

Il 4 febbraio scorso, negli Emirati Arabi Uniti, papa Francesco e il grande imam di al-Azhar - principale centro culturale sunnita al mondo - hanno sottoscritto insieme un documento sulla *Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, denso e impegnativo per entrambe le parti. Il coraggioso pellegrinaggio papale nella penisola arabica, una prima volta per la storia del pontificato, ha avuto un paio di momenti cruciali: lunedì 4, appunto, quando Bergoglio e Ahamad al-Tayyib hanno confermato il testo citato, e poi l'eucaristia, sotto un'enorme croce che pure è vietata all'esterno in quel Paese, martedì 5.

Ha ragione Francesco, quando, durante il viaggio di ritorno, rispondendo alle domande dei giornalisti, ha spiegato l'ermeneutica dell'accaduto: l'incontro, per molti versi storico, si colloca sull'onda lunga del concilio, mezzo secolo dopo. Ed è per questa ragione che, comprensibilmente, quanti si pongono, all'interno della Chiesa, più o meno dichiaratamente, all'opposizione del Vaticano II, hanno subito gridato allo scandalo e al tradimento. Chi ha introiettato, almeno a partire dall'11 settembre 2001, lo schema mentale dello *scontro di civiltà*, non ha potuto che trovarsi spiazzato, a fronte delle immagini, degli abbracci e delle parole giuntici da Abu Dhabi, che quel modello hanno definitivamente reso obsoleto. Fino a superare la stessa metodologia del *dialogo*, per adottare quella, più impegnativa, della fraternità, termine strategico nell'esperienza di Francesco d'Assisi - inevitabile *testimonial* dell'evento per il suo incontro di otto secoli fa con il Sultano, a Damietta - che per primo decise di chiamare i suoi compagni *fratres*. Mentre il documento recita che "la fede porta il credente a vedere nell'altro un fratello da sostenere e da amare", e che è la stessa volontà di Dio (qui si riecheggia la sura V,48 del Corano) a volere il pluralismo e ogni diversità, di religione, genere, lingua. In una prospettiva che ci pare superi addirittura il paradigma inclusivista, nel rapporto fra cristianesimo e religioni, aprendo le porte, più o meno consapevolmente, a quello pluralista.

Un'esperienza, quella della potenziale fratellanza, mai priva di spine e contraddizioni; ma anche, se reale e non immaginaria, capace di farsene carico. Perché essere fratelli e sorelle non è solo un dato biologico o anagrafico (quando lo è), ma una meta da conquistare, giorno dopo giorno,

# QOOL

Una voce dice "Grida"  
e io rispondo "Che dovrò gridare?"  
(Isaia 40,6)

# 190/191

## Fratellanza

spesso a fatica e a prezzo di molteplici sofferenze. Come mostrano tante storie bibliche (una su tutte, la saga di Giacobbe ed Esaù); ma come evidenzia altresì la storia, accidentata ma anche ricca di esempi positivi e poco studiati, delle relazioni fra cristiani e musulmani. Rispetto alla quale siamo chiamati a educarci a diventare fratelli (e sorelle), se intendiamo prendere sul serio l'invito dei padri conciliari: "La Chiesa guarda con stima i musulmani che adorano l'unico Dio..." (*Nostra aetate* 3). Non è detto che la cosa funzioni, soprattutto in tempi brevi: nella vicenda biblica, ad esempio, Giacobbe ed Esaù riusciranno nell'impresa di riconciliarsi dopo numerose reciproche ferite, pagando peraltro prezzi immensi; mentre Lia e Rachele, le mogli del patriarca, non ce la faranno, e la loro parentela rimarrà sulla carta, senza mai tradursi in vita vissuta. In questo senso, Abu Dhabi, c'è da augurarselo, è stato un primo passo per rendersi conto che l'altro - piaccia o no - è parte di noi, e per imparare a camminare insieme. La misura di quanto è successo realmente in quei due giorni ce la fornirà, in ogni caso, solo il futuro, a partire dalle tante situazioni di confronto quotidiano tra fedeli cristiani e musulmani. E ce la darà soprattutto la disponibilità delle chiese locali, con i loro vescovi, e le comunità islamiche, coi loro leader, a rilanciare il documento, facendolo conoscere, diffondendolo tra i fedeli, organizzando appuntamenti per discuterne assieme: tanto più che, nel testo, si sottolinea come esso sia rivolto "agli uomini di religione di tutto il mondo", sollecitati a "tradurli in politiche, decisioni, testi legislativi, programmi di studio e materiali di comunicazione". E' questo, dunque, il tempo del coraggio e della speranza, e dell'impegno comune a ogni livello: spetta a noi, a chi crede ancora nella forza del confronto, dare gambe e vita al documento di Abu Dhabi, facendo sì che non rimanga una bella utopia priva di riscontri, una dichiarazione di principio. Esso, infatti indica un preciso cammino per le comunità di fede e per tutti quelli che intendano scegliere la strada della costruzione della pace, con ipotesi di lavoro concrete e obiettivi definiti. Perché non immaginare che la sottoscrizione al documento, almeno simbolicamente, sia replicata sul piano locale, dai vescovi e dagli imam? Crediamo si tratterebbe di un segnale importante, destinato - auspicabilmente - ad aprire inediti spazi di riflessione e momenti comuni di lavoro.

# L'interpretazione ebraica della Scrittura

Elena Lea

Bartolini De Angeli

iscono il TaNaK si trova nelle fonti rabbiniche redatte in epoca post-biblica<sup>2</sup>.

La triplice suddivisione del canone non è un dato esteriore, ma fa parte di un piano divino nel quale la *Torah* as-

Ben Bag Bag, nell'orizzonte del Salmo 1 che invita a "compiacersi nella *Torah* del Signore meditando giorno e notte" (cf. Sal 1,2), 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 niente di meglio<sup>1</sup>.

Tale affermazione mostra come il rapporto fra il popolo di Israele e la *Torah* – l'insegnamento divino rivelato al Sinai – sia un rapporto vitale: non si tratta di una rivelazione che riguarda solo la sfera intellettuale, bensì di un insegnamento che orienta la vita e che comprende sia la rivelazione scritta che la sua interpretazione nel tempo. Cerchiamo quindi di capire cosa si intende per *Torah* e sua interpretazione secondo gli insegnamenti tradizionali.

## L'importanza della *Torah* nel contesto del canone biblico ebraico

La fissazione del canone biblico ebraico solitamente viene ricondotta alle decisioni prese a Javne (Jamnia) nel 90 dell'era attuale dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani, quindi nel contesto della ricostituzione del giudaismo attorno allo studio della *Torah* e del farsi della tradizione rabbinica; convenzionalmente il canone biblico ebraico viene indicato con la sigla TaNaK formata dalle iniziali delle tre sezioni che lo compongono: la *Torah* (Pentateuco), i *Nevi'im* (Profeti) e i *Ketuvim* (Scritti sapienziali). L'elenco dei libri che costitu-

sume un ruolo fondamentale e insostituibile: tutto il TaNaK è "Parola rivelata", tuttavia non tutte le sue parti hanno il medesimo valore, poiché nella *Torah* la rivelazione è completa e il rotolo manoscritto su cui è fissata è sacro in sé, tant'è che viene conservato nell'Arca sinagogale come unico oggetto sacro dell'ebraismo, mentre i testi dei Profeti e gli Scritti sapienziali ne svizzeranno i sensi senza aggiungere nulla. Per questo, durante la proclamazione pubblica, la *Torah* viene letta dal rotolo sacro mentre i testi profetici no; inoltre la *Torah*, nella sua estensione completa, comprende anche la sua interpretazione nel tempo ricondotta al Sinai. Non a caso, nella multiformità degli insegnamenti rabbinici al riguardo, troviamo diverse attestazioni:

Nel tempo in cui il Santo, che benedetto sia, si rivelò sul Sinai per dare la *Torah* a Israele, la consegnò a Mosè in quest'ordine: la Scrittura [TaNaK], la *Mishnah* [*Torah* orale], il *Talmud* [discussioni rabbiniche] e la *Haggadah* [commenti di tipo narrativo]<sup>3</sup>.

Secondo questa tradizione fissatasi nel commento rabbinico al Libro dell'Esodo, si sottolinea sia l'origine sinaitica del TaNaK, che include la *Torah*, che degli insegnamenti rabbinici successivi. L'obiettivo è precisare la dimensione rivelativa della tradizione secondo la quale: "Anche ciò che un discepolo distinto era destinato a insegnare in presenza del suo maestro era già stato detto a Mosè sul Sinai"<sup>4</sup>. Nella versione babilonese del *Talmud* troviamo invece delle affermazioni molto più dettagliate a partire dall'interpretazione di un versetto dell'Esodo che descrive un momento particolare e solenne della teofania sinaitica:

Che cosa significa ciò che è scritto: "Ed io [il Signore] ti darò le tavole di pietra e la *Torah* e il comandamento che ho scritto, perché tu [Mosè] li insegni loro" (Es 24,12)?

"Tavole di pietra" è il decalogo; *Torah* è il Pentateuco [*Torah* scritta]; "comandamento" è la *Mishnah* [*Torah* orale]; "che ho scritto" sono i Profeti e gli Scritti; "perché tu insegni loro" è la *Ghemarah* [discussioni talmudiche]. Il testo insegna che tutti furono dati a Mosè sul Sinai<sup>5</sup>,

Secondo questo commento, non solo la *Torah* è menzionata in maniera distinta rispetto alla tradizione orale, ma lo sono anche le "dieci parole" del decalogo in essa contenute, quasi fossero la sua "quintessenza". La preoccupazione della tradizione è quella comunque di non separare mai la *Torah* dal suo commento, in quanto entrambi provengono dalla rivelazione divina al Sinai dove Dio ha dato sia la *Torah* scritta – *Torah shebiktav* – che quella orale – *Torah shebe'al peh* (letteralmente: "sulla bocca"), insegnamento talmente denso di significato da richiederne un progressivo e continuo svisceramento secondo i criteri fissati dalla tradizione. E tutto ciò è stato dato nelle mani degli uomini secondo una dinamica al contempo immanente e trascendente:

[Mosè disse] affinché non diciate che arriva un altro Mosè e ci porta un'altra *Torah* dal cielo, già adesso sappiate: "essa non è in cielo" (Dt 30,12), poiché nulla di essa è rimasto in cielo<sup>6</sup>;

quindi è una rivelazione che viene dal cielo ma è scritta in lingua umana, e dal momento che ora è interamente nelle mani degli uomini richiede di essere interpretata. Inoltre è stata rivelata interamente al Sinai ma anche gradualmente nella storia:

La *Torah* è stata data rotolo dopo rotolo, poiché si dice: "Per questo io dico: Si vengo. Nel rotolo del libro sta scritto su di me" (Sal 40,8). Rabbi Simeon ben Laqish dice: La *Torah* fu data completa/conclusa, poiché si dice: "Prendete questo libro della *Torah*" (Dt 31,26)<sup>7</sup>.

La rivelazione sinaitica mantiene pertanto le stesse caratteristiche del Nome divino: è impronunciabile per rispettarne la totale trascendenza, tuttavia deve essere santificato attraverso particolari formule liturgiche che vengono pronunziate dall'uomo. In tale contesto l'importanza e la sacralità della *Torah* rimangono tradizionalmente indiscutibili, ed è proprio a partire dal commento e dallo studio della medesima che il giudaismo rabbinico riesce ad individuare un possibile futuro dopo la caduta definitiva del Tempio.

## La centralità della Torah e del suo commento nel giudaismo senza Tempo

La trasmissione della *Torah* e del suo commento è indispensabile per il futuro della vita ebraica in ogni epoca, ma soprattutto nel giudaismo senza più il Tempio dove diventa un elemento centrale e decisivo affinché ogni generazione possa continuare a fare l'esperienza del Sinai attraversando il delicato passaggio dal culto sacrificale a quello della Parola. Insegna la *Mishnah*<sup>8</sup> al riguardo:

Mosè ricevette la *Torah* al Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè la trasmise agli anziani e gli anziani ai profeti; e i profeti la trasmisero agli uomini della Grande Assemblea. Questi ultimi solevano dire tre cose: "Siate cauti nel giudizio, educate molti discepoli e fate una siepe [un riparo] per la *Torah*"<sup>9</sup>.

"Fare una siepe, un riparo, per la *Torah*", significa studiare e ricercare attraverso la discussione tutte le possibili applicazioni tenendo conto dei nuovi interrogativi che ogni epoca pone. Non si tratta quindi di conservare la rivelazione in maniera acritica, ma piuttosto di individuare quelle dinamiche che permettono alla *Torah* orale di "crescere" con la comunità che la interpreta e che, proprio in riferimento a lei, ricomprende nel tempo la propria identità. La "siepe" attorno ai precetti deve quindi essere considerata un riparo che abbellisce, che rende sempre più chiara e comprensibile una parola divina che porta in sé molteplici significati. La tradizione interpretativa quindi non aggiunge nulla a ciò che al Sinai è stato rivelato, ma ne svela progressivamente il senso, o meglio i sensi. Non a caso si dice che nell'ebraismo c'è un solo dogma: Dio ha parlato, si è rivelato, ma su cosa abbia detto si discute poiché la *Torah* "non è in cielo" (Dt 30,12) ma è stata affidata agli uomini, e lo si fa nella consapevolezza che dalla stessa rivelazione possono derivare più dottrine. Ecco cosa insegnano i maestri al riguardo:

Abbaje disse: Quando nel Salmo 62,12 si legge: "Una parola ha detto Dio, due ne ho udite: il potere appartiene a Dio", ciò significa che un versetto della Scrittura può avere diverse interpretazioni e che da dispartati versetti

non si può dedurre una unica e medesima dottrina. Nella scuola di Rabbi Ishmael, si è fatto riferimento al seguente versetto della Scrittura: "La mia parola non è forse come il fuoco, dice il Signore, e come un martello che spezza la roccia?" (Ger 23,29). Che cosa avviene quando il martello urta contro la roccia? Sprizzano scintille. Ogni scintilla è il risultato del colpo di martello sulla roccia; ma nessuna scintilla è l'unico risultato. Così anche da un solo versetto della Scrittura possono derivare diverse dottrine<sup>10</sup>.

Il riferimento alla pluralità ricettiva emergente dall'interpretazione del versetto dodici del Salmo 62, mostra come la densità di significato di ogni parola divina rivelata determini sul versante umano una comprensione diversificata, in quanto non è possibile interpretare in maniera univoca ed esaustiva – quindi delimitata – una realtà che proviene dalla trascendenza divina illimitata: possiamo semmai coglierne qualche aspetto, qualche sfumatura, nella consapevolezza che il senso globale e ultimo va oltre la comprensione contingente. Analogamente l'esempio delle scintille riferito al passo di Geremia ribadisce l'impossibilità di stabilire un'unica verità interpretativa rimanendo piuttosto nella logica del frammento, nella consapevolezza quindi che sul versante storico la verità più che un presupposto è un punto di arrivo, verso il quale si cammina assieme nel confronto – anche dialettico – sempre aperto a nuove prospettive. La tradizione si mostra in questo modo aperta ad un positivo pluralismo che ne costituisce la forza interna, secondo una dinamica che permette di attualizzare la prassi religiosa in maniera creativa, valorizzando i diversi punti di vista nel farsi della storia e quindi di nuovi eventi. Nell'orizzonte quindi di una Parola che deve continuamente essere ricompresa alla luce di nuovi contesti, la tradizione ebraica ha sviluppato quella che potremmo definire come la cultura del commento, del confronto, della discussione volta a sviscerare nel tempo tutti i sensi di una Rivelazione per la vita. Tutto ciò avviene da sempre nel segno di un pluralismo che, pur inserendosi in una autorevole tradizione interpretativa, sorprendentemente non ha magistero. Per questo le fonti

rabbini spesso presentano posizioni di maestri anche fra loro contrastanti, poiché ogni punto di vista può essere utile a comprendere meglio una verità che non si è ancora dispiegata definitivamente nella storia. Quel che l'ebreo cerca nella Scrittura e nel suo commento tradizionale non sono necessariamente risposte, ma piuttosto indicazioni capaci di riorientare le domande e di riaprire la discussione verso nuovi orizzonti. E perché tale pluralismo sia autentico è importante il rispetto delle posizioni diverse, come insegna questo noto passo talmudico:

Tre anni durò un dibattito fra le scuole di Shammaj [famoso per la sua rigidità] e di Hillel [famoso invece per la sua apertura]. Questi insistevano che la *Torah* [la sua applicazione] doveva essere stabilita secondo la loro opinione; e quelli insistevano che la *Torah* doveva essere stabilita secondo la loro. Infine risuonò una voce celeste: "Le opinioni sia di questi che di quelli sono Parole del Dio vivente! Tuttavia la *Torah* deve essere stabilita secondo le disposizioni della scuola di Hillel!". Ma come è possibile? Se queste come quelle sono le "Parole del Dio vivente", che cosa autorizzava la scuola di Hillel a stabilire la *Torah* soltanto secondo le sue determinazioni?

Questo avvenne perché i saggi della scuola di Hillel erano cordiali e modesti. Studiavano non soltanto le loro tradizioni ma anche le tradizioni della scuola di Shammaj. Anzi, addirittura, tramandarono le dottrine della scuola di Shammaj, prima di tramandare le proprie dottrine<sup>11</sup>.

Si sottolinea così l'importanza di una dialettica che sia sempre leale e rispettosa dei punti di vista diversi dal proprio. Questo è l'orizzonte nel quale si colloca l'ermeneutica dei maestri di Israele, la stessa che ha utilizzato anche Gesù di Nazareth che, tra l'altro, è stato contemporaneo di Hillel: non sappiamo se si siano o meno incontrati, tuttavia è possibile ritrovare significativi parallelismi nei loro insegnamenti e nei loro modi di agire, come nel caso seguente:

Una volta un pagano andò da Shammaj e gli disse: "Mi converto al giudaismo a condizione che tu mi insegni tutta la *Torah* mentre io sto su un piede solo". Con un

bastone in mano Shammaj lo cacciò subito.

Il pagano andò da Hillel e di nuovo espresse il suo desiderio: "Mi converto al giudaismo a condizione che tu mi insegni tutta la *Torah* mentre io sto su un piede solo". Hillel lo accolse nel giudaismo e lo istruì in questo modo: "Quello che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri. Questa è tutta la *Torah*. Il resto è commento. Va' e studia!"<sup>12</sup>.

Appare evidente l'analogia con gli atteggiamenti di Gesù e con la "regola d'oro" testimoniata nel Vangelo di Matteo (cf. Mt 7,12) che conferma il comandamento levitico dell'amore del prossimo (cf. Lv 19,18)<sup>13</sup>. Ma ritorniamo all'esortazione di Hillel: "Il resto è commento. Va e studia!", che rimanda ad una tradizione che cerca di radicalizzare e "abbellire" la prassi religiosa facendo una "siepe" attorno alla *Torah*, la quale rappresenta il recinto di sicurezza, cioè le precauzioni aggiunte dai maestri nel tempo affinché gli insegnamenti rivelati vengano osservati con maggior precisione e radicalità in continuità con la tradizione ricevuta, operazione che richiede il rispetto sia di livelli interpretativi diversi che di regole fissate autorevolmente.

#### Quattro livelli di significato

I maestri di Israele insegnano che la Scrittura va compresa rispettando quattro livelli interpretativi, fra loro correlati, che vanno utilizzati secondo la seguente scansione: in primo luogo va definito il senso letterale (*peshat*), che costituisce sempre il punto di partenza imprescindibile nell'orizzonte del quale ogni termine deve essere considerato a partire dal contesto narrativo in cui è inserito; segue il senso allegorico/morale (*remez*) che deve tenere conto delle implicazioni esistenziali alle quali la parola rivelata rimanda; successivamente si deve "interrogare" il testo (*derash*) per ricercare il senso soggiacente a quello letterale, quindi "nascosto", che va investigato individuando all'interno del canone stesso tutte le analogie possibili spiegando la Scrittura con la Scrittura; infine si può arrivare al senso mistico (*sod*) che costituisce il livello interpretativo più elevato, che tuttavia non può

essere raggiunto a prescindere dai livelli precedenti<sup>14</sup>. Le iniziali dei termini che in ebraico designano i quattro livelli menzionati (*p-r-d-s*), costituiscono l'acrostico del termine *pardes* che significa "giardino, paradiso", rimanendo quindi simbolicamente alla dimensione trascendente dalla quale tale parola proviene e alla quale la medesima rimanda.

È in tale orizzonte che si colloca ciò che tradizionalmente viene definito come *midrash*<sup>15</sup>, genere letterario e modalità interpretativa che costituisce una dimensione tipica e originale dell'approccio ebraico alla Scrittura, la quale riguarda sia il formarsi stesso del canone biblico che il *corpus* letterario fissatosi successivamente a partire dal suo commento. Vediamone pertanto alcune caratteristiche essenziali.

#### Midrash normativo, narrativo e legami con il targum

Il *midrash* inteso come genere letterario costituisce una dinamica individuabile già all'interno di alcuni testi biblici, nei quali vengono ripresi, spiegati, ampliati e attualizzati elementi precedentemente narrati<sup>16</sup>. Un esempio significativo lo troviamo nel Libro del Deuteronomio che rilegge e attualizza l'esperienza dell'Esodo, oppure nel ciclo della storia di Giuseppe confluito nel Libro della Genesi, dove al capitolo quarantadue i suoi fratelli – che ancora non l'avevano riconosciuto – iniziano a pentirsi di ciò che avevano fatto nei suoi confronti dicendo (fra loro) "Noi siamo colpevoli verso il nostro fratello, perché vedemmo quanto fosse angosciato l'animo suo e non lo ascoltammo quando ci supplicava" (Gen 42,21). Tuttavia, al capitolo trentasette in cui è narrato il modo con cui lo hanno spogliato, gettato in un pozzo e poi venduto ad una carovana di mercanti non si dice che Giuseppe abbia supplicato i fratelli in questo modo (cf. Gen 37,23-28); si tratta pertanto di un ampliamento narrativo volto a chiarire meglio la vicenda al lettore formatosi all'interno del processo redazionale che abbraccia un'epoca abbastanza ampia. Se questa dinamica può essere definita come *midrash* intrabiblico<sup>17</sup>, esiste poi una vera e propria tradizione

misdrashica che commenta tutto il TaNaK secondo una metodologia ritrovabile anche nelle fonti rabbiniche, e che in epoca post-biblica ha dato origine ad un *corpus* di scritti ben definiti.

#### Midrash normativo e narrativo

Il *midrash*, che si muove sempre all'interno dell'intero canone della Scrittura, da una parte interroga il testo cercando di chiarire passaggi difficili, talvolta oscuri, facendo emergere elementi non facilmente individuabili dal solo senso letterale, dall'altra ricerca il fondamento di precetti e insegnamenti nell'orizzonte di un dialogo perenne fra il testo e la comunità che lo interpreta. I commenti misdrashici si dividono pertanto in due grosse categorie: il *midrash* halakhico, che esplicita le norme e i precetti scritturali, cioè la *halakhah*<sup>18</sup>, la prassi religiosa, e il *midrash* haggadico<sup>19</sup>, più narrativo, nel quale abbondano parabole, storie di miracoli, episodi esemplari di maestri e ingegnose interpretazioni dei vocaboli. Tale procedimento è favorito dalla polisemia della lingua ebraica il cui alfabeto è solo consonantico e utilizzabile anche per esprimere quantità numeriche, inoltre il configurarsi dei sostantivi deriva da radici verbali che determinano un orizzonte semantico ampio e articolato: pertanto le possibili vocalizzazioni, il confronto fra termini derivati dalla stessa radice o con lo stesso valore numerico, permettono analogie molto varie e su livelli interpretativi diversi<sup>20</sup>. Un esempio, che esprime tra l'altro il grande senso ironico dei maestri, è l'analogia fra i termini ebraici *jajin*, "vino", e *sod*, "mistero": in entrambi i termini il valore numerico delle consonanti è pari a settanta, numero che esprime l'idea di universalità in quanto multiplo di sette, intervallo di tempo che indica la perfezione dell'atto creativo divino. Ma quale insegnamento universale esprime questa analogia? La risposta è nel commento rabbinico al Libro del Deuteronomio: "Quando entra il vino, il segreto esce"<sup>21</sup>, affermazione condivisibile con buona parte della sapienza popolare a latitudini diverse.

Talvolta i maestri ragionano anche sul significato polisemico di alcune preposizioni o sulla forma delle lettere che

compongono le parole della Scrittura. Un esempio noto è ritrovabile nel commento rabbinico al Libro della Genesi, la cui parola iniziale in ebraico è *bereshit*, formata dalla preposizione *be*, "in/con" e dal sostantivo *reshit*, "principio/inizio". Al riguardo si commenta:

"In principio Dio creò il cielo e la terra" (Gen 1,1). La *Torah* dice: "Io ero lo strumento di lavoro del Santo, Egli sia benedetto". Comunemente un re mortale che costruisce un palazzo, non lo costruisce secondo il proprio criterio, ma secondo quello dell'architetto; e neppure questo lo realizza esclusivamente secondo il suo criterio, ma ha pergamene [piante dei progetti] e tabelle, per poter sapere come deve eseguire le camere, come fare gli usci. Così il Santo, Egli sia benedetto, guardò la *Torah* e creò l'universo, come la *Torah* stessa dice: "In principio [letto come: "con il principio"] Dio creò" (Gen 1,1). E il principio è la *Torah*, come è detto: "Il Signore mi ha posseduta nel principio delle Sue vie [...] Stavo al Suo fianco come architetto" (Pr 8,22 e 30)<sup>22</sup>.

Come si può notare, interpretando la preposizione *be* nel senso di "con" anziché "in" è possibile affermare che esiste un principio con il quale il Signore ha creato, che viene individuato nella *Torah* attraverso un'analogia con un passo del Libro dei Proverbi ove si menziona la Sapienza creatrice, analogia resa possibile anche dal fatto che la tradizione considera la *Torah* una delle realtà preesistenti alla creazione<sup>23</sup>. Nello stesso commento rabbinico, in un ulteriore passaggio, ci si interroga invece sul perché la *Torah* inizi con la lettera *bet* – la seconda dell'alfabeto ebraico – e non con la *alef*, la prima. Ecco la risposta:

R. Jona in nome di R. Levi disse: "Perché il mondo è stato creato con la *bet*? Come la *bet* è chiusa dai lati e aperta davanti, così tu non hai diritto di indagare ciò che sta sotto, ciò che sta davanti e ciò che sta dietro se non dal giorno in cui il mondo è stato creato in poi"<sup>24</sup>.

La spiegazione si basa sulla forma della lettera *bet*, inscrivibile in un quadrato aperto verso sinistra, cioè verso la direzione di scrittura delle lingue semitiche. Tale forma,

per analogia, rimanda all'idea di poter indagare e conoscere solo ciò che esiste dall'alto creativo in poi, rifuggendo qualsiasi pretesa di voler scrutare le intenzioni divine. Ma c'è anche un'altra spiegazione sotto forma di parabola, nella quale si racconta che tutte le lettere dell'alfabeto ebraico, a partire dall'ultima, si sarebbero presentate a Dio supplicandolo di creare il mondo attraverso ciascuna di loro: Dio avrebbe scartate tutte quelle precedenti alla *bet* che, arrivato il suo turno, così Lo avrebbe implorato:

"O Signore del mondo, sia Tua volontà creare il mondo servendoti di me, giacché tutti i suoi abitanti Ti lodano ogni giorno servendosi di me, come è detto: 'Benedetto il Signore in Eterno. Amen amen'" (Sal 89,53). E il Santo, sia Egli benedetto, accolse subito la supplica della *bet* dicendo: "Benedetto sia colui che viene nel Nome del Signore" (Sal 118,26). Fu così che Egli creò il Suo mondo servendosi della *bet*, come è detto: "*Bereshit* – in principio – Dio creò il cielo e la terra" (Gen 1,1). L'unica lettera che si asteneva dall'avanzare pretese fu la modesta *alef*, ma più tardi Dio la ricompensò per la sua umiltà dandole il primo posto nel Decalogo<sup>25</sup>.

La lettera con cui inizia il primo capitolo della *Torah* viene così interpretata nell'orizzonte di una benedizione a favore della creazione, e se a questo aggiungiamo che il significato della lettera *bet* è "casa di qualcuno"<sup>26</sup> se ne può dedurre che il mondo può essere inteso come la casa preparata da Dio per l'umanità affinché possa essere luogo di benedizione. Gli esempi potrebbero continuare, sia dal punto di vista narrativo che normativo, e a tale proposito vale la pena precisare che l'indagine della parte normativa della *Torah* attraverso il *midrash* halakhico si svolgeva, e si svolge ancora, nel *bet hamidrash*, la "casa di studio", denominazione con cui tradizionalmente in Palestina si distingueva il livello accademico (più alto) in altre zone denominato invece come *jeshivah*. Come per altri scritti della tradizione, anche nel caso del *midrash*, con il trascorrere del tempo si è pervenuti ad una progressiva redazione scritta organizzata in diverse raccolte. Tra quelle più importanti di

tipo prevalentemente halakhico troviamo la *Mekilta' de Rabbi Ishmael*, che si occupa della parte normativa dell'Esodo, i *Sifré* (libri) su Numeri e Deuteronomio elaborati dalla scuola di Rabbi Ishmael, e *Sifra'* (libro) sul Levitico che appartiene alla coeva scuola di Rabbi 'Aqivà. Tra le maggiori raccolte di tipo invece haggadico possiamo ricordare il ciclo *Rabbah* (grande), che comprende spiegazioni relative ai libri della *Torah* e alle *meghillot* (rotoli)<sup>27</sup>, e la *Pesiqta' de Rav Kahana'* che commenta le sezioni liturgiche tratte dai profeti per la liturgia sinagogale.

#### Influenze fra targum e midrash

L'attività interpretativa attraverso il *midrash* è stata stimolata, e nello stesso tempo ha influenzato, il targum, la parafrasi aramaica della Scrittura che ne ha accompagnato per un certo tempo la proclamazione pubblica al fine di superare la difformità fra la lingua della rivelazione e quella parlata dal popolo al ritorno dall'esilio di Babilonia: il targumista doveva facilitare al popolo la comprensione sia dal punto di vista della lingua che dei contenuti, pertanto spesso traduceva commentando, e lo faceva alla luce degli insegnamenti dei maestri che spiegavano la Scrittura utilizzando il *midrash* del quale spesso si trovano echi nei commenti targumici redatti in forma scritta. Si può dire pertanto che ci sia un mutuo legame fra *midrash* e *targum* sebbene non siano coincidenti.

Stando all'interpretazione tradizionale, l'esempio più antico di targum risale all'epoca di Esdra durante la lettura pubblica della *Torah*, avvenuta a sezioni e spiegandone il significato in modo che potesse essere compreso da tutti (cf. Ne 8,8)<sup>28</sup>. Anche nei casi più letterali, le parafrasi targumiche non rappresentano mai delle semplici traduzioni: tale approccio alla Scrittura, come anche il *midrash*, non ha nessuna preoccupazione o finalità estetica ma è orientato alla prassi, 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: "tutto ciò che il Signore ha rivelato noi lo eseguiremo e lo ascolteremo" (Es 24,7),

che significa: lo metteremo in pratica ponendoci in ascolto di ciò che tale prassi ci insegna, studiando e riconsiderando nel tempo le modalità di attuazione. In altre parole: ricerca e commento che genera commento, discussione che si apre a nuove discussioni, perché "i sensi" della parola rivelata sono inesauribili.

Vorrei a questo punto ricordare quanto insegnato da Paolo De Benedetti a proposito del "settantunesimo senso" della Scrittura, espressione volta ad indicare la sua "inesauribilità" interpretativa:

"Le parole della *Torah* crescono e si moltiplicano"<sup>29</sup>, ossia nella *Torah* c'è qualcosa che va oltre la *Torah*. Per fondare midrashicamente questa tesi si ricorre a un versetto del Qohelet: "Le parole dei sapienti sono come pungoli, e chiodi piantati [le parole] dei maestri delle Assemblee: sono state date da un unico pastore" (Qo 12,11). [...] E come un albero cresce e si moltiplica, anche le parole della *Torah* crescono e si moltiplicano, pur rimanendo stabili. [...] Talvolta si legge, nel commento di Rashi<sup>30</sup>, una frase come: "Questo versetto biblico dice: 'spiegami', e non dice altro se non 'spiegami'". È un grande pensiero: la Scrittura vuole che noi ci diamo da fare, non è vassoio con sopra le cose già pronte. [...] La Scrittura ci dà un senso, ma non basta<sup>31</sup>.

In altri termini: la Scrittura si offre a noi affinché la facciamo crescere sviluppandone tutti i sensi possibili nella prospettiva del senso della vita.

#### Note

- 1) *Mishnah*, *Avot* V,21.
- 2) *Talmud babilonense*, *Baba Bathra* 14b; *Bemidbar Rabbah* XIV,4 e XV,22. Riguardo l'inserimento di alcuni libri (Ester, Qohelet e Cantico dei Cantici) il dibattito è stato particolarmente vivace: il criterio generale è stato quello di stabilire cosa "sporca le mani", cioè cosa è riconoscibile come "sacro" attestato dalla tradizione (nella comprensione ebraica il sacro "contamina", cioè trasmette una dimensione trascendente dalla quale occorre "purificarsi"), inoltre sono stati esclusi dal Canone i testi scritti in greco o troppo vicini alla mentalità greca. Sempre a Javne infatti si è deciso di non utilizzare più la versione greca dei LXX.

- 3) *Shemot Rabbah* XLVII,1.
- 4) *Talmud palestinese, Peah* 17a.
- 5) *Talmud babilonese, Berakhot* 5a.
- 6) *Devarim Rabbah* VIII,6.
- 7) *Talmud babilonese, Ghittin* 60a.
- 8) Dalla radice *sh-n-h*, "ripetere, insegnare", significa letteralmente: "ripetizione". La *Mishnah* è la *Torah* orale codificata attorno al secondo secolo dell'era cristiana.
- 9) *Mishnah, 'Avot* I,1.
- 10) *Talmud babilonese, Sanhedrin* 34a; cf.: *Shabbat* 88b.
- 11) *Talmud Babilonese, Eruvin* 13b. Mie le precisazioni fra parentesi quadre.
- 12) *Talmud Babilonese, Shabbat* 31a.
- 13) Per un approfondimento del confronto fra il modo di agire di Gesù e di Hillel nel contesto della tradizione dei Maestri di Israele si può vedere: J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989, in particolare pp. 69-145.
- 14) Dinamiche simili sono ritrovabili nella patristica cristiana dei primi secoli, che ha utilizzato criteri analoghi probabilmente in parte ereditati dal contesto giudaico nel quale il cristianesimo è sorto. Cf. M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990.
- 15) Dalla radice verbale *d-r-sh* che comprende i significati di "cercare, investigare". Per un ulteriore approfondimento relativamente al *midrash* e all'ermeneutica rabbinica si può vedere: AA. VV., a c. di S.J.SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Bologna 1995; A.C. AVRIL – P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, Qiqajon, Magnano 1984; A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash*, Morcelliana, Brescia 1999; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000; *Il midrash*, EDB, Bologna 1992; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, Giuntina, Firenze 2004.
- 16) Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, cit., pp. 15-24; M. VENTURA AVANZINELLI, *Fare le orecchie alla Torà*, cit., pp. 17-23.
- 17) Cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, cit.
- 18) Dalla radice *h-l-k*, che comprende i significati di "via, cammino". In questo contesto indica la "via dei precetti".
- 19) Da *haggadah*, che significa racconto/narrazione.
- 20) Riguardo le regole fissate dalla tradizione sulla base dei principi generali qui esposti si rimanda alla bibliografia indicata alla nota 15.
- 21) *Devarim Rabbah* X,8.
- 22) *BereshitRabbah* I,1.
- 23) Cf. *BereshitRabbah* I,4; L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*, I, Adelphi, Milano 1995, p. 23
- 24) *BereshitRabbah* I,10.
- 25) L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*, cit., pp. 27-28. La 'alef è la prima lettera dell'alfabeto ebraico.
- 26) Tutte le lettere dell'alfabeto ebraico non esprimono solo suoni ma significano qualcosa.
- 27) Cantico dei Cantici, Rut, Lamentazioni, Qohelet, Ester.
- 28) Cf.: *Talmud babilonese, Meghillah* 3a.
- 29) *Talmud babilonese, Chaghigah* 3a.
- 30) Grande commentatore ebraico medievale.
- 31) P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon, Magnano (BI) 1992, p. 10.

(Tratto dal volume curato da B. SALVARANI, *I cristiani e le Scritture di Israele*, EDB, Bologna 2018)