, svelano il progetto di salvezza di Dio per gli uomini<sup>131</sup>.

### Tre portatori di significato

Affinché la Scrittura possa attualizzare la sua funzione di mediatrice di quel Dio che in essa stessa si rivela, secondo la concezione rabbinica dell'ermeneutica biblica sono necessari tre portatori di significato che fungono da postulati necessari e irrinunciabili<sup>132</sup>.

#### Il primo portatore di senso

È il canone biblico che delimita i libri di ciò che possiamo paragonare ad una sorta di organismo vivente, in cui ogni parte risulta comprensibile in rapporto alle altre e nell'orizzonte dei significati che le diverse relazioni interne producono. Per la tradizione rabbinica vale dunque il principio fondamentale che la Scrittura si interpreta e si spiega per prima cosa con la Scrittura stessa, in quanto il suo senso viene solo dal rapporto che in essa ogni parte ha con le altre e con il tutto<sup>133</sup>.

#### Il secondo portatore di senso

È la Scrittura stessa in quanto definita come parola di Dio: essa è portatrice di un significato divino e ha come autore principale Dio stesso. L'idea è del tutto parallela all'affermazione patristica per cui *Scriptura cum legente crescit*: la Scrittura cresce con colui che la legge<sup>134</sup>.

#### Il terzo portatore di senso

È la comunità stessa che ascolta e interpreta questa parola: l'ascolto, l'accoglienza e lo studio della Scrittura nell'ambito di coloro che si riconoscono convocati dalla stessa, dà luogo ad un evento spirituale che sprigiona dalle parole l'energia infinita del fuoco divino. Nel *Talmud* tale evento è descritto come una partecipazione al fuoco rivelativo della teofania sinaitica che si rende presente ogni volta che maestri e discepoli si occupano della Scrittura passando dalla *Torah* ai Profeti e dai Profeti agli Scritti, operando quindi ciò che la tradizione rabbinica chiama *charizah*, cioè "collana" fra le diversi parti del testo rivelato<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., p. 199.

<sup>131</sup> Riguardo al *Midrash Temurah* cfr.: M. PERANI, *Il midrash temurah*, EDB, Bologna 1986.

<sup>132</sup> Per quanto riguarda questi aspetti si fa particolare riferimento a: P. DE BENEDETTI, *Introduzione al Giudaismo*, op. cit.; M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Magnano (VC) 1990.

<sup>133</sup> Cf. M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, op. cit., p. 50-54.

<sup>134</sup> Cf. M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, op. cit., p. 87-134.

<sup>135</sup> Cf. *Talmud Babilonese*, *Chaghigah* 2a.

## PESHAT E MIDRASH

Nell'orizzonte che caratterizza lo sviluppo della tradizione rabbinica e dei testi dalla stessa prodotti, si rilevano due fondamentali sistemi interpretativi che accompagnano lo sviluppo della *Torah* orale in costante rapporto con quella scritta<sup>136</sup>: innanzitutto il *peshat*, dalla radice פִּשַׁט (p-sh-t) “spianare/spiegare”, cioè il senso immediato e piano del testo che ha come obiettivo l'accertamento semantico e, successivamente, il *midrash*, dalla radice דִּרְשׁוּ (d-r-sh) “investigare/cercare”, che cerca invece di cogliere nel medesimo il senso più profondo, spesso nascosto, stabilendo particolari relazioni all'interno della Scrittura stessa<sup>137</sup>.

Per quanto riguarda il *peshat*, è opportuno sottolineare che, in tale contesto, non si tratta sempre di senso letterale secondo i moderni criteri esegetici storico-critici, bensì del significato desumibile dal modo in cui i termini si trovano in relazione fra loro all'interno della frase a partire da come la tradizione li ha letti, vocalizzati e anche parafrasati in aramaico attraverso il *Targum*. In relazione a tale operazione può nascere l'esigenza di un confronto con l'utilizzo di termini – uguali o analoghi – in altre parti del canone, e lo stesso vale per particolari costruzioni sintattiche, con lo scopo di poter definire meglio il significato – o i significati possibili – sia in relazione alla frequenza che alle possibili configurazioni nei diversi contesti narrativi. Questo modo di procedere è già di tipo midrashico, in quanto si basa sulla ricerca di relazioni interne al canone utili a chiarire il senso di una particolare espressione. Il confine fra *peshat* e *midrash* diventa pertanto piuttosto labile: spesso ciò che i maestri intendono come senso piano è già una sorta di interpretazione, è il loro modo di leggere il testo, la cui tradizione fonetica è stata fissata definitivamente dai massoreti fra il VI e l'VIII secolo dell'era volgare, quindi piuttosto tardivamente rispetto alla chiusura del canone. Come abbiamo già ricordato, molte domande che danno origine al *midrash* nascono nell'orizzonte del dibattito sulle possibili vocalizzazioni del testo consonantico, che per diversi secoli avviene prevalentemente in forma orale. Per comprendere l'esegesi ebraica è opportuno pertanto stabilire, in riferimento alle fonti principali, che cosa intendiamo per *peshat* e in che rapporto lo stesso si trova in riferimento al *midrash* che, in ogni caso, deve essere condotto secondo criteri precisi.

### Le “regole” del *midrash*

Come abbiamo visto il *midrash* nasce nel contesto dell'ebraismo rabbinico in ordine alla necessità di sviscerare i diversi sensi contenuti in una parola scritta,

---

<sup>136</sup> A tale proposito c'è chi individua nel testo scritto una forma di *midrash*, o comunque di suo prototipo, definibile come fase midrashica intrabiblica. Di questo parere è M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, op. cit., p. 11-23. Sul *midrash* intrabiblico la discussione è ancora aperta, tuttavia si riconosce che il *midrash* è un fenomeno già presente – anche se in modo implicito e non esclusivo – all'interno della Scrittura stessa, in quanto nasce quando il testo biblico non è ancora definitivamente stabilito ed è parte integrante della storia della sua formazione.

<sup>137</sup> Cf. al riguardo: AA.VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, op. cit.; A.C. AVRIL – P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, op. cit.; A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit.; G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, op.cit.; *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit.; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà* op. cit.

autorevole in quanto rivelata. A tale proposito Amos Luzzatto, nel suo saggio *Leggere il Midrash*, riporta la posizione di Neusner, che citando la definizione di Porton, precisa:

*Midrash* (is) a type of literature, oral or written, which stand in direct relationship to a fixed, canonical text, considered to be the authoritative and the several word of God by the midrashist (the one who makes the *midrash*) and his audience, and in which this canonical text is explicitly cited or clearly alluded to<sup>138</sup>.

Il *midrash* è un tipo di letteratura, orale o scritta, che si pone in relazione diretta con un testo canonico fissato, che il midrashista (colui che “fa” *midrash*) e i suoi uditori ritengono essere la parola autorevole e rivelata di Dio; e nella quale il testo canonico stesso è esplicitamente citato o chiaramente vi si fa allusione.

Partendo da tale illuminante definizione è possibile descrivere le modalità di formazione del *midrash* in riferimento ai suoi scopi e secondo le regole fissate dai maestri. La prima rilevazione è che il *midrash* nasce dalla confluenza di tre componenti che Luzzatto individua come segue<sup>139</sup>: il testo biblico scritto considerato come un dato non modificabile<sup>140</sup>; il lettore, che può accostarsi al testo spinto da motivazioni diverse; la tecnica, o meglio le tecniche, di elaborazione del testo, in quanto le medesime possono essere applicate a livelli diversi già a partire dalla definizione delle lettere<sup>141</sup>. A tutto questo vanno aggiunti ulteriori elementi fondamentali per l’interpretazione: la vocalizzazione del testo consonantico, che può essere – ma non necessariamente – quella massoretica; l’applicazione dei *te’amim*, che sono i segni di accentuazione, di interpunzione e prosodici, la quale fornisce una serie di connotazioni interpretative che comprende anche la segmentazione del periodo; la parafrasi dei *targumim*, generalmente in aramaico, che spesso è costretta a scegliere fra più significati concorrenti. Sulla base di tutti questi elementi che già influiscono sull’interpretazione, si applicano le regole esegetiche propriamente dette che la tradizione conserva secondo elencazioni riferite a maestri autorevoli.

### Le sette “regole” di Hillel e le tredici di Rabbi Jishma‘el

Le regole esegetiche tradizionali per l’indagine del testo, cioè le *middot*<sup>142</sup>, sono state elencate una prima volta in numero di sette da Hillel l’anziano<sup>143</sup>. Le

---

<sup>138</sup> Definizione di GARY G. PORTON, *Defining Midrash in The Study of Ancient Judaism*, Ktav Publishing House, New York 1981, ripresa da J. NEUSNER, *Midrash in Context*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

<sup>139</sup> Cf. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., 32-36.

<sup>140</sup> In quanto testo “sacro” che come tale è impossibile toccare. Cfr. *Mishnah, Jadajim* III,5.

<sup>141</sup> È un’operazione necessaria dal momento che le lettere dell’alfabeto ebraico cosiddetto “quadrato”, che è solo consonantico, possono essere confuse, scambiate l’una con l’altra, o aggregate in più di una combinazione.

<sup>142</sup> La parola *middah* (pl. *middot*) significa letteralmente “regola”, “misura”. Nella tradizione ebraica questo termine ha due significati principali: da un lato indica i modi di agire o gli attributi di Dio (studiati soprattutto dal pensiero filosofico e qabbalistico), dall’altro indica le regole ermeneutiche dell’interpretazione biblica (sviluppate dal pensiero rabbinico). La nostra trattazione delle *middot* verterà soltanto su questo secondo significato.

<sup>143</sup> Come riportato in *Tosefta, Sanhedrin*, 7,11 e in *’Avot de-Rabbi Natan*, 37,10. Hillel è un maestro di origine babilonese vissuto fra la fine dell’era precedente a quella volgare e l’inizio della medesima. Nella storiografia della *Torah* orale è considerato membro dell’ultima delle coppie che sono elencate nel *Pirqè ’Avot*, i “Capitoli dei Padri” della *Mishnah*, e il primo dei *tannaiti* o

medesime non sono una sua creazione, ma un elenco dei principali metodi esegetici dell'epoca che il *Talmud* elenca nel modo seguente<sup>144</sup>:

קל וחומר ( <i>kal wa-homer</i> )	A minore ad maius, dal più semplice al più difficile
גזרה שוה ( <i>gheserah shawah</i> )	Eguale norma, eguale valore: per stabilire analogie fra versetti che contengono la stessa parola
בנין אב מכתוב אחד ( <i>binian 'av mikatuv 'echad</i> )	Struttura generatrice da un unico passo biblico: versetto che con la sua chiarezza genera l'interpretazione di passi oscuri
בנין אב משני כתובים ( <i>binian 'av mishenè ketuvim</i> )	Struttura generatrice da due versetti: versetti contraddittori che devono essere risolti e che talvolta richiedono il confronto con un terzo versetto
כלל ופרט ופרט כלל ( <i>khelal u-ferat, u-ferat khelal</i> )	Includente e incluso e viceversa; secondo Rabbi Jshma'el: il generale che include il particolare, il particolare che informa sul generale, il generale che include il particolare che a sua volta informa su un altro insieme generale
כיוצא בו במקום אחר ( <i>ke-jotze' be-maqom 'acher</i> )	Come si riscontra in un altro posto
דבר הלמד מענינו ( <i>davar ha-lamed me-'injano</i> )	Spiegazione deducibile dallo stesso contesto: cioè dai passi biblici precedenti o successivi a quello in cui l'elemento da analizzare è inserito

Le sette *middot* di Hillel sono state riprese, confermate e ampliate nel II secolo e.v. secondo una formulazione che ne elenca tredici attribuita a Rabbi Jishma'el<sup>145</sup>. Questo elenco più ampio è entrato a far parte anche dei proutuari di preghiera ebraici. Rispetto alle *middot* di Hillel è nuova soltanto l'ultima *middah*, la tredicesima, in base alla quale due versetti scritturistici si contraddicono fra loro finché non viene un terzo e decide fra i due. È una "regola" basata sul confronto intertestuale, importante per risolvere le contraddizioni interne al testo biblico<sup>146</sup>.

---

"maestri edificatori" della *Mishnah* stessa. Per la sua mitezza e la sua elasticità mentale viene solitamente contrapposto al collega Shammaj, rigorista e severo, e per la stessa ragione generalmente preferito al medesimo dalla tradizione rabbinica. Cf. F. MANNS, *Leggere la Mishnah*, Paideia, Brescia 1987, p. 50-61.

<sup>144</sup> Secondo *Tosefta, Sanhedrin* 7,11. Cf. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash, op. cit.*, p. 57-66; F. MANNS, *Leggere la Mishnah, op. cit.*, p. 50-61; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia, op. cit.*, p. 119-133; *Il Talmud, op. cit.*, p. 79-87; *Introduzione al Talmud e al Midrash, op. cit.*, p. 31-39; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà, op. cit.*, p. 51-65.

<sup>145</sup> Come elencato all'inizio del *Sifre* al Levitico, un testo tradizionalmente attribuito alla "scuola di 'Aqiva".

<sup>146</sup> Tuttavia non è sufficientemente chiaro se tale *middah* presupponga una lettura completa del canone biblico oppure utilizzi un "terzo" versetto come chiave interpretativa dei due precedenti anche senza la medesima.

A Rabbi Jishma‘el viene attribuita anche un’altra *middah* innovativa di particolare importanza, che allungherebbe così il suo elenco a quattordici, in base alla quale se un brano di un testo viene detto e poi ripetuto, ciò avviene solo per introdurre una innovazione<sup>147</sup>.

Come si può notare è piuttosto difficile, per non dire impossibile, ricondurre la passione esegetica dei maestri di questo periodo entro limiti precisi e rigorosi, pertanto la classificazione dei criteri esegetici da loro adottati rimane inevitabilmente piuttosto fluida.

### Le trentadue “regole” di Rabbi Eli‘ezer

Esistono anche elenchi di *middot* più tardivi di quelli attribuiti ad Hillel e a Rabbi Jishma‘el che, nell’orizzonte della fluidità già menzionata, sono molto più estesi dei precedenti. C’è una lista di ben trentadue<sup>148</sup> *middot* attribuita a Rabbi Eli‘ezer ben Jose il Galileo, allievo di Rabbi ‘Aqiva (seconda metà del II sec. e.v.), tramandate nella *Mishnat Eliezer* chiamata anche *Midrash Agur*<sup>149</sup>. Fra quelle particolarmente importanti dal punto di vista tradizionale ricordiamo le due seguenti<sup>150</sup>:

גמטריא (29  
(*ghematria*) מדה)

Secondo alcuni dal greco γεω-μετρία, “geometria”; secondo altri dal greco γραμματεύς, “scriba/stenografo”, ottenuto attraverso uno spostamento facilitante di consonanti. È una tecnica interpretativa che si basa sul fatto che ogni lettera dell’alfabeto ebraico ha anche un determinato valore numerico, pertanto si può calcolare il valore numerico di ogni parola e si possono operare confronti fra parole o espressioni con valore numerico uguale. Tale procedimento è ampiamente usato nella *qabbalah*.

נוטריקון (30  
(*notariqon*) מדה)

Da *notarius*, “stenografo”, indica la scrittura abbreviata o cifrata. Può scomporre un termine in due o più parole, oppure considerare ogni lettera di cui è composta una parola come l’iniziale di una parola a sé stante. L’origine di tale procedimento risale ai Salmi alfabetici o acrostici, in cui si ricava un nome o una parola dalle iniziali di ogni versetto o semiversetto. In questa regola rientrano anche gli anagrammi.

<sup>147</sup> *Talmud Babilonese, Sotah 3a.*

<sup>148</sup> Studiosi successivi ne elencheranno 613, come le *mitzwot*, e forse per qualcuno potrebbero non essere ancora sufficienti. Cf. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash, op. cit.*, p. 58.

<sup>149</sup> Questo scritto, considerato da alcuni come prodotto della tradizione tannaitica (70-200 e.v.), va piuttosto datato all’epoca dei Gheonim (600-1038 e.v.). Le sue tradizioni possono tuttavia risalire, almeno in parte, all’epoca talmudica, anche se il *Talmud* non menziona espressamente questa lista e neppure le denominazioni di molte di queste regole. La *Barajta delle trentadue middot*, di cui si ha testimonianza solo dall’XI secolo e che fino al secolo scorso era nota soltanto nella versione contenuta in opere medioevali, all’epoca della stampa veniva inclusa nelle edizioni del *Talmud Babilonese* dopo il trattato *Berakhot*. Cf. M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà, op. cit.*, p. 65, nota 170.

<sup>150</sup> Cf. G. STEMENBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia, op. cit.*, p. 133-160; *Il Talmud, op. cit.*, p. 87-95; *Introduzione al Talmud e al Midrash, op. cit.*, p. 39-50; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà, op. cit.*, p. 65-83.

Nell'orizzonte di queste regole tradizionali ci si muove secondo la dinamica del *mashal*<sup>151</sup>: una peculiare descrizione narrativa che cerca di raggiungere una adeguata comprensione costruendo un “modello” (in genere narrativo) riferito a contesti diversi da quello del testo. Si stabilisce così una relazione fra *mashal* (modello interpretativo) e *nimshal* (testo da approfondire) nell'orizzonte della quale il modello esplicativo deve conservare sia la natura di ciò che spiega che la coerenza con il testo biblico nella sua globalità<sup>152</sup>. Se, come per i criteri esegetici, non è possibile individuare nella letteratura rabbinica un'esposizione sistematica relativa alla filosofia della narrazione midrashica, tuttavia, come rileva Luzzatto, dalla medesima traspaiono ipotesi di base che non vengono mai contraddette e che forniscono un senso unitario al faticoso e voluminoso lavoro prodotto dai maestri. Ecco come egli stesso le riassume in una serie di principi<sup>153</sup>:

1. Unità semantica del testo biblico scritto – Che significa respingere a priori l'ipotesi di una trasformazione diacronica del linguaggio ebraico biblico, in quanto il significato oscuro di una parola viene chiarito con il confronto e con l'uso che si fa della stessa parola in un contesto e persino in un libro biblico diverso, certamente scritto in epoca diversa.
2. Unità tematica del testo scritto – Che si articola secondo una serie ordinata di 7 termini che sono: creazione, rivelazione, selezione/scelta (del patriarca, del popolo, del profeta, che comprende la benedizione/investitura, il patto e la prova), peccato di disobbedienza, punizione, pentimento/*teshuvah* (ritorno a Dio), redenzione. Questi termini vengono rintracciati dal *midrash*, variamente combinati, non sempre tutti presenti nello stesso libro, a coppie, a terne o a gruppi più grossi, nelle varie sezioni del testo scritto.
3. Ordine tematico e non cronologico del testo scritto – Come afferma il *Talmud* nella *Torah* non ci sono un “prima” e un “dopo”<sup>154</sup>. Ciò non significa assenza totale di sequenze temporali o confusione dei termini temporali, ma sta ad indicare che l'ordine tematico prevale su quello cronologico.
4. Oralità e scrittura – Non si tratta di due fasi temporali nell'evoluzione del linguaggio – prima l'oralità e poi la scrittura –, ma di due qualità differenti del medesimo: ciò che è Scrittura non può essere compreso senza l'Oralità, e ciò che è scritto va letto a voce alta per essere capito.
5. Il significato di Torah – Che nella sua duplice forma scritta e orale costituisce un insegnamento, una via da percorrere in relazione ad un “patrimonio ereditario” che va trasmesso di generazione in generazione. La radice verbale *j-r-h* dalla quale il termine *Torah* deriva, non a caso comprende i significati di “gettare, lanciare verso un obiettivo, insegnare, guidare, istruire”.

Il *midrash*, condotto secondo le regole tradizionali, costituisce pertanto un modo originale ebraico/rabbinico per rapportarsi con il testo della Scrittura cercando di capire la componente narrativa della medesima, interrogandola e scrutandola per

<sup>151</sup> Anche fra le *middot* attribuite a Rabbi Elie'ezer la ventiseiesima menziona il *mashal* in riferimento all'uso dell'allegoria e del paragone che può essere formulato come proverbio. La dinamica del *mashal* di cui stiamo parlando in questo contesto è invece molto più articolata.

<sup>152</sup> Cf. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 35-36.

<sup>153</sup> Cf. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 37-57.

<sup>154</sup> *Talmud Babilonese, Pesachim* 6b.

coglierne tutte le sfumature possibili chiarendo i suoi apparenti “lati oscuri”. Se il testo biblico è dato, e quindi non può essere modificato, il testo midrashico, anche se redatto in forma scritta, resta aperto, trattabile, modificabile, ampliabile, purché tutto ciò avvenga nell’orizzonte della stessa metodologia con la quale esso stesso è stato costruito<sup>155</sup>. Come sottolinea anche Milka Ventura nell’introduzione ad un suo saggio:

[Il *midrash*] rende la *Torah* non solo intelligibile, ma anche intelligente; non solo ascoltabile e fruibile (con le maniglie), ma anche capace di ascolto (con gli orecchi). E infatti *midrash* è innanzitutto interrogazione e domanda. Il suo etimo richiama l’interrogazione profetica [...]. È una modalità nella quale diventa importante la soglia, quel varco tra rivelazione e nascondimento<sup>156</sup>.

Chi interroga, tuttavia, possiede a priori una domanda specifica che ne esclude altre; ovvero, sceglie una domanda alla quale il testo deve fornire una risposta pertinente. Su che base va fatta tale scelta?

Chi utilizza il *midrash* come metodo di indagine sul testo biblico deve avere innanzitutto uno scopo in base al quale selezionare le proprie domande, che possiamo individuare in riferimento alle seguenti esigenze<sup>157</sup>:

- a) capire la componente narrativa della Scrittura cercando di trarne alcuni principi generali;
- b) dedurre dal testo determinati codici di comunicazione e di comportamento;
- c) giustificare, con l’ausilio del testo, codici di comunicazione e di comportamento che non sembrerebbero derivare direttamente dal testo stesso;
- d) cercare di capire meglio episodi o affermazioni “imbarazzanti”, come ad esempio alcuni antropomorfismi o disposizioni che possono apparire troppo rigide o addirittura crudeli.

Le esigenze indicate nei punti a) e d) sono quelle che più comunemente ritroviamo nel *midrash haggadah*, di tipo narrativo; mentre ai punti b) e c) sono indicate esigenze soggiacenti al *midrash halakhah*, di tipo normativo<sup>158</sup>.

Individuata la domanda è necessario tenere conto dei problemi tipici del testo scritturistico – sia strutturali che strumentali – derivanti dalle caratteristiche stesse della lingua ebraica, dei quali abbiamo già fatto in buona parte menzione in riferimento agli elementi che possono influenzare la determinazione del *peshat*. Possiamo riepilogarli nel modo seguente:

---

<sup>155</sup> Cf. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 70.

<sup>156</sup> M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, op. cit., p. 10.

<sup>157</sup> Riprendo le linee indicate da A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 54-57.

<sup>158</sup> Il termine *haggadah* deriva da una configurazione della radice verbale נגד (*n-g-d*), che comprende i significati di “narrare, raccontare”. Il termine *halakhah* deriva invece da una configurazione della radice verbale הלך (*h-l-kh*), “camminare”, ed è utilizzato per indicare la “prassi codificata” secondo la tradizione normativa.

- problemi strutturali
- dubbi di vocalizzazione
  - dubbi nella utilizzazione delle preposizioni
  - dubbi derivanti da caratteristiche polisemie della lingua ebraica

problemi strumentali che derivano da una utilizzazione “strumentale” delle caratteristiche della lingua ebraica volta a spingere il lettore verso una determinata interpretazione, come ad esempio:

- utilizzazione di prefissi verbali come fossero radicali
- cambi delle stesse radici
- modifiche di singole lettere del testo

Per quanto riguarda invece la tecnica di indagine è necessario operare una serie di distinzioni che riguardano<sup>159</sup>:

- a) la lettura della singola parola con la sua vocalizzazione;
- b) la lettura della singola proposizione, che comprende fra l'altro la sua stessa composizione (è infatti possibile raggruppare in modi diversi i singoli vocaboli del testo);
- c) la lettura del versetto con l'ausilio dei *te'amim*;
- d) la lettura del corretto rapporto fra *mashal* e *nimshal* che, secondo Luzzatto<sup>160</sup>, è caratterizzato da tre vincoli precisi:
  1. il *mashal* deve essere coerente, o almeno non contraddittorio, con le caratteristiche che il personaggio – o il termine da spiegare – presenta in altri passi del testo biblico,
  2. il *mashal* e il *nimshal* devono essere della stessa “natura”: i personaggi – o i termini – del *mashal* devono in qualche modo essere adeguati a quelli del *nimshal*, cioè a quelli che si vogliono “rappresentare”,
  3. le relazioni interne al *mashal* – fra i suoi personaggi o i suoi termini – devono essere tali da permettere al *mashal* di svolgere la sua narrazione in modo che, alla fine, l'epilogo del *mashal* riportato al *nimshal* non conduca ad un assurdo ma abbia valore esplicativo (isomorfismo fra *mashal* e *nimshal*).

Utilizzare il metodo midrashico significa quindi porsi all'interno di una tradizione interpretativa acquisendo gli strumenti necessari per poter dialogare e confrontarsi adeguatamente con la medesima: non è sufficiente – anche se comunque importante – conoscere le strutture linguistiche con cui tale tradizione si esprime (nel nostro caso quelle dell'ebraico e dell'aramaico), è indispensabile riuscire a cogliere e a inserirsi nelle dinamiche di un particolare orizzonte ermeneutico che, in riferimento a determinate regole, permette di interpretare e interrogare il testo scritto in maniera corretta andando oltre il medesimo.

---

<sup>159</sup> Riprendo quelle indicate da A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 56-57.

<sup>160</sup> A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, op. cit., p. 56-57.

## La letteratura rabbinica e gli sviluppi tradizionali successivi

La redazione finale dei commenti rabbinici al testo scritto, che riprende comunque tradizioni orali più antiche, è avvenuta in epoca postbiblica. Fra la fine del II secolo dell'era volgare e l'inizio del III si conclude la redazione della *Mishnah*, codificazione scritta della *Torah* orale attribuita a Jehudah ha-Nasi. L'opera ha carattere prevalentemente normativo e contiene un solo trattato di tipo haggadico-narrativo: *Pirque 'Avot*, i "Detti dei Padri". Nello stesso periodo si colloca il *Targum 'Onqelos*, parafrasi aramaica, alla *Torah*. Quest'ultimo è considerato ancora oggi il *Targum* tradizionale in accordo con le accademie talmudiche babilonesi e contenente discreto materiale palestinese. A partire dal III/IV secolo fino circa al VII, vengono definitivamente redatti i *midrashim* halakici, cioè normativi, e quelli haggadico-narrativi, fra i quali si collocano una serie di testi omiletici relativi alla proclamazione sinagogale della *Torah*. È in questo periodo che si fissa in forma scritta l'ampio testo del *Midrash Rabbah* che commenta la *Torah* e le cinque *Meghillot*<sup>161</sup>. Infine, fra l'VIII e il IX secolo, si conclude la redazione di una serie di narrazioni rabbiniche, che potremmo definire una sorta di Scrittura raccontata: presuppongono tutti gli aspetti essenziali del *midrash* rabbinico che viene tuttavia apparentemente semplificato e reso più accessibile al lettore quasi sotto forma di intrattenimento.

In queste opere, soprattutto in quelle midrashico-narrative che rileggono alla luce del presente testi tradizionali più antichi, non sempre il *peshat* è distinto in maniera chiara e netta dal *midrash*. Si può dire che la lettura-ricerca di fatto prevale sulla lettura-commento, in quanto la preoccupazione dei maestri è quella di cogliere, a partire dai testi, come il piano divino si sta realizzando nella storia; per questo il *midrash* in qualche modo "compie" il *peshat* "aprendo" gli infiniti sensi della Scrittura nell'orizzonte della *Torah* orale<sup>162</sup>. Potremmo riassumere dicendo: ricerca e commento che genera commento, discussione che si apre a nuove discussioni. Ciò che comunque emerge sempre in modo chiaro è la separazione, anche a livello grafico, fra il testo biblico e la sua spiegazione: la Scrittura è sempre citata in maniera che testo e commento non vengano mai confusi ma restino distinti pur nelle loro reciproche connessioni.

Fino al volgere del primo millennio e.v. l'esegesi ebraica rimane fondamentalmente di tipo midrashico, il concetto di senso letterale in senso moderno farà la sua comparsa nel giudaismo con Sa'adjah Ga'on (882-942) che, a soli trentasei anni, fu chiamato a dirigere la famosa accademia babilonese di Sura. Ed è ancora nel composito quadro dell'esegesi biblica medioevale che emergono due commentatori che possiamo considerare pietre miliari nella storia dell'interpretazione ebraica della Scrittura. Si tratta di Rabbi Shelomo' Yitzchaqi (Troyes 1040-1105), denominato Rashi dalle iniziali che compongono il suo nome, e di Moshe ben Nachman o Nachmanide (Gerona 1194 – Acco 1270), denominato Ramban anche lui in riferimento alle iniziali del nome. I commenti alla Scrittura di questi due maestri – e anche al *Talmud* per quanto riguarda Rashi – , sia per autorità e notorietà che per estensione, hanno trovato accoglienza all'interno del mondo ebraico sia d'oriente che d'occidente.

Rashi, in linea con la tradizione rabbinica, cerca di capire quale sia il significato nel suo tempo dei testi rivelati, tuttavia il metodo esegetico da lui utilizzato rappresenta una graduale evoluzione del commento alla Scrittura condotto

<sup>161</sup> Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Qohelet, Ester.

<sup>162</sup> Interessante al riguardo il seguente saggio: P. LENHARDT, *L'exégèse (midrash) de la Tradition d'Israël. Sa grandeur et ses limites*, in *Cahier Ratisbonne* 3 (1998) [5] p. 9-43.

secondo i due criteri tradizionali: il *peshat* e il *midrash*. L'innovazione da lui introdotta consiste nel tentativo di migliorare la capacità di penetrazione del senso piano e letterale del testo, distinguendolo meglio dal commento midrashico e ricercandone una comprensione il più possibile obiettiva. Secondo Rashi, il *peshat* andrebbe stabilito in base alla conoscenza dei dati relativi ad ogni passo biblico nel suo contesto canonico rispettando il più possibile l'autenticità del testo; per questo quando incontra una difficoltà esegetica lo dichiara apertamente, mentre cerca di utilizzare il *midrash* solo per chiarire i concetti impliciti al testo analizzato preoccupandosi di mantenere distinti i due criteri interpretativi, indicando ad esempio quando i medesimi sono sovrapponibili e quando invece non lo sono. Tra le sue opere, che commentano l'intero arco del canone biblico, particolarmente pregevole è il *Commento alla Torah*, che contiene almeno il settanta per cento dei commenti rabbinici tradizionali<sup>163</sup>.

A differenza di Rashi, Nachmanide, mistico ed importante esponente del giudaismo medioevale spagnolo, commenta solo il Pentateuco con una particolare attenzione al collegamento contestuale dei singoli brani: egli cerca di non perdere mai di vista l'orizzonte globale del testo mettendo in evidenza significati, implicazioni e difficoltà presenti nelle diverse narrazioni. Si impegna anche sul versante filologico ogniqualvolta l'analisi testuale lo richiede, e cerca di approfondire il collegamento concettuale fra l'interpretazione tradizionale attraverso il *midrash* e il senso piano del *peshat*<sup>164</sup>.

Come ricorda il *Talmud*, ogni generazione ha avuto i suoi interpreti<sup>165</sup>, i quali hanno dovuto decidere come e se rimanere ancorati alla tradizione che li ha preceduti, in ogni caso l'esegesi di Rashi e di Ramban hanno continuato ad essere un punto di riferimento importante e qualificante per molti commentatori che, nelle epoche successive, hanno cercato di coniugare tradizione e innovazione. Fra questi, in epoca moderna, vale la pena ricordare Samuel David Luzzatto (noto anche come Shadal, dalle iniziali del nome), nato a Trieste nel 1800 e morto a Padova nel 1865. Egli ha dedicato massimo interesse al commento della *Torah* prendendo in considerazione anche i nuovi strumenti storico-critici che la cultura del tempo gli ha offerto, preferisce però la scuola di Rashi per evitare di subordinare la ricerca del *peshat* a forme di indagine estranee al pensiero ebraico. È infatti convinto che i maestri del *Talmud*, grazie alla loro profonda conoscenza della letteratura ebraica antica, avevano compreso il pregnante significato di talune espressioni bibliche che molti altri studiosi della Scrittura non erano invece riusciti a cogliere. Luzzatto propone pertanto l'interpretazione del testo biblico basandosi soprattutto sul valore obiettivo del *peshat* ricavato da un acuto esame del contesto canonico, da una attenta analisi e spiegazione delle forme grammaticali, delle parole e della sintassi. Egli pone inoltre in rilievo la necessità di approfondire il valore dei segni vocalici e degli accenti del testo masoretico, i quali ci sono stati trasmessi secondo determinate regole e costituiscono la lezione tradizionale trasmessa oralmente fino ai maestri del periodo del II Santuario<sup>166</sup>. Non si tratta quindi di rinunciare al *midrash*, bensì di comprendere l'intelligenza

---

<sup>163</sup> Cf. S.J. SIERRA, *Rabbi Shelomo' Yzchaqi (Rashi)*, in AA.VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, op. cit., p. 157-168.

<sup>164</sup> Cf. G. LARAS, *La Bibbia nell'esegesi del Nachmanide*, in AA.VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, op. cit., p. 237-244.

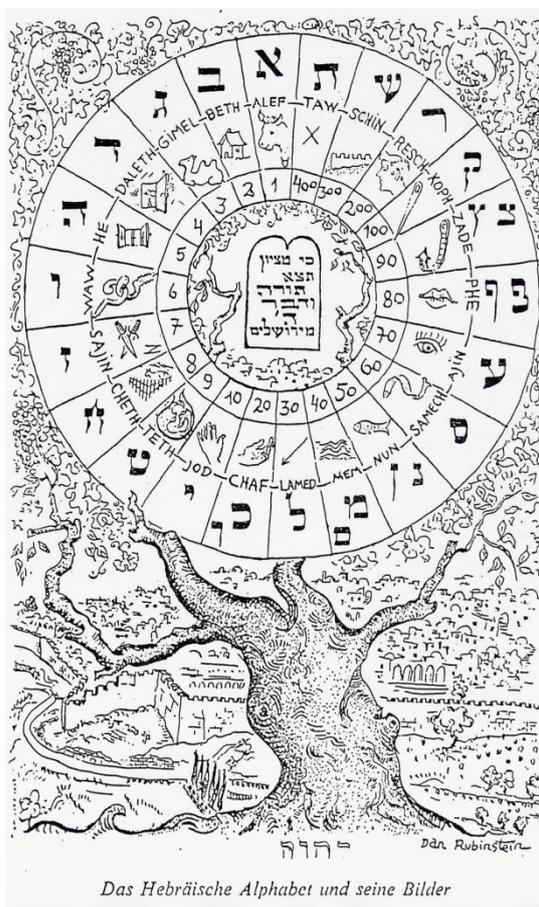
<sup>165</sup> Cf. *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 38b.

<sup>166</sup> Cf. AA.VV., *La Rassegna Mensile d'Israel* (volume edito nel primo centenario della morte di S.D. Luzzatto) 32 (1966) [9-10]; S.J. SIERRA, *Samuel David Luzzatto*, in AA.VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, op. cit., p. 401-408.

del testo distinguendo meglio, e secondo criteri oggettivi, il confine fra il significato semplice e piano rispetto ai commenti dei maestri.

## L'ALBERO DELLA TORAH: L'ALBERO DELLA VITA

Un immagine tradizionale che ben riassume le dinamiche che caratterizzano l'interpretazione ebraica della Scrittura, e che in buona parte sono state assunte dalla patristica cristiana<sup>167</sup>, è quella dell'albero della *Torah* rappresentato come "albero della vita", in quanto la rivelazione e il suo commento devono avere una prospettiva esistenziale e non solo accademica. Una raffigurazione classica di tale "albero" è la seguente:



La radice da cui proviene la linfa vitale è il Tetragramma sacro JHWH, il Nome divino impronunciabile, e l'albero è posto sul monte Tzion, ove sorge la Città Santa, Gerusalemme, di cui si intravedono le mura. Come ricorda il passo profetico nelle tavole poste al centro della chioma, è da questo luogo che la rivelazione sinaitica "uscirà" per tutti (Is 2,3).

Il tronco costituisce la rivelazione scritta, mentre la chioma rappresenta la tradizione orale che interpreta nel tempo il testo scritto, comprendendo sia la voce autorevole dei maestri che quella di tutto il popolo che vive la *Torah*, compresa quella di ogni uomo che si lascia orientare da questa Parola autorevole.

La parte più esterna della chioma è formata dalle lettere dell'alfabeto ebraico, rimandando così al senso letterale della Scrittura che rimane il punto di partenza

<sup>167</sup> Interessante al riguardo: M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Magnano 1990.

imprescindibile per ogni indagine seria sui testi. Ogni lettera è posta in riferimento al suo nome e a una raffigurazione (parte più interna) che esprime ciò che la lettera stessa significa o ciò a cui può logicamente rimandare:

<i>'alef</i>	significa bue
<i>bet</i>	significa casa di... (stato costruito di <i>bait</i> )
<i>ghimel</i>	rimanda a <i>gamal</i> , "cammello"
<i>dalet</i>	rimanda a <i>delet</i> , "porta"
<i>he</i>	compare due volte in JHWH, rimanda pertanto ad una "finestra" sia sul mondo che verso il cielo, segno della comunicazione fra Dio e gli uomini
<i>waw</i>	significa uncino, gancio, chiodo
<i>zain</i>	significa arma, pugnale
<i>chet</i>	nelle forme più antiche significa siepe, recinto
<i>tet</i>	può designare il serpente che si prende la coda o la "balla" di fieno, è inoltre l'iniziale di <i>tava 'at</i> , "anello", di cui ricorda la forma
<i>jod</i>	significa mano, mano che indica
<i>caf</i>	significa mano che raccoglie acqua, per questo designa anche la tazza
<i>lamed</i>	rimanda a <i>lamad</i> , "insegnare", cioè indicare un percorso verso un obiettivo
<i>mem</i>	significa acqua
<i>nun</i>	nelle forme più antiche significa sia pesce che serpente marino
<i>samech</i>	può significare "linea" ed indicare chi si muove in maniera sinuosa, avendo inoltre la forma di un cerchio chiuso è simbolo dell'anello nuziale
<i>ajin</i>	significa occhio ma anche sorgente
<i>pe</i>	significa bocca
<i>tzade</i>	significa amo
<i>qof</i>	rimanda a <i>quf</i> , la "cruna" dell'ago
<i>resh</i>	significa capo, testa
<i>shin</i>	Rimanda a <i>shen</i> , "dente", e alla sua forma plurale/duale <i>shinaim</i>
<i>taw</i>	nelle forme più antiche significa croce, contrassegno, impronta

Ogni lettera è quindi molto più di un semplice suono ma rimanda ad una realtà che essa stessa rappresenta. Viene così indicato il livello del *midrash*, della ricerca oltre il senso letterale che rileva possibili relazioni fra le diverse parti di un testo o di un canone: è la Scrittura spiegata con la Scrittura.

Nell'ultimo cerchio interno della chioma dell'albero è invece indicato il valore numerico di ogni lettera utilizzabile come segno per esprimere quantità. Ciò permette di stabilire il valore numerico di ogni parola cercando possibili relazioni fra parole di diverso significato ma uguale valore numerico totale. È una delle tecniche utilizzate dalla *Qabbalah*, la mistica ebraica. Un simpatico esempio tradizionale ripreso anche dal *Talmud* mostra una possibile relazione fra il termine יין (*jain*), "vino" e il termine סוד (*sod*), "mistero", entrambi con un valore numerico totale pari a 70: è noto infatti che se "entra" nell'uomo troppo vino "escono" i misteri..., così come è possibile stabilire interessanti relazioni in riferimento al valore numerico del Nome divino pari a 26.

Tutto ciò è comunque e sempre per la vita, per poter scegliere fra il bene e il male, per lasciare che la rivelazione riorienta le domande dell'uomo e gli permetta di vivere secondo gli insegnamenti della *Torah*.

## APPENDICE

Salmo 78 ebraico – italiano con commento rabbinico tratto da:

*Tehillim Yerushalàyim – Salmi di Davide* a c. Di RAV S.J. SIERRA – RAV S. BEKHOR – A. CALLOW, Ed. Mamash, Milano 2004, pp. 232-241

## מזמור עח 78 Salmo

*L'amore e l'interesse che Dio ha manifestato per noi durante gli eventi miracolosi della nostra storia sono sempre presenti. Dobbiamo mantenere viva la memoria di questi fatti, in modo da avvertire la vicinanza di Dio anche quando essa non è così evidente. L'incapacità di sentire questa presenza accanto a noi è la causa principale del peccato. Malbim e rav Hirsh spiegano che questo salmo è l'affermazione che Dio ha riconosciuto solo David e la sua dinastia come capi di tutto Israele e come emissari per diffondere nel mondo le leggi della Torà.*

1 Canto di Assaf. Ascolta, o popolo mio, la mia Torà; porgi il tuo orecchio alle parole della mia bocca.

2 Inizierò con una parabola e spiegherò gli enigmi dei tempi antichi.

3 Fatti che abbiamo udito e conosciamo, che i nostri padri ci hanno raccontato.

4 Noi non li dobbiamo nascondere ai loro figli, ma dobbiamo narrare a tutte le generazioni future le lodi di Hashèm, la Sua potenza e i miracoli che Egli ha compiuto.

5 Egli ha stabilito un patto con Ya'akov e ha emanato una leg-

א מִשְׁכִּיל לְאַסַּף הָאֲזִינָה עָפִי  
תּוֹרַתִי הַשׁוֹ אֲזַנְכֶם לְאִמְרֵי־פִי:

ב אֶפְתָּחָה בְּמִשְׁלַל פִּי אֲבִיעָה  
חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם:

ג אֲשֶׁר שָׁמְעֵנוּ וְנִרְעָם וְאֲבוֹתֵינוּ  
סִפְרוּ־לָנוּ:

ד לֹא נִבְחַד מִבְּנֵיהֶם לְדוֹר  
אַחֲרוֹן מִסִּפְרִים תְּהִלּוֹת יְהוָה  
וְעֲזוֹנוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה:

ה וַיִּקַּם עֲדוֹת וּבִיעַקֵב וְתוֹרָה

### COMMENTS

2 אֶפְתָּחָה בְּמִשְׁלַל... חִידוֹת... ~ Inizierò con una parabola... gli enigmi...: Gli episodi della storia d'Israël sono materia d'insegnamento per tutti i tempi. I principi dimostrati dagli avvenimenti servono a spiegare gli enigmi, altrimenti insolubili, della storia ebraica successiva (rav Hirsh).

3-4 אֲשֶׁר שָׁמְעֵנוּ... לֹא נִבְחַד... ~ Fatti che

abbiamo udito... non li dobbiamo nascondere...: È dovere di ogni generazione essere un anello della catena che trasmette ai posteri la memoria dell'esperienza collettiva di Israël. Con ciò, la rivelazione di Dio alla Sua nazione diventa attuale e tangibile anche per coloro che non l'hanno vissuta in prima persona.

ge in Israèl che ha comandato ai nostri padri di trasmettere poi ai loro figli,

**6** perché ne avessero notizia fino all'ultima generazione; e i figli che devono ancora nascere, quando cresceranno racconteranno [questa legge] ai loro figli,

**7** cosicché questi ripongano in Dio la loro fiducia, e non dimentichino le opere di Dio e osservino i Suoi precetti,

**8** perché non siano come i loro padri, una generazione disubbidiente e ribelle, una generazione dal cuore instabile e dallo spirito infedele al Signore.

**9** I figli di Efràyim, potenti arcieri armati, si ritirarono nel giorno della battaglia;

**10** questo avvenne perché non avevano osservato il patto con Dio e si erano rifiutati di seguire la Sua Torà,

שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוָּה אֶת-  
אֲבוֹתֵינוּ לְהוֹדִיעֵם לְבְנֵיהֶם:  
וְלִמְעַן יִדְעוּ דוֹר אַחֲרוֹן בְּנִים  
וְיִלְלוּ יִקְמוּ וַיִּסְפְּרוּ לְבְנֵיהֶם:

ז וַיִּשְׂימוּ בִּאלֹהִים פֶּסֶלָם וְלֹא  
יִשְׁכַּחוּ מַעַלְלֵי-אֵל וּמִצְוֹתָיו  
יִנְצְרוּ:

ח וְלֹא יִהְיוּ בְּאֲבוֹתָם דוֹר סוֹרֵר  
וּמַרְדָּה דוֹר לֹא-הַכִּין לְבוֹ וְלֹא-  
נִאֲמְנָה אֶת-אֵל רוּחוֹ:

ט בְּנֵי-אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי-קֶשֶׁת  
הִפְכוּ בַיּוֹם קָרָב:  
י לֹא שָׁמְרוּ בְרִית אֱלֹהִים  
וּבְתוֹרָתוֹ מֵאֲנִי לְלַבֵּת:

## C O M M E N T I

**7** וּמִצְוֹתָיו יִנְצְרוּ ~ *E osservino i Suoi precetti*: L'esecuzione dei comandamenti non è sufficiente. Essi vanno eseguiti in modo da rendere evidente la loro profonda importanza, affinché non vengano trascurati dalla future generazioni (*rav Hirsh*).

**9** בְּנֵי-אֶפְרַיִם... ~ *I figli di Efràyim...*: Gli ebrei vissuti nel tempo dei *Shoftim* (Giudici), periodo durante il quale la tribù di

Efràyim era la più importante fra tutte, in quanto aveva ospitato il Tabernacolo per 39 anni nel suo territorio, nella città di Shilò. Nonostante fossero valorosi guerrieri, furono sconfitti dai nemici poiché non mantennero con risolutezza il patto con Dio, dimenticando quanto Dio fece a beneficio dei loro antenati (*rav Hirsh*).

**11** avevano dimenticato le Sue opere e i miracoli ai quali avevano assistito.

**12** Alla presenza dei loro padri, Egli aveva compiuto prodigi, nella terra d'Egitto e nelle campagne di Tzo'an.

**13** Egli aveva diviso il mare e li aveva fatti passare in mezzo consolidando l'acqua come fosse un muro.

**14** Li aveva guidati di giorno con la nube e di notte con un fuoco splendente;

**15** aveva spaccato le rocce nel deserto e li aveva dissetati come sorgenti d'acqua profonda;

**16** aveva fatto sgorgare fluenti rivi dalla rupe e aveva costretto l'acqua a scendere come un torrente.

**17** Ma essi continuarono a peccare contro di Lui e a ribellarsi contro l'Altissimo nel deserto arido.

**18** Misero alla prova l'Eterno in cuor loro, chiedendo cibo che soddisfacesse le loro cupide voglie.

**19** Parlarono contro l'Eterno

יֵא וַיִּשְׁכַּחוּ עֲלֵילוֹתָיו וְנִפְלְאוֹתָיו  
אֲשֶׁר הִרְאָם:

יב נֶגְדַ אֲבוֹתָם עָשָׂה פֶּלֶא בְּאֶרֶץ  
מִצְרַיִם שְׂדֵה-צֹעַן:

יג בָּקַע יָם וַיַּעֲבִירֵם וַיַּצַּב-מַיִם  
כְּמוֹ-נֵד:

יד וַיְנַחֵם בְּעָנָן יוֹמָם וּכְל-הַלַּיְלָה  
בְּאֹר אֵשׁ:

טו יִבְקַע צָרִים בְּמִדְבָּר וַיִּשְׂק  
בְּתַהֲמוֹת רֶבֶה:

טז וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסֶּלַע וַיִּוֶרֶד  
בְּנַהֲרוֹת מַיִם:

יז וַיּוֹסִיפוּ עוֹד לַחֲטֹא-לוֹ לְמַרְוֹת  
עֲלִיּוֹן בְּצִיָּה:

יח וַיִּנְסוּ-אֵל בְּלִבָּם לִשְׂאֵל-  
אֶכֶל לְנַפְשָׁם:

יט וַיְדַבְּרוּ בְּאֱלֹהִים אָמְרוּ הַיּוֹכֵל

COMMENTS

**12** שְׂדֵה-צֹעַן ~ Campagne di Tzo'an: La terra d'Egitto di cui Tzo'an era una città importante.

**18** וַיִּנְסוּ-אֵל בְּלִבָּם ~ Misero alla prova l'Eterno in cuor loro: (cf Bemidbar 11). Il tono lamentevole col quale gli ebrei chie-

dicendo: «Può forse Dio apparecchiare una tavola nel deserto?»

**20** Certo ha percosso la roccia e sono sgorgate le acque, e i torrenti sono corsi impetuosi, ma potrà darci anche pane e fornire carne al Suo popolo?».

**21** Pertanto Hashèm udì e fu sdegnato, e un fuoco divampò contro Ya'akòv e anche l'ira si accese contro Israèl,

**22** perché non ebbero fede in Dio e non confidarono nella Sua salvezza.

**23** Ma il Signore aveva già dato ordine nell'alto del firmamento e aprì le porte del cielo, **24** e fece piovere su di loro la manna per mangiare e diede loro il grano del cielo.

**25** L'uomo mangiò il pane degli angeli e Dio mandò loro provviste a sazietà.

אֵל לְעֶרְךָ שְׁלַחַן בְּמִדְבָּר:

ב הֲיֵן הַכֶּה-צֹר | וַיִּזְבּוּ מִיַּם  
וַנַּחֲלִים יִשְׁטַפוּ הַגַּם-לֶחֶם יוּבֵל  
תָּת אִם-יָכִין שְׂאֵר לְעַמּוֹ:

כֹּא לָכֵן | שָׁמַע יְהוָה וַיִּתְעַבֵּר  
וַאִשׁ נִשְׁקָה בִיעֶקֶב וְגַם-אַף עָלָה  
בְּיִשְׂרָאֵל:

כִּב כִּי לֹא הֵאֱמִינוּ בֵּאלֹהִים וְלֹא  
בְּטַחּוֹ בִישׁוּעָתוֹ:

כִּג וַיִּצַו שְׁחַקִּים מִמַּעַל וּדְלִתֵי  
שָׁמַיִם פָּתַח:

כִּד וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם מִן לֶאֱכֹל  
וּדְגַן-שָׁמַיִם נָתַן לָמוֹ:

כֶּה לֶחֶם אַבִּירִים אֲכַל אִישׁ  
צִידָה שָׁלַח לָהֶם לְשִׁבְעַ:

#### COMMENTI

sero carne anziché pregare Dio per averne, mise in evidenza la scarsa fiducia che avevano nella Sua capacità di esaudirli (*Meiri*).

**20** לֶחֶם ~ *Pane*: il normale cibo degli uomini (*rav Hirsh*).

**22** כִּי לֹא הֵאֱמִינוּ בֵּאלֹהִים ~ *Perché non ebbero fede in Dio*: Nelle Scritture la parola *fede* - אֱמִנָה va talvolta intesa nel senso di

*risolutezza*. Nel deserto gli ebrei non avevano bisogno di credere in Dio, in quanto erano stati testimoni in prima persona della Sua rivelazione e avevano sperimentato la Sua miracolosa redenzione. Essi non furono però risoluti: mancarono nell'applicare la conoscenza di Dio che avevano acquisito nelle nuove e pericolose situazioni che dovettero affrontare.

26 Così Lui fece soffiare in cielo il vento di levante e diresse il vento del sud con la Sua potenza.

27 Fece piovere su di essi la carne come se fosse polvere e gli uccelli alati numerosi come la sabbia dei mari.

28 E li fece cadere entro il suo campo e tutt'intorno alle sue tende.

29 Allora essi mangiarono e si saziarono bene, poiché Egli aveva portato loro tutto ciò che desideravano.

30 Ma non avevano ancora finito di saziarsi e il cibo era ancora nella loro bocca,

31 quando l'ira del Signore si levò contro di loro, e colpì a morte i più satolli e scese a colpire i giovani di Israèl.

32 Malgrado ciò, essi peccarono ancora e non mostrarono fede nei Suoi prodigi.

33 E così Dio fece terminare i loro giorni senza scopo e i loro anni nel terrore.

34 Quando Lui ne faceva strage, allora Lo ricercavano, si pentivano e pregavano Dio;

35 si ricordavano che Dio era la loro rocca, e l'Altissimo era il loro redentore.

כּו יִסַּע קָרִים בַּשָּׁמַיִם וַיִּנְהַג בְּעֶזְרוֹ  
תִּימֹן:

כּז וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם כַּעֲפָר שָׁאֵר  
וּבְחֹל יָמִים עֹף כָּנָף:

כח וַיִּפֹּל בְּקֶרֶב מַחֲנֵהוּ סָבִיב  
לְמִשְׁכְּנֵתָיו:

כט וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ מְאֹד  
וְתֵאוֹתָם יָבֵא לָהֶם:

ל לא יָדְרוּ מִתֵּאוֹתָם עוֹד אֲכָלִם  
בְּפִיהֶם:

לא וַאֲפֹ אֱלֹהִים וַעֲלָה בָהֶם  
וַיִּהְרַג בְּמִשְׁמַנֵּיהֶם וּבַחֹרֵי  
יִשְׂרָאֵל הַכְּרִיעַ:

לב בְּכֹל־זֹאת הִטְאוּ עוֹד וְלֹא־  
הֵאֱמִינוּ בְּנִפְלְאוֹתָיו:

לג וַיִּכַּל־בְּהֶבֶל יְמֵיהֶם וַיִּשְׁנוּתָם  
בַּבְּהִלָּה:

לד אִם־הִרְגָם וּדְרָשׁוּהוּ וְשָׁבוּ  
וַשְׁחֲרוּ־אֵל:

לה וַיִּזְכְּרוּ בִי־אֱלֹהִים צוּרָם וְאֵל  
עֲלִיוֹן גֹּאֲלָם:

36 Ma essi cercavano di allettare Dio con la loro bocca e Lo ingannavano con le loro lingue.

37 Il loro cuore non era costante verso di Lui e non erano fedeli al Suo patto.

38 Ma Egli è misericordioso, perdona le iniquità e non disstrugge; molto spesso ritrae la Sua ira e non scatena tutta la Sua rabbia,

39 poiché Egli si ricorda che essi sono solo carne, uno spirito che passa e più non torna.

40 Quante volte si erano ribellati nel deserto! E quante volte Lo avevano amareggiato nella landa solitaria!

41 Molte e molte volte Lo misero alla prova, e del santo di Israèl domandavano segni.

42 Essi non ricordarono la Sua mano, il giorno che li aveva reudenti dal nemico;

43 quando aveva fatto i Suoi

לו ויפתוהו בפיהם וב לשונם  
יכזבו לו:

לו ולבם לא נכון עמו ולא  
נאמנו בביתו:

לח והוא רחום יכפר עון ולא  
ישחית והרבה להשיב אפו ולא  
יעיר כל חמתו:

לס ויזכר כי בשר הנה רוח  
הולך ולא ישוב:

מ במה ימרוהו במדבר  
יעצבוהו בשימון:

מא וישובו וינסו אל וקדוש  
ישראל התוו:

מב לא זכרו את ידו יום אשר  
פדם מני צר:

מג אשר שם במצרים אתותיו

## COMMENTI

36 ויפתוהו בפיהם ~ Cercavano di allettare Dio con la loro bocca: Il loro pentimento non era sincero e ritornarono al loro solito comportamento malvagio.

38 והוא רחום... ~ Egli è misericordioso...: Dio perdona anche se il pentimento non è completo. ◊ לא יעיר כל חמתו ~ Non scatena

tutta la Sua rabbia: Anche se Dio punisce, evita che la punizione sia completa.

39 רוח הולך ~ Uno spirito che passa: L'inclinazione al male è stimolata dalla terribile sensazione che il tempo durante il quale si possono godere i piaceri terreni sia molto breve (Ibn 'Ezrà).

miracoli in Egitto, e i Suoi prodigi nella campagna di Tzò'an,

44 e aveva cambiato in sangue i loro fiumi, e reso le loro acque fluenti imbevibili.

45 Egli aveva mandato contro di loro un miscuglio di belve che li divorarono e le rane che li portarono alla rovina.

46 E aveva dato alle cavallette le loro messi, e alle locuste il loro faticoso lavoro.

47 Aveva distrutto le loro vigne con la grandine e i loro alberi di fico con il gelo.

48 Aveva consegnato i loro armenti alla grandine e le loro greggi ai fulmini violenti.

49 Egli aveva mandato contro di loro la Sua ira ardente, lo sdegno, la collera e la sventura, e una turba di angeli maligni.

50 Aveva dato via libera alla Sua rabbia, non aveva risparmiato le loro anime dalla morte e aveva consegnato i loro animali alla pestilenza.

51 Aveva colpito ogni primogenito in Egitto, il principio

וּמוֹפְתָיו בְּשִׂדְה־צֹעַן:

מִדְּוַיִּהְפֹּךְ לָדָם יְאֲרִיחֵם וְנִזְלִיחֵם  
בְּל־יִשְׁתִּיּוֹן:

מִהַיְשַׁלַּח בָּהֶם עֲרָב וַיֵּאֱכֹלֵם  
וְצִפְרִדַּע וַתִּשְׁחִיתֵם:

מִזֵּוַיִּתֵּן לַחֲסִיל יְבוּלָם וַיִּגְיַעֵם  
לְאַרְבֶּה:

מִזֵּוַיִּהְרַג בַּבָּרָד גִּפְנֵם וְשִׁקְמוֹתֵם  
בַּחֲנָמַל:

מִהַיִּסְגֵּר לַבָּרָד בְּעִירֵם  
וּמִקְנִיחֵם לְרִשְׁפִּים:

מִסֵּי־שַׁלַּח־בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבָרָה  
וַזַּעַם וַצָּרָה מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי  
רָעִים:

גַּיְפֹלָם נָתִיב לְאַפּוֹ לֹא־חֲשָׂךְ  
מִמּוֹת גַּפְשָׁם וְחִיתָם לְדָבָר  
הַסָּגִיר:

נֹא וַיִּךְ כָּל־בְּכוֹר בְּמִצְרַיִם

## C O M M E N T I

51 מִן ~ Kham: Mitzràyim, il progenitore degli Egiziani, era uno dei figli di Kham, figlio di Nòakh, il quale era stato maledetto dal padre (Bereshit 10, 6).

della loro forza nelle tende di Kham.

**52** Poi aveva fatto sì che il Suo popolo viaggiasse come pecore e lo aveva guidato come un gregge nel deserto.

**53** Li aveva condotti al sicuro, cosicché non dovevano più temere, poiché i loro nemici li aveva coperti il mare.

**54** Li aveva fatti giungere al Suo santo territorio, a questo monte procurato loro dalla Sua [provvidenziale] destra.

**55** Poi davanti a loro aveva allontanato i popoli, e aveva dato loro la loro terra come eredità e sistemato le tribù di Israèl nelle loro tende.

**56** Ma ancora essi sfidarono l'Altissimo e si ribellarono, e non osservarono i Suoi precetti.

**57** Essi si ritirarono e tradirono, così come avevano fatto i loro padri, e si rivoltarono come un arco che fallisce la mira.

**58** Lo fecero adirare con i loro altari proibiti e suscitarono la Sua gelosia con i loro idoli.

**59** Dio udì e la Sua collera traboccò, ed Egli sdegnato respinse Israèl.

רִאשִׁית אֲזִיזִים בְּאַהֲלֵי־הָם:

נִבּ וַיִּסַּע כְּצֹאן עִמּוֹ וַיְנַהֲגֵם  
כְּעֶדֶר בַּמִּדְבָּר:

נִגּ וַיְנַחֲמֵם לַבִּטָּח וְלֹא פָחַדוּ וְאֶת־  
אֲוִיבֵיהֶם בָּסָה הַיָּם:

נִדּ וַיְבִיֵאֵם אֶל־גְּבוּל קִדְשׁוֹ הַר־  
זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ:

נִהּ וַיַּגְרֵשׁ מִפְּנֵיהֶם גּוֹיִם וַיַּפִּילֵם  
בְּחֶבֶל נַחֲלָה וַיִּשְׁכֵּן בְּאַהֲלֵיהֶם  
שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל:

נִוּ וַיְנַסּוּ וַיִּמְרוּ אֶת־אֱלֹהִים עֲלִיּוֹן  
אֲעֻדוֹתָיו לֹא שָׁמְרוּ:

נִזּ וַיִּסְגּוּ וַיִּבְגְּדוּ בְּאֲבוֹתָם נְהַפְכוּ  
בְּקִשְׁת רְמִיָּה:

נִחּ וַיִּכְעִסוּהוּ בְּבַמּוֹתָם  
וּבַפְּסִילֵיהֶם יִקְנִיאוּהוּ:  
נִסּ שָׁמַע אֱלֹהִים וַיִּתְעַבֵּר וַיִּמָּאֵם  
מְאֹד בְּיִשְׂרָאֵל:

60 Così abbandonò il Tabernacolo di Shilò, la tenda dove aveva abitato tra gli uomini.

61 Mise la Sua potenza in esilio e la Sua gloria in mano al nemico.

62 E consegnò il Suo popolo alla spada e contro la Sua eredità traboccò la Sua ira.

63 Il fuoco consumò i Suoi giovani e le Sue ragazze non ebbero celebrazioni nuziali;

64 i Suoi sacerdoti caddero a fil di spada e le Sue vedove non piansero.

65 Poi il Signore si destò come uno che dorme, come un guerriero che si riscuote dal vino.

66 Colpì i Suoi nemici fino a farli ritirare e diede loro eterna vergogna.

67 Aveva rigettato la tenda di Yossèf, non aveva più scelto la tribù di Efràyim,

68 Egli aveva preferito la tribù di Yehudà e il monte Ziòn che Egli ama.

ס וַיִּפֹּשׂ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֹהֶל שֹׁבַן  
בְּאֲדָם:

סא וַיִּתֵּן לְשִׁבִי עֵזוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ  
בְּיַד-צָר:

סב וַיִּסְגֵּר לַחֲרָב עַמּוֹ וּבְנַחֲלָתוֹ  
הִתְעַבֵּר:

סג בַּחֲזֹרֵיוֹ אִכְלָה-אֵשׁ וּבְתוֹלָתָיו  
לֹא הוֹלְלוּ:

סד כָּהֲנָיו בַּחֲרָב נָפְלוּ וְאֵלְמִנְתָּיו  
לֹא תִבְכְּיָנָה:

סה וַיִּקַּץ כִּישׁוֹן אֲדֹנָי כְּגִבּוֹר  
מִתְרוֹנֵן מִיַּיִן:

סו וַיִּדְ-צָרָיו אַחֲזֵר חֲרַפַּת עוֹלָם  
נָתַן לָמוֹ:

סז וַיִּמָּאֵם בְּאֹהֶל יוֹסֵף וּבְשִׁבְט  
אֶפְרַיִם לֹא בָחַר:

סח וַיִּבְחַר אֶת-שִׁבְט יְהוּדָה אֶת-  
הַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אָהָב:

COMMENTS

61 עֵזוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ... ~ La Sua potenza: L'Arca dell'Alleanza in cui la potenza e la gloria di Dio si manifestavano.

64 וְאֵלְמִנְתָּיו לֹא תִבְכְּיָנָה ~ Le Sue vedove: Le vedove non ebbero il tempo di piangere poiché morirono di dolore subito dopo.

65 וַיִּקַּץ... ~ Si destò...: E si vendicò dei

Filistei che oppressero Israèl (Targùm; Rashi). Per altri, si riferisce alla disfatta iniziale che Israèl subì per mano filistea. Oppure, Dio si destò per punire Israèl a causa delle sue colpe (Radàk).

67-68 וַיִּמָּאֵם... אֶתִּיהָ צִיּוֹן ~ Aveva riget-

**69** E li costruì il Suo Santuario saldo come gli alti cieli, come la terra che aveva stabilito in eterno.

**70** E scelse David, il Suo servo, e lo prese dai recinti delle greggi.

**71** E lo trasse da dietro le pecore lattanti, per custodire e pascolare Ya'akòv, il Suo popolo, e Israèl, la Sua eredità.

**72** E lui [David] si prese cura di loro secondo l'integrità del suo cuore, e li guidò con l'abilità delle sue mani.

סס ויבן כְּמוֹ-רָמִים מִקִּדְשׁוֹ  
כְּאֶרֶץ יְסֻדָּה לְעוֹלָם:

ע וַיִּבְחַר בְּדָוִד עֶבְדּוֹ וַיִּקְחֵהוּ  
מִמִּבְלַת צֹאן:

עא מֵאַחַר עֲלוֹת הַבְּיָאוֹ לְרְעוֹת  
בְּיַעֲקֹב עַמּוֹ וּבְיִשְׂרָאֵל נַחֲלָתוֹ:

עב וַיִּרְעֵם פִּתְּם לְבָבוֹ וּבַתְּבוּנֹת  
כַּפָּיו יִנְחֵם: