

R. COLOMBO – P. DE BENEDETTI – A. LUZZATTO – A. SOMEKH

*Quattro “porte”
per conoscere l’ebraismo
Midrash – Mishnah – Talmud – Targum*

a cura di
STEFANO ROSSO, NEDELIA TEDESCHI, EMILIA TURCO



“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino
1998

Autori

- ROBERTO COLOMBO già Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Torino, è professore al Liceo Ebraico di Milano.
- PAOLO DE BENEDETTI docente alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, alla Facoltà Ecumenica S. Bernardino di Venezia e all'Università di Urbino.
- AMOS LUZZATTO medico chirurgo, consigliere dell'Unione delle comunità ebraiche italiane e della Comunità ebraica di Venezia, saggista, studioso e divulgatore di ebraismo
- ALBERTO SOMEKH Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Torino. Si è laureato con una tesi sul *Targum Onqelos* di Genesi 49.

Un grazie sentito a chi ha collaborato per la trascrizione, la correzione e la stampa di questi appunti: Gino Albertini, Marisa Avigdor Malvano, Gisella Bressy, Loris Buckowski, Marcella Cirese, Paola Perotto Garetto, Rosanna Nocamuli, Ernesto Riva, Alberto Taccia. I testi delle relazioni, che conservano talvolta lo stile parlato, non sono stati rivisti dagli Autori.

I sottotitoli sono redazionali.

Pro manuscripto, Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino.

Stampato in proprio.

Ristampa marzo 2001.

Per i "QUADERNI DELL'A.E.C.":

A.E.C. - C.E.D: Stefano ROSSO - via Caboto, 27 - 10129 TORINO

Fax 011/581 13 96 (all'attenzione di)

Per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:

Maria Luduvica CHIAMBRETTO - via Ormea, 58 - 10125 TORINO

tel. 011/650 27 41

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

Presentazione

*Se hai studiato molta Torah,
non vantartene, perché per
questo sei stato creato.*

Massime dei Padri - 2,8

*Girala e rivoltala (la Torah),
perché contiene tutto. Invecchia,
logorati su di essa, non staccarti
da essa, perché non hai
alcunché migliore di essa.*

Massime dei Padri - 5,22

Perché questo fascicolo è stato intitolato “Quattro ‘porte’ per conoscere l’ebraismo”? per sfatare l’opinione diffusa che l’ebraismo sia qualche cosa di statico, che gli antichi scritti siano l’unica base su cui si fonda la vita ebraica.

Più che la SCRITTURA, ha importanza la LETTURA, intesa come approfondimento, interpretazione, svisceramento di ogni possibile significato e insegnamento di vita, aggiornamento continuo nei secoli, attraverso ininterrotti dialoghi di generazioni di maestri ed allievi.

E così il MIDRASH, metodologia di ricerca e contemporaneamente racconto nato da questa metodologia; la MISHNÀ, raccolta di normative intorno alla vita sociale e culturale (per molto tempo tramandate oralmente), letteralmente “ripetizione” della legge; il TALMUD, colossale opera nata dal connubio fra dibattiti, commenti e discussioni intorno alla Mishnà e il testo stesso della Mishnà; infine il TARGUM, traduzione in aramaico che accompagnava la lettura del testo ebraico durante il culto sinagogale, rappresentano appunto quattro “porte” per meglio capire la mentalità, la metodologia di studio, la cultura e la vita ebraica.

Sono quattro approcci diversi che presentiamo e speriamo siano graditi a tutti quei lettori che hanno curiosità intellettuali e desiderio di approfondimento.

Nedelia Tedeschi

Per la trascrizione dei termini ebraici ci siamo serviti di:

J. MAIER - P. SCHÄFER, *Piccola Enciclopedia dell’ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato, 1985

IN COPERTINA:

Il logo rappresenta le iniziali ebraiche, lette da destra a sinistra, delle parole MIDRASH, MISHNÀ, TALMUD, TARGUM, che sbocciano come fiori dalla lettera iniziale della parola TORÀ, radice dell'Ebraismo

INDICE

1	IL MONDO DEL MIDRASH	1
1.1	La letteratura rabbinica	1
1.2	L' <i>alachà</i>	2
1.3	Cercare, spiegare	4
1.4	I vari tipi di midrash	6
1.5	Storia della produzione midrashica	7
1.6	Il luogo di origine	9
1.7	I 'proemi'	9
1.8	Pluralità di significati	10
1.9	I principi di lettura	12
1.10	Come nasce il <i>midrash</i>	15
2	STORIA DELLA MISHNÀ	19
2.1	Significato di Mishnà	19
2.2	Trasmissione della Mishnà	20
2.3	Necessità del commento alla Parola	21
2.4	La <i>Torah orale</i>	23
2.5	Sviluppo della <i>Torah orale</i>	24
2.6	<i>Torah scritta</i> e <i>Torah orale</i>	26
2.7	Sette modi per interpretare	27
2.8	La Mishnà dopo la distruzione del Santuario	29
2.9	In tempo di diaspora	31
2.10	Il nuovo insegnamento	31
2.11	L'origine della mistica ebraica	33
2.12	Nuove scuole, nuovi metodi/regole	34
2.13	Conclusione	35
3	IL TALMUD NELLA TRADIZIONE EBRAICA	37
3.1	Che cos'è il Talmud	38
3.2	Il Talmud nella tradizione ebraica	39
3.3	Il Talmud nel tempo della diaspora	40
3.4	La funzione del Talmud	41
3.5	<i>Mishnà</i> e <i>Ghemarà</i>	43

3.6	Le prevenzioni contro il Talmud.....	44
3.7	Importanza della conoscenza del Talmud.....	45
3.8	Chassidismo e Caraitismo	49
3.9	Continuità storica	50
4	IL TARGUM ONQELOS.....	53
4.1	I <i>Targumim</i>	53
4.2	L'origine del Targum scritto.....	57
4.3	Il Targum del Pentateuco	59
4.4	Il <i>Targum Onqelos</i> e il passaggio alla tradizione scritta.....	60
4.5	Le vicende successive	61
4.6	Il metodo del <i>Targum Onqelos</i>	63
4.7	Caratteristiche e pregi del <i>Targum Onqelos</i>	65
4.8	Traduzione letterale o parafrastica.....	66
4.9	L'interpretazione dei testi poetici.....	68
4.10	Due esempi di interpretativa rabbinica.....	69
	INDICE ANALITICO.....	73

1 IL MONDO DEL MIDRASH

Nelle scuole dei Rabbini, all'epoca dei *midrashim*, oltre al maestro e agli studenti, c'erano due personaggi che potremmo definire l'uomo "archivio" e l'uomo "altoparlante". Uno, l'uomo archivio, aveva l'incarico di ricordare tutte le norme e le tradizioni, e quando il maestro aveva bisogno di una legge o di un detto, gli diceva: "Dimmi quello che aveva detto il tal rabbi sul divorzio", e quello gli rispondeva. Infatti era proibito portare libri a scuola. L'altro era l'uomo altoparlante; ossia, se il maestro aveva poca voce, c'era quest'uomo dalla voce forte che ripeteva tutto al pubblico. Così andavano un po' lentamente, ma il tempo ce l'avevano, a differenza di noi.

1.1 La letteratura rabbinica

Vorrei partire da una definizione della letteratura rabbinica. Già dire "letteratura" è un termine un po' improprio, ma se ci fermassimo a mettere a fuoco tutti i termini non finiremmo più. La produzione rabbinica, per un bel po' di tempo orale e poi scritta, è una letteratura, una produzione di mediazione. È fondamentalmente un lavoro di mediazione, nel senso che, posto il testo della *Torah*, o meglio, posto il fatto della Rivelazione sinaitica da un lato, e noi dall'altro lato, tutto il problema dell'esistenza e della continuità ebraica sta nel mantenere insieme questi due poli. Questa è la mediazione compiuta dalla Rivelazione sinaitica stessa,

in quanto *Torah orale*, dal patrimonio che noi siamo soliti chiamare “letteratura rabbinica”, e che da un punto di vista cronologico si può collocare approssimativamente da Esrà in poi. Quando dico Esrà, affermo un termine noto, storico e ideale insieme, ma in realtà la continuità: da Esrà in qua la possiamo ricostruire, dal primo secolo prima dell'Era Volgare fino al Medio Evo anche se non sarebbe del tutto giusto dire che questa letteratura rabbinica, o questa tradizione orale, a un certo punto si è fermata, perché se si fermasse realmente, si fermerebbe l'ebraismo. Solo che in seguito assume altri nomi e altre forme. Questa mediazione, ha uno scopo fondamentalmente pratico. Quando dico “pratico” non voglio sminuire la cosa, ma semplicemente precisare quello che nella lettura ebraica della *Torah* si legge nel v. 7 del c. 24 dell'Esodo, cioè: “Tutto ciò che il Signore ha detto noi lo eseguiremo e lo staremo a sentire”.

È inutile ricordare che la concezione ebraica di Dio non è metafisica - cioè il problema non è di sapere cos'è Dio -, ma che cosa egli vuole. E perciò questa mediazione della letteratura rabbinica ha come scopo primario in qualsiasi momento di mettere in grado di conoscere il meglio possibile quello che Dio vuole che noi facciamo.

1.2 L'*alachà*

Il termine tecnico per indicare questo è "*alachà*": cioè la *via da seguire*. Io devo percorrere una via che mi renda simile a Dio, cioè che faccia realizzare in me l'immagine, la somiglianza di lui. Questa via è la *alachà*.

In questo panorama si situa il midrash, che potremmo definire sia etimologicamente che da un punto di vista concettuale. 1) Da un punto di vista etimologico viene dal verbo *darash*, uguale a “cercare”: "Cercate me e vivrete". 2) Da un punto di vista concettuale potremmo definirlo come "un metodo".

Il midrash è in primo luogo *un metodo* di questa ricerca; in secondo luogo, è *l'oggetto di questo metodo*, perché la parola midrash, appunto, indica sia le opere in cui si è condensato, sia il procedimento. Si dice giustamente, che i due metodi fondamentali di questa mediazione sono: 1) il metodo midrashico e 2) il metodo mishnaico: *midrash e mishnà*. Il metodo mishnaico è quello che si è poi cristallizzato e riconcretizzato nella *Mishnà*, cioè nella raccolta della normativa. Detto in maniera molto semplificata, questi due metodi sono l'uno l'inverso dell'altro.

Il metodo midrashico “scende” dalla Scrittura: io cerco nella Scrittura e scendo giù. Il metodo mishnaico “sale” alla Scrittura, ossia parte da una prassi consolidata e cerca di fondarla sulla tradizione scritta e orale.

Solo che, in realtà, nel metodo mishnaico, la Scrittura molto spesso è implicita; ossia, se noi apriamo la *Mishnà*, troviamo relativamente pochi riferimenti scritturali, o perché sono impliciti, o perché sono la materia su cui si eserciteranno a scuola i commentatori stessi della *Mishnà*. Invece, col metodo midrashico non è pensabile avere costantemente accanto la Scrittura. Colui che fa midrash, tanto per complicare l'aspetto semantico, si chiama *darshan*, il midrashista. Noi sappiamo, dalle testimonianze talmudiche e midrashiche, che i grandi maestri di Israele tra il secondo e quinto secolo, avevano ciascuno le proprie preferenze. C'era chi, nelle omelie sinagogali o nelle lezioni a scuola, faceva, un *fifty/fifty* tra midrash narrativo e haggadico (da *haggadà*¹), e normativa all'antica. C'era chi faceva delle lezioni o dei discorsi molto più aridi, più giuridici, e chi invece abbondava in *haggadà*, cioè in midrash narrativo. Nella Bibbia la parola midrash compare solo due volte, non ancora con significato tecnico, ma di indagine. Allora questo termine può riferirsi a un metodo più spiccatamente precettistico nella *Torah*; secondariamente, nelle altre sezioni della

¹ *Haggadà* = racconto, narrazione.

Bibbia, più spiccatamente narrativo. Potremmo dire allora che questo secondo midrash haggadico (e di solito quando uno dice midrash intende quello narrativo) ha, in un certo senso, la preoccupazione di riempire i vuoti della Scrittura: colmare le lacune della Bibbia - mi richiamo alla parola “mediazione” -, riempire un eventuale vuoto che stia tra il testo sacro e me, e noi, oggi.

1.3 Cercare, spiegare

Il detto latino: *natura abhorret vacuum* si addice benissimo al midrash. Naturalmente tutto questo presuppone, come sfondo, una categoria di persone che fino alla distruzione del secondo Tempio erano una delle componenti della società della Giudea (dopo sono rimaste le uniche), cioè i farisei. Non i sadducei, che negavano la *Torah orale*, e quindi anche la possibilità di mediare o di colmare i vuoti. In pratica, i sadducei non ammettevano che si potessero porre nuovi interrogativi alla *Torah*. Non si potevano porre nuove domande e neanche usare quell'espressione che ogni tanto c'è in Rashì, cioè: “spiegami”.

Invece questo è proprio, in certo senso, l'invocazione della Scrittura, della *Torah*, secondo la tradizione farisaica, che poi è rabbinica. La Scrittura dice: “spiegami”, e lo dice sempre, non ha mai smesso di dire “spiegami”, e quindi, anche il nostro *darash*, il cercare, è in qualche modo un imperativo. I maestri del midrash erano consapevoli dell'innovazione midrashica? del fatto cioè, che questo riempire i vuoti era un'innovazione?

Un testo del *Talmud* babilonese dice: un giorno rabbi Okanan Berukà e rabbi Eleazar Kannà andarono a trovare rabbi Ioshuà a Pekim, un paese della Galilea, un piccolo paese che c'è ancora. Questi domandò loro: “Che innovazione c'è stata oggi nella casa di studio *Beth-a-midrash* (= “la casa della ricerca”)?”. Gli risposero: “Noi siamo tuoi discepoli, e beviamo solo la tua acqua”. Egli rispose: “Non si dà casa di studio senza che ci sia

innovazione". E poi cita il *Qoelet* (= Ecclesiaste), verso la fine del cap. 12, la frase che è stata molto commentata dai rabbini:

Le parole dei sapienti sono come pungoli e le parole dei maestri delle assemblee sono come chiodi piantati. Sono state date da un unico pastore (12,11).

Perché le parole della *Torah* sono paragonate ad un pungolo? per dire al mondo che, come un pungolo dirige la giovenca lungo il solco per dare la vita al mondo, così le parole della *Torah* dirigono il cuore di quanti le studiano. Invece, i chiodi tengono fermo; quindi, sono chiodi piantati e pungoli. Questo, nell'intenzione di rabbi Ioshuà, vuol dire che il lavoro del maestro deve consistere nello stesso tempo nel tener fermo e nell'andare avanti. Cosa che non è contraddittoria. Questo vale per una lettura, per una recezione scritturale anche da parte di cristiani, che non siano fondamentalisti beninteso (il fondamentalismo è forse la maggior disgrazia che possa capitare a un mondo religioso). Quindi, noi possiamo dire che i maestri, in certo senso, erano coscienti del fatto che il midrash innovava. Però, la loro consapevolezza aveva un certo colorito. Non avrebbero mai ammesso di essere degli inventori, ma soltanto degli scopritori di qualche cosa che c'era già. Questo è molto importante, altrimenti non avrebbe senso quello che dice la Tradizione. C'è una frase che si ripete molto sovente: quando un discepolo intelligente spiega la *Torah* davanti al suo maestro, anche quella è *Torah* "*mi Sinai*": dal Sinai, cioè. Questo è possibile proprio perché il principio della scoperta, del rinvenimento, è quello che governa questa trasmissione.

H. Kugel, uno studioso contemporaneo, ha definito il midrash come *letteratura "versocentrica"*, cioè che, come dicevamo prima, chiede al versetto della Scrittura di parlare, e dice una cosa ancora più interessante: che questa indagine midrashica è volta alle "irregolarità di superficie". Cosa vuol dire? vuol dire che è come se il *darshan*, il maestro, passasse la mano sulla superficie

della scrittura, e i polpastrelli percepissero le minime anomalie. E allora subito il *darshan* si ferma su quelle e si chiede: perché? cosa vuol dire? Non come fanno i cristiani, o anche i non credenti, che leggendo un testo scritturale si fermano ai grandi fatti e alle grandi parole e non si accorgeranno mai, per esempio, che una parola ebraica che abitualmente avrebbe dentro una *iot*, quella volta non ce l'ha.

Ecco un esempio di irregolarità di superficie che è già abbastanza grossa: il racconto della creazione. Dio crea, nei vari giorni. Il testo dice: *giorno uno, giorno secondo, giorno terzo, giorno quarto...*, ma non dice “giorno primo”. Questa è una irregolarità di superficie. Vuol dire qualcosa. Il testo dice: “spiegami”, e io cerco. E la risposta della Tradizione, che poi viene recepita da Rashi, è: “Questo *giorno uno* si può anche leggere in ebraico *giorno dell'Uno*, cioè di Dio”. Questo è stato il *primo giorno del creato* e *giorno di Dio*. Questo è un esempio di procedimento midrashico, e tutte le volte che si trovano queste cose viene da dire: Come ho fatto a non accorgermene? non siamo dei *darshanim*!

1.4 I vari tipi di midrash

Per quanto riguarda la classificazione dei *midrashim* abbiamo detto che essi possono avere un contenuto *alachico* o *haggadico*.

Un'altra classificazione abbastanza usata è quella dei *midrashim* accademici e omiletici: *accademici*, quelli che si facevano nelle scuole e che quindi erano generalmente alachici; *omiletici*, ossia le omelie delle sinagoghe, che evidentemente erano haggadici.

A quanto pare, da quello che si può arguire attraverso i *midrashim*, che poi sono stati elaborati moltissime volte, i predicatori delle sinagoghe erano molto migliori dei nostri, ossia

non facevano moralismo, ma raccontavano delle cose. Si ricorda un famoso *darshan* che una volta o due alla settimana faceva al pomeriggio la sua predica. La gente distendeva i mantelli per terra, e si sedeva. Erano tantissimi perché godevano ad ascoltarlo. Tant'è vero - dice il midrash - che quando aveva finito di parlare, tutti si alzavano, sbattevano il mantello per togliere la polvere, e si alzava una nuvola che copriva l'intera terra di Israele. Allora gli abitanti delle altre città dicevano: il *Darshan* tale ha finito la sua predica.

I *midrashim* si dividono ancora in un'altra maniera, che in un certo senso corrisponde a quello che ho esposto, cioè in *midrashim omiletici* ed *esegetici*. La differenza è questa: i *midrashim* esegetici commentano un libro biblico passo passo, secondo la divisione della *Parashà*² da capo a fondo. L'esempio più noto è l'esposizione sulla Genesi (pubblicato in italiano dall'UTET), oppure commentano le lezioni dei sabati segnalati, ossia dei sabati speciali. Costituiscono una specie di "lezionario festivo". Invece i *midrashim* omiletici hanno una caratteristica che, tutto sommato, ci fa sorridere benevolmente. Non avete mai sentito delle prediche in cui il predicatore incomincia a parlare di una cosa e poi si dimentica di quello che dovrebbe dire? Così nei *midrashim* omiletici, il *darshan* spiega solo il primo versetto del capitolo della *Parashà*, evidentemente perché quando ha finito di commentarlo è ormai tardi e deve smettere.

1.5 Storia della produzione midrashica

Come periodizzazione, la produzione midrashica abbraccia un periodo di circa 1300 anni, almeno quelli che noi possediamo. Abbiamo i *midrashim* a partire dal secondo secolo.

- 1) I primi, i più antichi, sono halachici, della scuola di rabbi Ishmael o della scuola di rabbi Aqivà e sono in ebraico.

² *Parashà*, al plurale *parashot* = brani, in cui è stata suddivisa la *Torah*, e che vengono letti in sinagoga settimana dopo settimana.

- 2) Quindi abbiamo il periodo classico, che va fino al sesto secolo, dei grandi *midrashim*, prevalentemente in aramaico, la lingua parlata, ed erano registrati dal vivo. Cioè, nascevano da una prassi. Avevano una caratteristica, di cui dirò tra poco, quello che di solito si chiama “il proemio”.
- 3) Poi abbiamo i *midrashim* più tardivi, che vanno dal sesto-settimo secolo all'ottavo-nono. Questi del terzo periodo sono di nuovo scritti in ebraico, perché evidentemente nascevano in un contesto colto, dove non c'era più il problema di farsi capire dalla gente.
- 4) Nell'ultimo periodo, dal mille in poi, i *midrashim* sono spessissimo pseudonimi, cioè sono attribuiti a un particolare maestro, ma in forma pseudonimica. Quando si fanno le antologie, arriviamo fino al Rinascimento.

Ormai la produzione creativa è cessata, si fanno delle antologie di *midrashim*, di cui una delle più note è *Il pozzo di Giacobbe*, che raccoglie tutto il materiale midrashico che si trova nel *Talmud* babilonese. Queste antologie sono importanti perché conservano dei frammenti di un materiale che è andato perduto. Nelle biblioteche o nei depositi delle sinagoghe, da circa centocinquant'anni si sono ritrovati dei *midrashim* che si ritenevano perduti. Cito in particolare il midrash ai Salmi, perché nato in Italia, o almeno compilato in Italia; è composto di due parti, di epoche molto distanti tra loro.

Datare un midrash è quasi impossibile. Si può *datare la chiusura* di un midrash, non un midrash, perché sarebbe come se, alla foce del Po, noi dicessimo: “Quest'acqua viene da Torino, quest'altra viene da Cremona...”. Ci sono alcuni indizi, ma generalmente la loro rielaborazione è molto complessa. In che cosa consistono i *midrashim* omiletici? Non in un'omelia conservata, ma in una specie di frittata fatta con molte omelie rimescolate insieme. Questo per quanto riguarda la periodizzazione.

1.6 Il luogo di origine

Per quanto riguarda il luogo, è interessante notare che i *midrashim* sono nati quasi tutti in Palestina e non in Babilonia. In Palestina i *midrashim* si sono formati accanto al *Talmud palestinese*. In Babilonia non si è formato nessun midrash autonomo.

1.7 I ‘proemi’

Una cosa interessante è quella a cui si è accennato prima: nel periodo classico ci sono i “proemi”. Cosa sono? sono procedimenti a prima vista stranissimi. Supponiamo che un midrash abbia come argomento il cap. 15 dell'Esodo, il “Canto del mare”, oppure il cap. 22 della Genesi, il sacrificio di Isacco. Si comincia prendendo un versetto di tutt'altra parte della Bibbia, che non c'entra niente. Si commenta quello, facendo in modo che il commento arrivi a parlare dell'inizio di questo che si deve trattare: del sacrificio di Abramo, o del Canto del mare, ad esempio. Questo è il proemio che vuol dire “apertura”; in seguito vedremo un esempio.

Ci sono anche i proemi composti, che consistono in questo: si prende un versetto, di solito un salmo o un profeta, e si dà un'interpretazione, poi un'altra e un'altra ancora, e si giunge anche a 10, 12, 13 interpretazioni differenti, e si arriva alla fine.

Facciamo un esempio, perché questo procedimento ha anche delle motivazioni letterarie, ma ne ha pure una teologica abbastanza importante. Prendiamo il midrash della Genesi: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Questo è un midrash esegetico. Quindi viene percorsa tutta la Genesi, ma il primo capitolo deve commentare: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Rabbi Oshajjah il Grande esordì: "Stavo al suo fianco come architetto ed ero il suo diletto ogni giorno". “Architetto” in ebraico

significa anche pedagogo o balio. In Numeri 11,12 è detto: "Come pedagogo o come balio che porti il poppante". Questa parola (*amon*) ha molti altri significati: ad esempio "ricoperto", "nascosto", e c'è chi afferma che *amon* significa anche "grande"³.

La *Torah* dice: "Io ero lo strumento di lavoro per il Santo, benedetto sia". Di solito un re costruisce un palazzo non secondo il proprio criterio, ma secondo quello dell'architetto. E neppure quest'ultimo lo realizza esclusivamente secondo il proprio criterio, ma ha le pergamene, cioè piante e tabelle, per sapere come eseguire camere e porte. Così il Santo, benedetto sia, guardò la *Torah* e creò l'universo. Come dice la *Torah*: "In principio Dio creò il cielo e la terra". In principio è la *Torah*. Abbiamo fatto un po' di fatica a seguire questo proemio, comunque abbiamo notato che si parte dai Proverbi, si citano altre accezioni bibliche, e si arriva a: "In principio Dio creò il cielo e la terra".

C'è un "proemio" più semplice, cioè un midrash che si chiama: "Ritorna Israele". Si deve commentare con Osea 14,2:

Ritorna, Israele, fino al Signore tuo Dio, poiché hai inciampato nella tua iniquità. Prendete delle parole, ritornate al Signore e ditegli: "Togli le iniquità e prendi il bene e noi sostituiamo ai tori le parole delle nostre labbra!".

Questo testo famoso serve a giustificare il fatto che il culto sinagogale ormai sostituisce quello del Tempio. Un proemio è di questa specie. Il testo da commentare è quello che ho letto.

1.8 Pluralità di significati

Siccome molto spesso lo stesso termine ha due significati, si può intendere che dentro alla Scrittura c'è una specie di "circolazione", per cui *tutto è in aiuto di tutto*. Questo è uno dei principi del midrash. Che cosa possiamo dire a questo proposito?

³ La notizia si trova nella *Bereshit Rabba*, I,1.

Richiamiamo alla memoria un testo di Luca, quello dei discepoli di Emmaus, in cui Gesù comincia a spiegare citando i Profeti e le Scritture, e quelli si sentono ardere dentro il petto (cf Lc 24,13-35). Cosa fa Gesù? fa quella che, midrashicamente, si chiama *harità*, cioè “una collana”. La *harità* è esattamente ciò che abbiamo visto esemplificato nel proemio: collegare un testo all'altro, all'altro, all'altro ancora, per fare dire alla Scrittura quello che è implicito nella Parola stessa, per colmare i vuoti della Bibbia.

Nella tradizione haggadica si raccontano episodi come questo: quando il padre di Elishà ben Abullà fece la festa di circoncisione di suo figlio, invitò un mucchio di gente ragguardevole, fra cui due Maestri. Questi Maestri erano un po' frastornati dal banchetto e dalla baldoria. Allora hanno detto: Andiamo in un angolo e facciamo gli affari nostri. E cominciano a fare la *harità*. E allora cosa succede? si accende un gran fuoco, tant'è vero che il padrone di casa dice: "Siete venuti a dar fuoco alla mia casa?". "No, dicono, noi accostiamo la *Torah* ai Profeti, i Profeti agli Agiografi", e questo dà un fuoco, quel fuoco che arde nei discepoli di Emmaus. Questa è un'altra maniera di mostrare l'unità della Scrittura.

Dobbiamo ancora dire una cosa sul “proemio”. Di solito gli studiosi pensano che le cose andassero in questo modo: in sinagoga si legge la *Parashà*, oppure la *Aftarà*⁴, poi si fa la predica. Invece J. Heinemann, uno studioso contemporaneo morto prematuramente, ha fatto un'ipotesi suggestiva: che prima si facesse la predica (la predica era breve, era il proemio) su un versetto scritturale, in modo da arrivare poi all'inizio del testo biblico che si sarebbe letto. Solo che in seguito si sono impastate insieme tante omelie da fare un midrash, e allora questo è andato un po' perduto. Questo procedere da un versetto, lavorando e lavorando fino ad arrivare al testo scritturale, è ben dimostrato dal

⁴ *Aftarà* = brano tratto dai profeti, che viene letto dopo la lettura della *Parashà*, ed ha con essa qualche punto di contatto.

fatto che in genere questi proemi sono introdotti da un versetto. Cosa vuol dire? che il versetto è una chiave, con cui si apre la porta della *Parashà*. Il rabbi cita il versetto di un Salmo, o di un Profeta, che fa poi penetrare nella lezione scritturale. Ecco che, se Heinemann ha ragione, l'”apertura” indica proprio il potere che ha un testo della Bibbia per farne capire un altro.

1.9 I principi di lettura

Fermiamoci un momento su alcuni principi che guidano questo modo di procedere.

C'è un detto che qualche volta viene frainteso: "Non si discute l'*haggadà*". Mi riferisco naturalmente al midrash haggadico, cioè quello narrativo. Qui si deve aprire una parentesi.

Il midrash haggadico-narrativo ha il fine di colmare i vuoti della *Torah*, ma alcune volte ha anche altri scopi. Un esempio: cosa sappiamo, dall'Esodo, dell'infanzia di Mosè? pochissimo. Il midrash ci racconta invece per filo e per segno che cos'era successo, perché Mosè era balbuziente etc.

Ma a un certo punto può darsi che si citi il detto di un maestro importante, e allora si racconta qualche episodio della vita di quel maestro. Cioè ci sono le storie dei Maestri: della loro vita o della loro morte, o del loro martirio. Oppure, il midrash potrebbe anche introdurci a qualche scorcio escatologico, ma tutto questo è narrativo. Ora, il detto "Non si discute l'*haggadà*", significa che lo scopo del midrash è in un certo senso integrativo della normativa halachica. A me interessa sapere come devo eseguire nel modo migliore il tal precetto: e questo va discusso tra i Maestri fino a che si raggiunge il consenso della maggioranza. Ma i racconti che mi illustrano questo, cioè i *midrashim*, sono liberi: non sono soggetti alla univocità che deve poi avere la norma. In altri termini: il *darshan* non proibisce e non permette, non rende impuri e non purifica, non perché ciò sia inutile, ma perché non è suo compito.

Se facciamo conto che la Tradizione orale sia come un libro, in cui ci sono i testi e le illustrazioni, il midrash rappresenta le illustrazioni.

È anche vero che i Maestri dicono: "Vuoi conoscere Colui che creò il mondo e seguire le sue vie? studia la *haggadà*". E proprio riguardo a questo studio c'è un detto bellissimo che si applica sia alla *alachà*, sia alla *haggadà*:

Chiunque si affatica nello studio della *Torah* o nel racconto della *Torah* rende lieto Dio, così come chiunque riferisce una parola a nome di Colui che l'ha detta porta la redenzione nel mondo.

Allora non c'era il *copyright*, ma esisteva questa etica per riferimento, per cui era doveroso dire da chi si era ricevuta una notizia. C'era una sola eccezione alachica: quando la norma diventa universale e accettata da tutti, cade la paternità, perché allora il padre di questa norma è Dio.

Un altro principio midrashico è questo: non bisogna ricavare un unico significato da diversi luoghi della Scrittura, ma viceversa. Perché Dio sarebbe stato impensabilmente sprecone, se avesse dato nella Scrittura vari luoghi che dicevano la stessa cosa. Invece ogni luogo dice molte cose. Si cita in proposito il famoso detto di Geremia 23,28: "La mia parola è come il martello che frantuma la roccia...", cioè ogni passo della Scrittura, sotto il martello dell'interpretazione, dà infiniti significati. Si ricava questa prova anche dal Salmo 42,12: "Una cosa Dio ha detto, due ne ho sentite".

La *Torah* non è destinata agli angeli, anche se a loro faceva gola, secondo un midrash, ma è per gli uomini, perciò parla la lingua degli uomini. Questo è un principio che a rabbi Aqivà non andava tanto a genio, perché aveva una tendenza mistica, e quindi cercava nelle parole scritturali anche la lingua degli angeli; e questo non è bene. In una parola, possiamo dire che il midrash è teologia in forma di leggenda o di racconto. Oggi si parla molto di "teologia narrativa". Gli artefici della teologia narrativa sono i

midrashim e la Scrittura stessa, perché è stato giustamente osservato che il midrash è già dentro alla Bibbia. Uno studioso americano dice: "Ma i racconti della Scrittura, l'Esodo per esempio, sono storia o midrash?". Sono midrash. Sono, potrei dire, una "digestione" della storia che ha prodotto il midrash. Perché lo scopo della Scrittura non era quello di fare storia, ma qualcosa di più. Diciamo sempre: Ah, se l'Esodo, invece di riferirci i nomi delle levatrici ci avesse detto quello del Faraone, non sarebbe stato meglio per noi moderni? Invece, al *darshan* che ha collaborato all'Esodo interessavano i nomi delle levatrici, e non quello del Faraone.

Ora dirò che anche Dio fa midrash. Torniamo all'etimologia: *darash* = cercare. Ora, l'uomo cerca Dio: "Cercate me e vivrete" (Am 5,4). Ma questo chi l'ha detto per primo? l'ha detto Dio; quindi, l'uomo può cercare perché è stato Dio a cercare l'uomo. Questo è lo spirito della Scrittura; e questo cercare l'uomo è fare midrash. Solo che il midrash di Dio - costituito anche dal Libro ispirato, ma soprattutto dalle vicende di Israele - non è un midrash scritto. In seguito viene scritto dalla Tradizione. Quindi noi potremmo concepire il midrash come una forma di mediazione tra il Sinai e noi, e tra l'uomo e Dio. M. Buber nel suo romanzo "*Gog e Magog*", dice che a *Shavuoth* (Pentecoste) - "il giorno della *Torah*", la festa che ricorda il dono del Sinai -, chi ne è degno sente una voce che annuncia: "Dove siete voi, di cui io sono il Signore? ci siete ancora?". E rabbi Baruch, che era nipote del santo Baal-Shem, affermava nel Salmo 119,19: "Io sono un pellegrino sulla terra". Chi dice questo è Dio, che peregrina sulla terra in cerca dell'uomo che fa midrash. Il midrash è dell'uomo. E, visto che ho nominato qualcosa di chassidico, ricorderò che la sorgente midrashica è rinata in qualche modo nella letteratura chassidica, segno della vitalità e della necessità del midrash.

1.10 Come nasce il *midrash*

Per concludere, vorrei spiegare come nasce il midrash. Scegliamo il sacrificio di Abramo. Ecco brevemente il testo:

E avvenne che dopo questo Dio tentò Abramo e gli disse: "Abramo". Rispose: "Eccomi". Dio disse: "Prendi, ti prego, il tuo unigenito, quello che ami, Isacco, e vattene nel territorio di Moriah, e là fallo salire in olocausto, su un monte che io ti dirò". Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé i suoi due servi, e Isacco, [i due ragazzi, secondo il midrash, sono Ismaele e Eleazar, il figlio di primo letto, e il servo]. Spaccò la legna dell'olocausto, si alzò e andò verso il luogo che Dio gli aveva detto. Al terzo giorno Abramo alzò gli occhi e vide il luogo da lontano. Allora Abramo disse ai suoi servi: Rimanete qui con l'asino, io e il ragazzo andremo fin là, adoreremo e torneremo da voi". Abramo prese la legna dell'olocausto, la pose su Isacco [...]. Abramo prese il coltello per immolare suo figlio, ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo". Egli rispose: "Eccomi". L'angelo riprese: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli nulla, poiché io ora so che tu temi Dio e non gli hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito." Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato, e lo offrì in olocausto al posto del figlio. Abramo chiamò quel luogo: "Il Signore provvederà", così che oggi si dice: "Sul monte il Signore provvederà" (Gn 22,1-14).

Il primo passo verso il midrash è un *Targum*, cioè la parafrasi aramaica, l'interpretazione che si dava della Scrittura. Il *Targum* segue più o meno il testo biblico, ma a un certo punto se ne discosta. Al versetto 10 abbiamo: "Abramo stese la mano, prese il coltello per sacrificare suo figlio Isacco".

Isacco disse a suo padre:

"Padre mio, legami bene, affinché io non mi agiti e non venga annullata la tua offerta e perché tu non sia votato al pozzo della distruzione nel mondo futuro". Gli occhi di Abramo stavano negli occhi di Isacco, e gli occhi di Isacco stavano a guardare gli angeli. Abramo non li vedeva. In quell'ora scese una voce dal cielo e disse: "Venite! [è Dio che parla agli angeli] guardate due persone uniche nel mio mondo, una sacrifica e l'altra è sacrificata, e chi sacrifica non esita, e chi è sacrificato tende il suo collo". [E alla fine c'è di nuovo una variante]: Abramo sacrificò l'ariete e chiamò i nomi del Signore e disse [vedete che il Targum inserisce una variante: non chiama Dio, ma i nomi di Dio]: "Deh, per misericordia, o Signore, tutte le cose sono manifeste e conosciute davanti a te; tu hai visto che non c'è stata divisione nel mio

cuore fin dal primo momento in cui mi hai detto di sacrificare mio figlio Isacco e farlo polvere e cenere davanti a te. Anzi, mi sono alzato di buon mattino, e con animo lieto ho messo in pratica le tue parole ed ho eseguito il tuo ordine”.

E allora quando i tuoi figli [di Isacco] saranno nell'ora dell'angustia ricorda *aqedà* [il “legamento”, termine che indica il sacrificio di Isacco] e ascolta la voce delle loro suppliche e aiutali e liberali da ogni tribolazione, perché le generazioni che verranno possano dire nel monte del santuario del Signore: "In questo monte si manifestò la gloria della *shekhinà*⁵ del Signore”.

È questo un *Targum* già avviato ad essere midrash, e questo midrash è uscito anche in italiano; e si chiama “Il Canto del mare”, ossia il midrash al c. 15 dell'Esodo, che comincia con la paura degli ebrei che hanno davanti il mare, con dietro gli egiziani.

Allora si spaventano e piangono. Il Santo, benedetto sia, si commosse e disse a Mosè: “Perché gridi a me? Già mi ricordo la preghiera che mi rivolse Abramo mio diletto, quando gli dissi: “Va e immola tuo figlio innanzi a me”. Subito egli acconsenti con amore, e l'indomani si alzò presto al mattino per fare il mio beneplacito.

E qui incomincia il midrash, cioè il riempimento dei vuoti della *Torah*. E si racconta per filo e per segno tutto quanto.

Si narra che per strada Isacco dice ad Abramo:

“Ma tu non sei un *cohen* che vai a fare un sacrificio”. E Abramo risponde: “Là c'è un sommo sacerdote e sarà lui ad offrire l'olocausto”... [E poi c'è la domanda]: “C'è la legna, c'è il fuoco, ma dov'è l'agnello?”. E Isacco intuisce. Isacco tremò, si scossero le sue membra, perché comprese il pensiero del padre suo, e non riusciva a parlargli. Tuttavia si fece forza e gli disse: “Se è vero che il Santo, Benedetto sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a lui”. E Isacco accettò con pace la sua morte.

Questa è una delle tante analogie tra quello che rappresenta il sacrificio di Gesù nel Nuovo Testamento e quello che costituisce il sacrificio di Isacco nella tradizione della *Torah*.

Poi si mette in moto Satana, che deve impedire a ogni costo questo sacrificio, non per amore di Isacco, ma perché Abramo non

⁵ *Shekhinà* = presenza divina

diventi troppo pieno di meriti per il suo Dio, e lui sarebbe spacciato.

Allora gli appare in forma di vecchio e gli dice: "Dove vai?". "Vado a pregare". "E per andare a pregare devi portare la legna sulle spalle, il fuoco, il coltello?". "Ma sì - risponde Abramo - uccideremo qualche animale, cuoceremo qualcosa da mangiare". "Poveretto - risponde il Satana - forse che io non c'ero quando il tentatore ti disse: "Prendi il tuo unico figlio e offrilo a me in olocausto? E un vecchio come te che fa perire un figlio caro ed eletto come questo?". E via di seguito [...] e Abramo resiste, allora lui gli dice: "Sappi, Abramo, che finirai per immolare un ariete, e non tuo figlio". [Lo fa per togliere ogni merito: togliendo ogni dolore, toglie ogni merito ad Abramo]. E Abramo gli risponde: "La pena del bugiardo consiste nel fatto che, se anche per caso dice la verità, non gli si dà retta, e io non ti credo". Allora il demone si trasforma in giovane e va da Isacco: "Dove vai?". "Vado a studiare la *Torah*. Vado a scuola". [Cosa che Abramo e Isacco avevano detto a Sara per non spaventarla]. E il Satana gli risponde: "Ma la vai a studiare da vivo o da morto?". E Isacco: "Forse che qualcuno studia la *Torah* da morto?". E il Satana: "O figlio di una sventurata, come mai sono così ottusi i tuoi occhi da non vedere la verità?". E lui resiste. Allora Satana va da Sara: "Dove è andato tuo marito?". "È andato al lavoro". "E Isacco dove è andato?". "È andato a scuola". "Vecchia sventurata, non sai che è andato a sacrificarlo?". [Questa volta ci riesce]. Subito i suoi fianchi si scossero e tutte le sue membra tremavano, e uscì da questo mondo. Però prima si fece forza e rispose: "Tutto quello che gli ha detto il Signore, benedetto sia, egli lo farà".

E il midrash continua. Questo di Satana non è un abbellimento per rendere la storia più drammatica, ma poiché nel c. 23 si parla della morte di Sara, la tradizione rabbinica intende prepararci; e da qui si ricava anche la notizia che Isacco aveva 37 anni, perché era nato quando Sara ne aveva 90, e lei muore a 127 anni. È un esempio - tardo - di midrash; infatti non c'è il proemio, ma questo racconto in un certo senso costituisce il proemio all'Esodo, al commento del "Canto del mare", all'uscita dall'Egitto. Tutto questo è possibile perché Abramo e Isacco si sono sottomessi al sacrificio. Tutto ciò si può riassumere in una frase di Rashì, e con questi commoventi versi di Rashì, chiudo:

"Prendi, ti prego tuo figlio, il tuo unigenito, quello che ami, Isacco, e vai a offrirlo". Dio disse ad Abramo: "Ti supplico, supera per

me anche questa prova, perché non si dica che le precedenti non erano vere. Il tuo figlio". E Abramo rispose: "Ho due figli". Dio gli disse: "Il tuo unigenito". E Abramo rispose: "Questo è unigenito di una madre, quello è unigenito dell'altra madre". "Quello che ami", e Abramo rispose: "Io li amo entrambi", e allora gli disse: "Isacco". Per quale motivo Dio non gli rivelò questo fin dall'inizio? Per non gettarlo improvvisamente nello sconforto, turbandogli la mente.

Queste sono le gentilezze, le innumerevoli finezze, contenute nel midrash. Noi non dobbiamo ridurre l'ebraismo ai *midrashim*, dobbiamo riconoscere all'*alachà* la parte centrale. Ma se l'*alachà* non fosse avvolta in questa nube del midrash, allora l'ebraismo sarebbe molto più povero.

Località Cappuccini, 47/A
14100 ASTI

2 STORIA DELLA MISHNÀ

Per arrivare alla stesura della Mishnà ci sono voluti molti secoli, quindi dobbiamo limitarci a quelle che sono le fasi peculiari, quelle storiche più importanti, che portarono appunto alla sua stesura. Tutte le volte che si fa storia, si distrugge anche la storia. Infatti lo storico fa storiografia; ma uccide contemporaneamente la storia, perché una scelta di fatti ne esclude per forza degli altri.

2.1 Significato di Mishnà

Che cosa si intende con la parola “Mishnà”? Una parola abbastanza nota, ma è forse il caso di sottolineare una volta ancora il perché di questo nome dato alla *Torah orale*, o *Legge orale*.

Mishnà deriva dalla parola ebraica *shenà-im* che significa “due”, “doppio”. E perché questo nome? perché la *Torah orale* era qualche cosa che non si imparava studiandola una sola volta, ma doveva essere conosciuta a memoria. Quindi bisognava ripeterla. *Mishnà = shenà-im*: due, quindi ripetizione, perché la Parola orale era qualche cosa che si trasmetteva da una persona all'altra, generalmente da maestro ad allievo, e più raramente da padre a figlio. Comunque, le cose andavano sempre in coppia. Questo è il motivo del termine Mishnà: “trasmissione doppia”. Inizialmente, come ho detto, la *Torah* era orale e doveva essere conosciuta a memoria; non la *Torah scritta*, ma il commento alla *Torah*.

Uno dei trattati della Mishnà, le *Massime o Insegnamenti dei*

Padri (i Maestri venivano chiamati Padri perché creavano qualche cosa, cioè creavano l'allunno), comincia così: "*Moshè ibel Torah missinai*": "Mosè ricevette la Legge dal monte Sinai e la trasmise a Giosuè".

Maimonide nota che il testo non dice: "Mosè ricevette la *Torah* sul Sinai", ma "ricevette *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè". Questa *Torah* indefinita non si sa che cosa sia; la *Torah* si sa che cosa è, ma "*Torah*" non si sa, è qualche cosa di indefinito. Allora, lui commentava che la Mishnà è il testo integrativo che Mosè ricevette già dal Sinai, cioè "gli insegnamenti orali", il "commento" alla *Torah scritta*. Quindi questo insegnamento non poteva essere *l'insegnamento*, ma *un insegnamento*, perché evidentemente non si può codificare un commento alla *Torah scritta*, dovendo essere molto più largo ed elastico. Quindi, ecco perché si dice che "Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai": un insegnamento orale che è anche chiamato *Torah*; poi vedremo perché.

Quindi, per capire la Mishnà, è essenziale sapere che inizialmente la *Torah orale* era un insegnamento che veniva trasmesso da maestro ad allievo.

Da un brano delle *Massime dei Padri* abbiamo imparato che la *Torah orale* - il commento alla *Torah scritta* - già era stata data da Dio a Mosè sul Monte Sinai. Il commento non è una creazione umana: l'inizio del commento proviene da Dio.

2.2 Trasmissione della Mishnà

Vediamo in che modo Mosè la trasferì agli altri:

I nostri Maestri insegnavano - sto leggendo un brano del *Talmud di Erubim* 54,20 - quale metodo seguire per insegnare la *Legge orale*. Mosè apprese la *Legge orale* dall'Onnipotente; quindi entrò Aronne e Mosè lo istruì.

Maimonide spiega meglio questo brano e dice che Mosè

scese dal Monte Sinai, entrò nella Tenda dell'Adunanza, chiamò a sé Aronne e gli disse a voce (Aronne non poteva scrivere quello che Mosè gli diceva) tutto quello che aveva imparato da Dio. Poi Aronne andò a sedersi alla destra di Mosè. Entrarono allora i figli di Aronne, e Mosè li istruì, ripetendo un'altra volta quello che aveva detto ad Aronne. Essi si allontanarono ed Eleazar sedette alla sinistra di Mosè e Itamar alla sinistra di Aronne. Rabbi Yeudà diceva: "Aronne era sempre seduto alla destra di Mosè". Entrarono poi gli Anziani e Mosè li istruì. Quando gli Anziani si furono allontanati, entrò tutto il popolo e Mosè lo istruì. Quindi Aronne ascoltò la lezione *quattro volte*, i suoi figli *tre*, gli Anziani *due volte* e il popolo *una volta sola*. A quel punto Mosè se ne andò, e Aronne istruì i suoi figli. Poi Aronne se ne andò, e fecero lezione i suoi figli. Quindi questi se ne andarono e furono gli Anziani ad istruire il popolo. Tutti ascoltarono dunque la lezione *quattro volte*. Rabbi Yeudà conclude: "Il maestro ha il dovere di ripetere quattro volte la lezione agli allievi: se Aronne, che fu istruito da Mosè - il quale era stato istruito dall'Onnipotente -, dovette ascoltare la lezione quattro volte, a maggior ragione deve ascoltarla quattro volte un allievo qualunque, che viene istruito da un insegnante comune".

2.3 Necessità del commento alla Parola

È una necessità dell'uomo quella di commentare il testo scritto. Lo impariamo, molto semplicemente, dal peccato dell'uomo. Dio aveva detto ad Eva: "Non mangiate da quel determinato albero". Eva, riportando il discorso al serpente, dice: "Dio ha detto di non toccare quell'albero" (Gen 2,17; 3,2).

Già con la prima donna abbiamo l'esempio del commento alla Parola divina. È una esigenza umana quella di spiegare. Dio lo sa e dà il commento a Mosè sul Monte Sinai, e da questa prima base di commento l'uomo deve partire per creare i suoi commenti: la *Legge orale* doveva essere *orale* e non *scritta* perché doveva

servire soltanto come base per creare dei nuovi insegnamenti. Se si fosse scritto l'insegnamento che Mosè ricevette da Dio, non si sarebbe più potuto prendere questo insegnamento ed allungarlo o accorciarlo secondo le necessità delle varie epoche. Quanto viene codificato diventa qualcosa di intoccabile.

Il non mettere per iscritto questo insegnamento e mantenerlo orale dà il permesso alle generazioni successive di partire da questa esposizione per trovarne delle nuove. È necessario, però, ripartire sempre da quel commento. Anche nel pluralismo c'è sempre un attaccamento quasi morboso al passato; nell'ebraismo non esiste un distacco netto da ciò che è avvenuto prima. Non esiste: "Io incomincio tutto da capo".

Una frase del *Talmud di Shadat* dice che "se tu consideri i primi Maestri come degli angeli, allora ti puoi considerare un essere umano. Se tu consideri i primi Maestri come esseri umani, devi considerarti un asino". C'è sempre questo guardare al passato come qualche cosa di superiore : nonostante tutto, l'insegnamento è come la zanzara che si posa sulla testa dell'elefante e può guardare più lontano, perché è più in alto.

Questo attaccamento al passato e contemporaneamente questo volersene distaccare ha dato origine, secondo il *Talmud*, al *Talmud* stesso. Mi spiego: la Mishnà è *Torah orale*, *Torah* che Mosè ricevette da Dio, quindi non dovrebbero esserci polemiche. Se si ammette che essa è insegnamento divino, non si capisce perché, all'interno della *Torah orale*, ci siano poi state tante discussioni, che hanno dato origine al *Talmud*. Il *Talmud* è pieno di discussioni, la Mishnà anche: quel tale Rabbino dice così, un altro Rabbino dice invece così. Se la *Torah orale* è la base, se è qualcosa di divino, perché tante controversie? dovrebbe esserci una sola spiegazione, e basta.

Il *Talmud* commenta: perché nascono le discussioni? Sono nate da quando gli alunni di Shammai e di Hillel dissero: "Basta,

abbiamo imparato abbastanza. Adesso ci apriamo delle scuole per conto nostro". Non erano pronti, e questo distaccarsi dal Maestro ha dato origine alle discussioni. È vero, si dice che il dibattito è bellissimo, che porta a pensare; però la discussione genera anche il dubbio. Questo distacco forzato dal passato, dal Maestro, dà origine ad una disamina figlia del dubbio. Nasce così la "discussione della Parola". Per questo la *Torah orale* avrebbe dovuto rimanere orale, e non essere messa per iscritto, avrebbe dovuto servire come base per un ulteriore approfondimento del commento, ma comunque sempre da base.

2.4 *La Torah orale*

La prova dell'esistenza della *Torah orale* e del fatto che la *Torah orale*, cioè il commento alla *Torah* data da Dio, non è un'invenzione rabbinica, alcuni commentatori la trovano nella stessa *Torah scritta*. In Levitico 26,46 si parla di "*Toroth* di Dio", quindi almeno di due *Torah* che provengono da Dio. Quando Dio esorta Mosè ad osservare gli statuti divini, gli dice: "Ed osserva anche le mie *Toroth*". *Toroth* in ebraico è plurale, quindi esiste più di una *Torah*.

Alcuni commentatori dicono che qui si dichiara che già Dio aveva dato a Mosè due *Torah*: una *Torah scritta* da una parte, e una *Torah orale* dall'altra. Altri invece ricavano la prova da Deuteronomio 17,8-11, dove si legge:

Se non sei in grado di pronunciarti su una causa penale - si legge - su un caso di omicidio, di diritto civile o di offesa fisica, su una qualsiasi lite portata davanti al tuo tribunale, ti recherai nel luogo scelto dal Signore, andrai a trovarti sacerdoti, discendenti di Levi, poi il giudice che sarà in carica in quell'epoca. Li consulterai ed essi ti consiglieranno sul giudizio che devi emettere. Seguirai il loro avviso espresso nel luogo scelto dal Signore e avrai cura di conformarti a tutte le loro istruzioni. Procederai secondo la dottrina che ti insegneranno, secondo la regola che ti indicheranno. Non allontanarti da quello che ti dicono né a destra né a sinistra.

Secondo questi commentatori, qui c'è la prova che esisteva una spiegazione alla *Torah* data da Dio già all'epoca di Mosè, e che quindi essa non è un'invenzione umana.

Se tu non sai che cosa fare perché hai davanti a te soltanto la *Torah scritta*, vai dal giudice, vai dal Levita, e lui ti dirà cosa devi fare, perché lui non ha soltanto la *Torah scritta*, ma ne ha anche approfondito il commento. E quello che lui ti dice, osservalo, perché automaticamente diventa *Torah scritta*.

Ci sarebbero altre prove, ma ci limitiamo a queste due soltanto, perché si deve necessariamente fare una scelta. Due prove dunque, secondo i commentatori, del fatto che dal testo scritto si ricava che già all'epoca di Mosè esisteva l'interpretazione alla *Torah scritta*, che era la *Torah orale*.

2.5 Sviluppo della *Torah orale*

Cosa si è poi sviluppato dal commento? Vediamo dopo Esrà, che era uno scriba. Chi erano gli "scribi"? Gli scribi erano chiamati in ebraico *Soferim*, perché scrivevano, oppure, secondo altri, perché contavano. *Lisfor sefirà* in ebraico significa "conteggio", "contare". Esrà apparteneva alla categoria dei *Soferim*, coloro che contavano. Che cosa computavano? contavano, secondo il *Talmud*, le lettere della *Torah*. Che cosa significa? che copiavano i libri, ma automaticamente ne conteggiavano le lettere, cioè li commentavano.

Il "contar le lettere" indica che non ci si basa su quello che si scrive, ma si cerca anche di capire quello che si scrive. Ci furono dei libri di spiegazione scritti da Esrà e da *Soferim* successivi, che sono andati perduti. Comunque, è sicuro che esisteva un commento già all'epoca di Esrà e Nehemia, quindi un approfondimento della Legge ricevuta da Mosè, che poi venne dato agli altri scribi. Questa interpretazione si amplia, e si approfondisce poi con le cosiddette *zugod*, cioè "le coppie". Quelle conosciute erano cinque. Erano coppie di rabbini, che seguono quindi il

periodo dei *Soferim* e degli Scribi. Queste coppie di saggi davano automaticamente origine a due scuole, che erano in contrasto ideologico tra loro su come interpretare il testo scritto. Cioè, partivano da una base di *Torah orale* ricevuta dai precedenti Maestri, ma discutevano sul modo di allargare questo tipo di commento. La prima di queste coppie visse intorno al 150 prima dell'Era Volgare. Poi ce ne furono due nel 100 circa, cioè 50 anni dopo.

Pian piano si vanno formando delle scuole vere e proprie, scuole di commento, e quindi hanno inizio le discussioni. Le scuole si ampliano: i nuovi Maestri sono alunni dei precedenti.

C'è un'altra coppia famosa nel 50 circa avanti l'Era Volgare. Infine i due più conosciuti, che daranno origine a due scuole gigantesche, che influenzeranno i sapienti (*Chachamim*) di tutte le epoche, sono rabbi Hillel e rabbi Shammai. Essi sono ricordati nel *Talmud* e nella *Mishnah* per le loro dispute, spesso violente, sul modo di comportarsi nei confronti del prossimo e di Dio, basandosi sulla *Torah scritta* e sulla *Torah orale* ricevuta dai precedenti Maestri. Essi vissero nell'epoca dei Romani. Shammai era bellicoso, una persona molto dura, e voleva combattere. Diceva che era insopportabile l'invasione della Giudea e che non si può studiare la *Torah* se in Giudea c'è un invasore. Hillel invece diceva: "Aspetta, non è il caso, bisogna andar calmi. C'è un tempo per tutto". Questo mostra già i due tipi di personalità.

La calma di Hillel si vede nell'episodio, famosissimo, dell'uomo che va da Shammai e gli dice: "Io voglio imparare tutta la *Torah* stando su un piede solo". Shammai prende un regolo, di quelli che servono nella costruzione dei palazzi, e lo caccia a bastonate. La stessa persona arriva da Hillel e gli dice: "Voglio imparare tutta la *Torah* stando su un piede solo". E Hillel: "Va bene, vieni, te l'insegno": comincia a insegnare A, B... le lettere dell'alfabeto ebraico. Il giorno dopo quello ritorna da Hillel, che gli fa ripetere le lettere dell'alfabeto al contrario. Allora l'uomo dice:

"Ma ieri mi avevi fatto ripetere diversamente". "Non ti preoccupare - gli risponde - ti sei basato su di me ieri, basati su di me anche oggi".

Come ogni *Midrash*, anche questo andrebbe spiegato. Cosa vuol dire: "Una persona arriva e dice: Voglio imparare la *Torah* mentre sto su un piede solo?". Non so se vi siete posti questa domanda. La storia infatti è conosciuta, ma quello che forse bisognerebbe spiegare è il commento alla storia. Che cosa significa dunque: "Voglio imparare la *Torah* mentre sto su un piede solo?". Significa: "Voglio imparare solo la *Torah scritta*".

2.6 *Torah scritta e Torah orale*

Il popolo ebraico si basa su due doni ricevuti dal Sinai: la *Torah scritta* e il commento alla *Torah scritta*, che è la *Torah orale*. La *Torah scritta* e quella *orale* sono le due gambe del popolo ebraico. Ammettiamo che questa storia non sia mai successa. Il *midrash* forse vuole dire qualcos'altro.

L'uomo che entra e dice: "Voglio stare su un piede solo e imparare la *Torah*" è il Sadduceo, la classica persona che dice: "A me interessa la *Torah scritta*, che è molto bella; però il commento alla *Torah scritta*, non è di Dio e non mi interessa". E Shammai lo caccierà via con un regolo. Anche il regolo, che serve per costruire un edificio, ha la sua importanza. È come se Shammai volesse dire: "Se tu vuoi imparare solo la *Torah scritta*, l'edificio casca". Se l'edificio del popolo ebraico, si basa solo su ciò che è scritto e non su quello che non è scritto, casca tutto. E lo manda via a bastonate, non con un bastone, ma con il metro, che è il metro delle cose. Se tu vuoi conoscere la misura delle cose, la loro realtà, devi basarti su entrambi i piedi, la *Torah scritta* e la *Torah orale*, e non su un piede solo.

Hillel è diverso: lo riceve, però è più furbo. Gli dice: "Vieni, incomincia ...", e il giorno dopo: "Incomincia al contrario." Gli dice

dunque le stesse identiche cose, ma in maniera molto più intelligente. Infatti il giorno dopo l'uomo dice: "Ma come? ieri, tu mi avevi insegnato l'alfabeto, e adesso me lo insegni al contrario?". "Sì, ma basati su di me." Che cosa gli ha insegnato Hillel? La *Torah orale*. Quello che ieri era *abc - Torah scritta* -, adesso diventa *cba, Torah orale*; "Il perché te lo dico io, che sono un rabbino". E quello accetta.

In fondo hanno detto tutti e due la stessa cosa, ma Shammai è molto più duro e più rigoroso di Hillel non solo nei rapporti con il prossimo, ma anche nei rapporti con Dio. Dice il *Talmud* che la moglie di Shammai partorì durante la festa delle Capanne: che cosa fece Shammai? entrò in casa, buttò giù le travi del tetto, mise sopra la culla delle frasche dicendo: "Anche i bambini devono stare sotto la capanna."

Hillel invece affermava: "Stiamo calmi. La *Torah orale* è anche questo: Decidere quando si può essere più o meno rigorosi". E il *Talmud* dice: "Quando arriverà il Messia, tutte le regole saranno come Shammai, ma adesso che il popolo non le può sopportare, tutte le regole sono come Hillel". Questa è *Torah orale*: il saper decidere quale è, adesso, il commento alla *Torah*. Un giorno cambierà, sarà come Shammai, sarà come un altro rabbino. Per adesso la *alachà*, la regola, è così, perché è di questo che ha bisogno il popolo ebraico.

2.7 Sette modi per interpretare

Hillel per primo introduce i sette metodi ermeneutici per ricevere la *alachà* - la "regola" -, anzi sette regole per studiare la *Torah scritta*. Però, attenzione: queste norme, secondo Hillel, sono date da Dio a Mosè. Quindi tutto quello che deriviamo dalla *Torah scritta* attraverso questi sette criteri diventa automaticamente *Torah scritta*. È *Torah orale*, ma diventa *Torah scritta*, perché la ricaviamo attraverso sette sistemi interpretativi che Mosè aveva

ricevuto sull'Oreb. Quindi non è detto che Mosè abbia ricevuto tutta la *Torah* sul Monte (anche se c'è chi dice di sì), ma certamente Mosè sul monte Sinai ha avuto la base del commento e anche le regole ermeneutiche sulle quali basarsi per ampliare l'insegnamento.

Nel 70, poco dopo Hillel e Shammai, succede un evento spaventoso per il popolo ebraico: la distruzione del secondo Tempio. Si discuterà fra i rabbini anche sul perché il Santuario fu distrutto, e si dirà che lo fu a causa della lotta interna esistente nel popolo ebraico.

Nel *Talmud* si racconta un fatto famoso, quello di Camsa e Barcamsa. Si narra che durante l'epoca dei Romani - siamo nel 70 - si fa una gran festa. Questa è organizzata da un signore giudeo, il quale chiama il servitore e gli dice: "Voglio invitare alla mia festa anche Camsa". Questi va per invitare Camsa, ma durante la strada pensa: "Mi ha detto Camsa o Barcamsa? mi sembra Barcamsa". E va a chiamare Barcamsa e gli dice: "Il Tal dei Tali fa una festa e ti invita". Barcamsa ringrazia, poi ci ripensa: "Ma come? Quello mi ha odiato da quando sono nato, quando ci vediamo ne succedono di tutti i colori, e adesso mi invita? E va bene, vorrà fare pace. Sono contentissimo".

Va dunque a questa festa, ma durante il banchetto gli si avvicina il padrone di casa che gli dice: "Che ci fai qui?". Quello risponde: "Sono disposto a pagarmi il pranzo, ma non mi svergognare davanti a tutti". "No, va via". "Ti pago metà del banchetto". "No". "Te lo pago tutto". "No". Lo prende e lo caccia fuori. Questo Barcamsa, arrabbiato, va dai Romani e dichiara: "In quella casa si sono riuniti gli ebrei che stanno complottando contro di voi". Di qui nasce la guerra. I Romani, pensando a una vera rivolta, attaccano la città, la distruggono, demolendo anche il Santuario.

Che cosa insegna questo racconto? È da notare che

Barcamsa in ebraico vuoi dire "figlio di Camsa"; Camsa era dunque il padre di Barcamsa. Il commento che viene dato è questo: il Tempio non fu distrutto a causa della vergogna di quest'uomo, cacciato fuori davanti a tutti, ma perché Camsa, se fosse stato veramente un amico del padrone di casa, avrebbe dovuto presentarsi alla festa. Lui si è disinteressato della festa e ha dato origine a Barcamsa. Il *midrash* significa che la distruzione del Santuario è avvenuta per un odio non dichiarato esistente all'interno del popolo ebraico. In quest'ottica, i *Chachamim* (saggi) vedevano il periodo storico in cui avvenne la distruzione del secondo Tempio come una divisione interna fra gli ebrei. Caduto il Santuario, nel popolo ebraico cade anche la fiducia. Cosa si può fare? è qui che inizia l'insegnamento dei rabbini, che vedono il popolo ebraico senza Santuario.

2.8 La Mishnà dopo la distruzione del Santuario

La Mishnà dice: "Beati voi, o israeliti: davanti a chi voi vi purificate? chi vi rende puri? Vostro Padre, che è nei Cieli". Come un bagno rituale rende mondo un impuro, così Dio fa puri gli impuri. La Mishnà voleva essere un insegnamento al popolo ebraico senza Tempio.

Qui occorre aprire una parentesi: all'epoca del Santuario, tutti coloro che si rendevano impuri dovevano entrare, completamente nudi, all'interno di un bagno d'acqua: quando uscivano erano purificati. Al giorno d'oggi lo fa praticamente soltanto la donna dopo il periodo delle mestruazioni, in cui è considerata contaminata per sette giorni; dopo l'immersione nel bagno rituale, la donna ridiventa pura e può avere di nuovo rapporti sessuali con il marito.

Di questo bagno si possono dare due spiegazioni: c'è chi ha visto il fatto di entrare all'interno dell'acqua come un ritorno simbolico nel ventre materno - per l'ebraismo non esiste un

“peccato originale” - e quindi uscendo da questa acqua, è come se si uscisse dal ventre materno, cioè privi di impurità.

C'è invece chi ha inteso questo entrare nell'acqua completamente nudi un introdursi dell'uomo in un ambiente che non è il suo, che ne causerebbe la morte; quindi, questo venir fuori è come un ritornare alla vita dopo la morte. Rabbi Aqivà diceva: "Il rapporto con Dio dev'essere uguale a quello di un bagno rituale. Tu diventi mondo entrando in un bagno rituale privo di vestiti, cioè di qualsiasi cosa che impedisca il contatto tra l'acqua e il corpo. Se riesci ad avere lo stesso rapporto con Dio, una relazione talmente stretta da non avere impedimenti, diventi nuovamente puro ". Se tu, popolo ebraico, che non hai più Santuario, riesci a creare un intimo vincolo con Dio anche senza Santuario, va bene lo stesso. Il fatto è che, nonostante tutto, non avere il Tempio è un dramma per il popolo, e quindi i *Chachamim*, soprattutto con rabbi Johanan ben Zakkai, ricreano una specie di “santuario”, costruendo una scuola con i più grandi *Chachamim* dell'epoca, nella città di Jahvnè. Lì si istituisce un Sinedrio¹ e ha inizio una nuova fase del commento alla *Torah*. Il popolo ebraico, contro sua volontà, si trova calato in una realtà abbastanza problematica: poiché è privo di un Tempio, ossia di un rapporto con Dio attraverso il Santuario, bisogna ricreargli in qualche modo questa atmosfera.

Questo cercherà di fare rabbi Johanan ben Zakkai con i suoi alunni a Javhnè: si istituiscono nuove scuole, si approfondisce l'insegnamento ricevuto in precedenza, in un certo senso si aumentano e si cambiano alcune regole dell'*alachà*. Ci si basa ancora una volta sui sette criteri dati da Hillel, che, secondo lui, Mosè aveva ricevuto sul monte Sinai, per ricreare, approfondire, dare nuovo corpo alla *Torah orale*, ossia al commento della *Torah scritta*: si crea una nuova *alachà*, una *alachà* più approfondita.

¹ Sinedrio: massimo organo politico e religioso in Palestina, in epoca greco-romana, formato da 71 membri.

Jahvnè, con questa creazione di nuove scuole, permette al popolo ebraico di approfondire lo studio delle Scritture: in questo modo ne permette la vita.

2.9 In tempo di diaspora

Tuttavia, dopo la ricostruzione del Santuario, dal punto di vista storico, le cose non si mettono meglio per il popolo ebraico. Con la famosa tassa imposta da Vespasiano, incomincia il malcontento. Domiziano sarà poi ancora più duro (nei suoi libri, Domiziano scrive : "Mi ricordo, quando ero bambino, di aver visto un ebreo completamente nudo, spogliato, per vedere se aveva la circoncisione, perché doveva pagare la tassa". Lo dice con profondo scherno).

La situazione per gli ebrei cambia un pochino con il successore di Domiziano, ma sotto Traiano inizia una prima rivolta dei giudei. Questa ribellione però si placa perché Adriano, inizialmente, sembra venire incontro al popolo ebraico. Ma in definitiva non è così, perché, tra le varie cose, vieterà anche la circoncisione; inoltre, vuole distruggere la città di Gerusalemme, ricostruirla e chiamarla *Aelia Capitolina*. Questa è stata la goccia che ha fatto traboccare il vaso: il popolo ebraico non resiste e scoppia una seconda rivolta, ben più forte della prima, comandata da Bar Kochbà (rabbi Aqivà, che vive in questo periodo, crederà addirittura di vedere in lui il Messia). La ribellione verrà sedata con Tullio Severo. Ci sarà ancora una volta la necessità di aprire nuove scuole: nello studio gli ebrei hanno sempre trovato la forza per andare avanti.

2.10 Il nuovo insegnamento

Si aprono dunque nuove scuole, aumenta la *alachà*, però essa viene messa per iscritto. La *Torah orale* viene codificata per la prima volta da rabbi Aqivà: egli teme che, a causa di queste guerre

e sommosse, la *Torah orale* e la tradizione vengano dimenticate. Non si sa dove l'abbia redatta, ma si conosce che per primo egli raccolse gli insegnamenti orali arrivati fino ai suoi tempi.

Egli comincia a dare un primo corpo alla *Torah orale* e a codificarla pian piano. Il *Talmud* si chiederà perché fa questo, e darà una risposta: quando è giunto il momento di preservare la *Torah*, si va contro la stessa *Torah*. La *Torah* ti obbliga a non scrivere, perché l'insegnamento deve essere modificabile secondo le varie epoche; ma quando questo può diventare un problema per la *Torah*, si va contro la *Torah* stessa. Basandosi su questo principio, rabbi Aqivà comincia a mettere per iscritto tutto ciò che poteva essere conosciuto soltanto come orale. Nel *Talmud* si parla anche di quaderni e di appunti che venivano presi durante la lezione del maestro. Ma questi opuscoli venivano custoditi e non si facevano girare, perché tutta la tradizione doveva restare orale. Rabbi Aqivà e rabbi Ishmael saranno i due rabbini che, con le loro scuole, creeranno due metodologie di approccio al testo biblico completamente diverse; rabbi Ishmael creerà una scuola razionalista e rabbi Aqivà una scuola, non possiamo usare la parola "cabalista", ma mistica.

Rabbi Ishmael diceva: la *Torah* fu donata da Dio all'uomo, quindi è stata data per essere capita dall'uomo: per questo motivo essa parla il linguaggio umano. Poiché la mente umana è razionale, la *Torah* può essere capita razionalmente. Rabbi Aqivà invece diceva: la *Torah* è qualche cosa di divino che ha nulla a che fare con l'uomo, qualcosa di non toccabile. Infatti il *Talmud* dice: "Chi tocca la *Torah* a mani nude, le sue mani diventano impure". E ancora: "L'uomo non ha niente a che fare con la *Torah*". È vero, l'uomo può studiare la *Torah*, può capire la *Torah*, può andare al fondo della *Torah*, ma può soltanto scoprire quello che già è scritto, perché la *Torah* è data da Dio, è qualcosa di divino cui non ci si può accostare. Se vuoi veramente capire la *Torah*, devi entrare in qualcosa che sta al di là dell'uomo".

Il discorso di rabbi Aqivà è praticamente questo: quando Dio dà la *Torah* sul monte Sinai, dice al popolo ebraico: "Io ve la consegno sul Monte, ma voi non potete toccare questo monte, non è lecito passeggiarvi e neppure mandare qui le vostre bestie". Quindi, se Dio decide di dare la *Torah* in un luogo che non può essere toccato dall'uomo, è perché l'uomo non ha legame con quel sito. È come se la *Torah* parlasse da un luogo che sta al di là della società umana, e quindi tu, uomo, non potrai mai raggiungere la *Torah*, perché la *Torah* resta sempre fuori dalla tua società, fuori dalla tua umanità; tu puoi soltanto accostarti alla *Torah*, puoi soltanto sentirla, ma non potrai mai afferrarla, perché rimarrà sempre qualcosa di sconosciuto. Se vuoi addentrarti nella *Torah*, devi perdere la tua umanità: fino a che rimani uomo, non potrai capirla.

2.11 L'origine della mistica ebraica

Qui sta l'inizio della mistica ebraica. Questo porta anche nel campo della *alachà* due posizioni completamente diverse. Rabbi Ishmael diceva: la *Torah* parla il linguaggio umano, quindi se vuoi capirne le regole devi basarti *su quello che è scritto*, ma sulla Parola, non sui puntini, perché la *Torah* vuole che tu capisca".

Rabbi Aqivà invece diceva: "Assolutamente no. Se tu vuoi intendere la *alachà* devi basarti soprattutto *su quello che non è Parola*". C'è un famoso *midrash*: Mosè sale a prendere la *Torah* e trova Dio che mette delle coroncine sul testo della *Torah*. Allora gli dice: "Chi te lo fa fare, di scrivere queste coroncine? non basta dare al popolo ebraico la Parola? perché metterci anche i ghirigori?". E Dio gli risponde: "Ci sarà una persona, in futuro, un certo rabbi Aqivà, che riuscirà a ricavare da ogni punto della *Torah* miriadi di regole". Rabbi Aqivà dunque diceva: "Non è vero, rabbi Ishmael, che tu puoi ricavare la *alachà* soltanto da quello che è scritto! Tu la puoi dedurre soprattutto da quello che non è scritto: da un segno in più, da una vocale che sta in un certo modo, da una lettera

mancante: la *alachà* si può imparare anche da un ghirigoro che sta sopra la lettera".

2.12 Nuove scuole, nuovi metodi/regole

Se da un lato questi due rabbini danno origine a due diverse scuole di approccio al testo biblico, hanno anche originato due modi differenti di studio di *Torah*, della *Torah orale*, per ricavare le regole. Rabbi Aqivà aveva dato *sette* principi ermeneutici; rabbi Ishmael dice: "No, sono *tredici* i metodi che noi abbiamo ricevuti sul monte Oreb per accostarci al testo e ricavare la *alachà*, e quindi quello che l'uomo dice diventa automaticamente *Torah*".

Dopo rabbi Aqivà, sarà la volta del suo alunno rabbi Meir, che riprenderà l'opera del maestro, e aggiungerà alle regole e ai commenti del maestro tutte le spiegazioni che le due scuole di rabbi Ishmael e rabbi Aqivà avevano continuato a dare.

In seguito rabbi Yeudà haa Nahsì farà un'opera ancora più completa: prenderà quello che era stato detto fino ai suoi giorni, raccoglierà il materiale insegnato in tutte le scuole e farà una scelta: ciò che può diventare *Mishnà* e ciò che invece deve stare fuori. Le interpretazioni erano troppe: ogni scuola ne aveva date una miriade; perciò egli parte da questi insegnamenti, li codifica, li divide in sei ordini, e dà origine in questo modo alla *Mishnà*. Quello che lui rifiuta, tutte le esposizioni che non include all'interno della *Mishnà*, diventeranno *baraità*, "ciò che sta fuori". La *Torah orale* avrà un corpo, un corpo intoccabile, e il rabbi non riporta le regole, ma le discussioni: con la sua opera, egli non vuole dire la regola, ma ripete le due o tre idee riguardo ad ogni problema che ritiene le più autorevoli. Quali di queste idee dovranno diventare regole, dovranno deciderlo i Maestri.

2.13 Conclusione

Secondo il *Talmud*, la *Torah orale* non doveva essere scritta; e a questo proposito il *Talmud* è violentemente polemico. Rabbi Simeon affermava:

Mosè avrebbe voluto che la Mishnà non venisse scritta, ma il Santo, benedetto sia, sapeva che sarebbe giunto il tempo in cui le nazioni avrebbero tradotto la Legge in greco, dicendo: “Quelli non sono Israele”. Così il Santo, benedetto sia, disse a Mosè: “Verrà il tempo in cui le nazioni diranno: ‘Noi siamo Israele, noi siamo i figli di Dio’, e Israele dirà: ‘Siamo noi i figli di Dio’. Dato che i piatti della bilancia saranno in equilibrio, Dio dirà alle nazioni: ‘Perché dite di essere miei figli? Io conosco solo quelli che conoscono il mio mistero. Sono loro i miei figli’. Allora essi diranno: ‘Qual è il tuo mistero?’. Dio risponderà: “È la Mishnà”.

Notate la polemica: il *Talmud* dice che ciò che unisce il popolo ebraico a Dio non è più la *Torah scritta*, ma la *Torah orale*. La *Torah orale*, dicevano i Maestri, è l'anima della *Torah scritta*. E l'importante non è il corpo della persona, ma l'anima. Se l'ebreo vuole unirsi a Dio, non può più basarsi su un testo scritto, soprattutto una volta che questo testo è già stato tradotto. Ormai dunque il testo della *Torah* non è più soltanto del popolo ebraico. Ciò che è e rimarrà del popolo ebraico è la Mishnà, la *Torah orale*, che è stata messa per iscritto solo a causa di forza maggiore.

Ufficio rabbinico
via Guastalla, 19
20122 MILANO

AMOS LUZZATTO

3 IL TALMUD NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Non conoscendo i presenti, posso correre il rischio di essere banale per qualcuno, e enigmatico per altri. Quello che mi interessa è uscire di qua avendo parlato magari poco, ma avendo detto delle cose comprensibili. Anche se ho cercato di delimitare il tema - che potrebbe essere interminabile -, mi rendo conto che non solo qui, ma in qualunque altra sede, se si dovesse interrogare una persona che non ha mai aperto non dico il Talmud, ma solo alcune sue pagine o frammenti tradotti e spiegati, e domanda che cos'è, ci sono due possibilità: la migliore è che gli si risponda: "Non so"; la peggiore è che si dica: "Tutte stregonerie, cose astruse e misteriche", e robe del genere.

La verità è che fino a non molto tempo fa, questa parola, nell'ambiente cristiano, non evocava buoni ricordi. Il giudizio negativo sul Talmud era diffuso. D'altra parte, è anche vero che pochi libri come il Talmud sono stati dati tanto alle fiamme in tutta Europa. L'assurdità è che, tanto per essere un poco vicino alla mia città, Venezia (che è stata la prima dove uno editore cristiano, il Bonder - neanche italiano mi pare -, ha stampato un'edizione integrale), questa città, pochi decenni dopo la pubblicazione, lo brucia. E poco male - pensate cosa arrivo a dire -, se chi lo dava alle fiamme avesse avuto un'idea precisa di che cosa distruggeva. Ma è estremamente difficile che si abbia avuto una idea chiara, per una serie di problemi che cercherò di spiegare subito, prima di entrare in argomento.

3.1 Che cos'è il Talmud

Esiste una serie di difficoltà cui si deve rispondere.

La prima di tutte è *la lingua*. Forse sarebbe bene fare una precisazione, non adesso, ma fra poco. Il Talmud, che è già in sé difficile da comprendere, è scritto in ebraico e pochi sanno l'ebraico. L'ebraico si legge quasi sempre, tranne che in edizioni particolari, senza l'aiuto delle vocali, per cui lo sforzo di lettura diventa maggiore di quello che non si faccia per qualsiasi altra lingua. Come se non bastasse, il grosso del Talmud non è scritto in ebraico, ma in aramaico, una lingua del ceppo semitico: in realtà non è stato redatto in lingua aramaica, ma in un dialetto aramaico, con alcune parti in ebraico, e in un gergo abbastanza telegrafico e pieno di allusioni.

Prima di affrontare il testo bisogna ricordare che esso rappresenta *la sintesi di una serie di dibattiti* che avvenivano presso le Accademie dei Saggi, nei primi secoli della nostra era. Si immagini un cancelliere di tribunale che registra i dibattiti in corso con continui richiami ad altre sentenze e ad articoli di legge, che si presuppongono noti; e via di questo passo. Il tutto in una lingua sconosciuta a priori a chi legge.

Dubito che coloro che mandavano alle fiamme il Talmud avessero le idee chiare di cosa bruciavano. C'è di peggio. Essi si basavano molto spesso sui pregiudizi, che venivano da dei pseudoconoscitori del medesimo, che il suo contenuto era in gran parte *blasfemo e diffamatorio della religione cristiana*. Quelli che davano queste assicurazioni, erano in buona parte ex-ebrei convertiti al cristianesimo, dai quali si supposeva la conoscenza di troppi testi. Di molti di questi, essi ne avevano una idea assai approssimativa e forse neanche reale.

3.2 Il Talmud nella tradizione ebraica

Facciamo una precisazione prima di entrare nel tema. Il mio argomento non è quello di dire *cos'è* il Talmud, ma di far capire, o cercare di far intendere, quale è *il valore* che ha rivestito il Talmud nella tradizione e nella cultura ebraica, qualità di cui l'ebreo è profondamente convinto.

Dirò *cos'è* il Talmud in maniera estremamente sintetica. La tradizione ebraica distingue, all'interno di se stessa, due tipi di normative e di leggi, quello che in ebraico si chiama la *Torah*. Con un termine assai semplice distinguiamo la *dottrina scritta* dalla *dottrina orale*. Quella scritta è, sostanzialmente, quella che conoscono anche i cristiani, perché è tradotta in italiano in molte edizioni. In maniera più specifica, essa è compresa nei primi cinque libri della Bibbia, che si chiamano *Pentateuco*, e che gli ebrei più propriamente, più esattamente, chiamano *Torah*. Questa è la parte scritta.

In realtà è scritta anche l'altra, ma la sua compilazione per iscritto fu un processo tardivo, che si è verificato molto tempo dopo. Per lunghi secoli i suoi contenuti erano stati trasmessi oralmente, di bocca in bocca, da maestro ad allievo, e quindi si chiamava *Torah orale*, aiutandosi in questo da dei memorizzatori che oggi noi non sogneremmo neanche di avere. Noi non abbiamo bisogno di ricordarci i conti della spesa, perché abbiamo i computers cui affidiamo la nostra memoria. Una volta esistevano dei memorizzatori eccezionali che conoscevano interi testi, volumi, libri a memoria.

Questa parte orale comprende due sezioni. Essa è molto importante, perché permette di intendere alcuni comportamenti pratici delle comunità ebraiche che, leggendo soltanto il dispositivo della *Torah*, non si capirebbero.

Cerco di spiegare meglio: facciamo un confronto fra quello

che può essere la “Costituzione della Repubblica” e i singoli codici. La Costituzione è una legge fondamentale, la legge che enuncia i principi ai quali attenersi. Ma se un magistrato dovesse giudicare una causa patrimoniale sulla base della sola Costituzione si troverebbe in difficoltà: vi è tutta una serie di dettagli, di casi particolari, di situazioni singole, non prevedibili a priori, che certamente i principi generali possono contenere, perché altrimenti non sarebbero più tali.

Tutta una sfilza di norme più precise e dettagliate sono state introdotte in una parte della *Legge orale*, di questa tradizione, che ha cessato di essere tale nel II secolo della nostra era. Questa è una premessa necessaria per tutto il resto del discorso.

3.3 Il Talmud nel tempo della diaspora

Cosa era successo nel II secolo? L'autonomia statale degli Ebrei era definitivamente caduta.

Le due ribellioni contro i Romani, la prima - quella del 66-70, terminata con l'incendio e la distruzione di Gerusalemme e del secondo Santuario -, aveva già dato il primo colpo alla struttura sociale e statale degli Ebrei nella loro terra. Ancora più grave, fu, nel 135, l'ultima disperata ribellione contro l'imperatore Adriano, che aveva visto la fine della resistenza e di gran parte degli insediamenti ebraici, al punto da trasformare Gerusalemme in una città pagana, che cambia nome e diventa *Aelia Capitolina*.

A metà del II secolo, gli Ebrei non hanno più né Tempio, né indipendenza statale, ma conservano ancora una certa libertà amministrativa e certamente un'autonomia di culto, che si concentra ormai nelle sinagoghe, ma sempre con pericolo di vedersela togliere o ulteriormente limitare.

Questa autonomia guidata da un presidente, un esponente o capo della popolazione, è durata fino al principio del V secolo, e

certamente in condizioni ben diverse da quando si ha uno stato, un Santuario, un centro culturale o religioso-culturale proprio. Il pericolo di una diaspora culturale, di un allontanamento dei gruppi ebraici si rendeva sempre più probabile. Perciò i Maestri dell'epoca - chiamiamoli pure rabbini -, hanno ritenuto che fosse giunto il momento di raccogliere questo materiale normativo, che regolava con norme precise la vita dell'ebreo in tutte le sue esigenze.

3.4 La funzione del Talmud

Cosa si intende per "vita dell'ebreo"? vuol dire la sua vita di culto e la sua vita sociale, senza operare una distinzione di principio - che nella vita ebraica non c'è - fra vita associativa, o vita della società ebraica, e modalità di culto.

Queste normative si erano raccolte lungo molte generazioni. I Maestri hanno pensato che fosse giunto il momento di metterle per iscritto. Questa collezione non ha esaurito l'insieme delle norme già esistenti; è quella che in ebraico si chiama *Mishnà*, che di solito si traduce in italiano con "ripetizione": la ripetizione dell'insegnamento della Legge.

La *Mishnà* è scritta in ebraico, un ebraico non simile a quello della Bibbia, più moderno anche come grammatica, che sente già l'influenza dell'aramaico - la lingua del tempo dell'impero romano - e che comprende parecchie parole, un po' deformate, di origine greco-latina, come alcuni di questi Maestri - non molti per la verità - hanno nomi di estrazione greca. La *Mishnà* si può leggere anche in italiano: è in tre volumi e può essere consultata nelle biblioteche. Non è una lettura facile perché il suo stile è molto sintetico, e molte cose sono riferimenti a leggi già enunciate nella *Torah*. Leggere un brano della *Mishnà* senza la guida di un esperto è un'impresa, tanto che anche le persone più dotate di buona volontà dopo un po' vi rinunciano.

La *Mishnà* è stata definitivamente compilata nel II secolo. Le

date non sono del tutto definitive, ma per un orientamento generale dire Il secolo è più che sufficiente.

Qual era l'uso che ne veniva fatto? Il suo impiego era eminentemente pratico. Ci dovrebbe essere non soltanto il *cosa* ma anche il *come*, che deve essere precisato e specificato.

L'ebreo doveva conoscere, per esempio, i suoi tribunali, che dovevano dare i giudizi sulle liti patrimoniali in base a delle leggi e a delle normative ebraiche, e quindi richiedevano di attingere a queste raccolte, a queste esperienze.

Si doveva stabilire come fissare la data dell'inizio del mese, cosa molto importante per compilare il calendario religioso; sapere ad es. quando cade Capodanno e come lo si stabilisce. Anche questo si trova all'interno di questa codificazione e regolamentazione. Nella festività pasquale gli ebrei devono eliminare tutto il materiale lievitato dalle proprie abitazioni (cf Es 12,15ss). Cosa vuol dire? dove lo si deve cercare? fino a che punto lo si deve cercare, in condizioni che sfuggono al controllo del singolo ebreo? Ci possono essere decine di quesiti che ruotano intorno alla ricerca del materiale lievitato, che non possono essere risolti semplicemente leggendo la *Torah*, che dice: "Per sette giorni il lievito non dovrà trovarsi né essere visto all'interno dei tuoi confini" (Es 13,17).

Questa è una descrizione superficiale e approssimativa, che dà un'idea epidermica di quello che può essere la *Mishnà*; ma serve per capire che non si tratta né di magie, né di stregonerie, ma di normative di vita che coinvolgono tutta la vita culturale e associativa di una collettività.

Su questo però, c'erano ancora dei punti poco chiari; c'era materia di dibattito che nei secoli successivi è stata oggetto di intense discussioni, e questa volta in aramaico, all'interno delle più grosse comunità e accademie ebraiche dell'epoca che si trovavano sia in Palestina - soprattutto nella Palestina settentrionale - sia in

Babilonia, territorio che oggi appartiene alla repubblica dell'Irak, fra il Tigri e l'Eufrate, e che era largamente e abbondantemente popolato da ebrei.

3.5 *Mishnà e Ghemarà*

Il commento, il dibattito sulla *Mishnà* - tenendo conto di tutti i libri biblici e dei loro suggerimenti -, è quello che si chiama *Ghemarà* che, con una espressione un po' opinabile, si traduce comunemente con "il completamento".

La *Mishnà* e la *Ghemarà* messe insieme - cioè la *normativa* e il *dibattito sulla normativa* - costituiscono quello che si chiama più propriamente il "Talmud". E siccome di *Ghemarà* non ce n'è una sola, ma una fatta in Babilonia e l'altra redatta in Palestina, di Talmud ne conosciamo due: uno *Babilonese* e uno di *Gerusalemme*, compilati nelle due Accademie distinte. La maggior parte delle edizioni, a meno che non siano di tipo scolastico - ma credo anche in quelle -, riportano l'una e l'altra: da un lato la *Mishnà*, e poi la *Ghemarà* sulla *Mishnà*. La *Ghemarà* non è completa, cioè non esiste la *Ghemarà* per tutti i libri della *Mishnà*. Perlomeno quella *Babilonese* ne salta parecchi.

Questa era soltanto la premessa. Ora alcune considerazioni di merito molto importanti.

Uno studio di questa complessità richiede una dedizione pressoché totale. Nei periodi in cui nel mondo ebraico lo studio del Talmud era una cosa profonda, compiuta e seria, emergevano soprattutto le accademie talmudiche polacche e lituane, che vanno dal principio del '500 a metà dell'800. Dopo, non ce ne sono più state. Ci sono ancora i centri di studio talmudico in Israele, negli Stati Uniti, in Svizzera, in altre parti. Questo fulgore di migliaia di persone, che a partire dall'età giovanile si occupava a tempo non pieno, ma superpieno degli studi talmudici - l'apice di questa concentrazione -, è stata raggiunta in quei periodi e in quella

diaspora, ma oggi non c'è più. Per poter raggiungere una adeguata conoscenza, che richiede continui aggiornamenti - perché lascia sempre aperti dei dubbi -, si richiede un dibattito continuo e un confronto ulteriore fra maestro e allievo, con gli stessi metodi della discussione talmudica, *il Talmud sopra il Talmud*. Per fare questo, le persone devono dedicare tutta la loro giornata negli anni migliori della loro vita a questo studio.

Uscendo un momento dalla descrizione puramente talmudica, c'è una magnifica poesia del più grande poeta moderno ebreo, H. N. Bialik, che fa una descrizione meravigliosa di colui che lo studia: del giovane che d'estate, d'inverno, di notte, nei momenti più incredibili delle stagioni e della giornata, si trova nella scuola talmudica, concentra e immerge i suoi pensieri nelle pagine del Talmud. E ce n'è un'altra più bella, da ricordare perché ci servirà tra poco - sempre di Bialik -, che è veramente commovente, e che incomincia con le parole : "Se tu desideri sapere", in ebraico. Il succo della poesia è questo:

Se tu, caro fratello - si rivolge agli ebrei -, desideri sapere da quale fonte i tuoi padri, i tuoi nonni, i tuoi antenati hanno tratto la forza per resistere a persecuzioni, a cacciate, a roghi, a massacri etc., allora, caro fratello, va alla scuola del tradizionale, dove vedrai un giovane che studia nella calda estate e d'inverno al freddo etc. Dedica tutte le tue forze allo studio di queste logore vecchie pagine del Talmud. Questa è la forza che ci ha fatti resistere per tutto questo tempo.

Una poesia bellissima, perché il suo sentimento di collegamento con questa realtà della storia ebraica è magnifico, ma anche perché esprime una forza di verità. Questa è la parte descrittiva del Talmud come grosso testo e come tradizione, presente nella sua vita storica.

3.6 Le prevenzioni contro il Talmud

A questo punto dobbiamo aggiungere due cose: questo valore e gli studi talmudici sono stati contestati e messi in

discussione all'interno delle stesse comunità ebraiche. A qualcuno sembrava che per fare entrare gli ebrei nelle correnti culturali dell'Europa moderna fosse necessario dichiarare guerra alla tradizione dello studio talmudico, sia per i contenuti che per le forme di studio. In realtà, una certa conflittualità ha cominciato a serpeggiare in Europa, e non in Europa soltanto.

Io ho due ricordi autobiografici molto curiosi.

Il primo: nel 1945 ho conosciuto un simpaticissimo giovane - io ero un ragazzino, ma comunque in grado di ragionare. Questo giovane, che veniva da una famiglia della intelligenza borghese ebraica romana, di buona cultura classica, aveva deciso di andare in Palestina - ancora non c'era Israele - per studiare all'Università di Gerusalemme. Si era iscritto per studiare Bibbia, perché - mi aveva spiegato in maniera molto simpatica -, per lui questa era una grande occasione per farsi una robusta cultura ebraica. Io gli domandai: "Solo la Scrittura?". Lui mi rispose: "Eh! ce n'è per tutta la vita". "Sì, ma volevo sapere: e il resto della cultura ebraica *Mishnà, Ghemarà ...?*". E lui, quasi impressionato da una domanda troppo ingenua, mi rispose: "Ah, quelle cose là, no!".

C'era quindi, in un determinato momento, una prevenzione antitalmudica all'interno della stessa cultura ebraica, o almeno in certi settori non indifferenti della medesima, quasi che essa si potesse distinguere a due livelli: una prettamente biblica e classica, e il resto una specie di appendice superflua, aggiunta nel corso di secoli, nella triste vita della diaspora, un accessorio che più presto si dimenticava, prima si poteva ricominciare la vita nella terra dei Padri.

3.7 Importanza della conoscenza del Talmud

Questo indubbiamente c'era. Tanto c'era, che ho fatto un'altra osservazione - e questo è il secondo pezzetto autobiografico. Avvenne vari anni fa, quando fui a curiosare nella

biblioteca di un *kibbutz*. Un *kibbutz* è un insediamento agricolo collettivo dello stato di Israele, una forma abbastanza caratteristica di vita sociale. Ero stato in questa biblioteca in un pomeriggio libero e avevo osservato che c'erano parecchie edizioni della Bibbia, molte traduzioni di letteratura straniera, testi di filosofia, geografia, geologia, fisica, ma neanche un fascicolo o un trattato del Talmud. Quanto alla *Mishnà* pura e semplice, c'era un fascicoletto abbandonato in un angolo. Verso sera sono andato a prendere il the dall'insegnante di letteratura ebraica del *kibbutz* e gli ho osservato: "Trovo strano che non esista un trattato del Talmud, che nessuno abbia la possibilità di approfondirlo, di interessarsene". Lui mi ha dato ragione. Anzi mi ha risposto: "Effettivamente, questa è una grossa mancanza, ed io, che da poco sono qui come insegnante, penso debba essere colmata". Ciò rientrava in questo atteggiamento, per cui tutta una parte della tradizione e della cultura ebraica veniva considerata un di più, una zavorra di cui liberarsi mentre ci si emancipava dalla schiavitù della diaspora.

Lo stesso discorso mi son permesso di farlo di fronte a un gruppo di giovani ebrei dei movimenti che facevano capo a questi *kibbutzim*, dicendo in sintesi: "Voi credete di apprendere la Bibbia: lo fate come la studiavano i nostri nonni, bisnonni, trisavoli? Voi avete il diritto di promuovere qualsiasi tipo di aggiornamento di sviluppo e di innovazioni culturali del vostro modo di essere, ma non potete tagliare la vostra radice, perché il nostro cordone ombelicale per duemila anni è stato questo. Non si può troncarlo e sopravvivere".

La Bibbia è un grande libro, dal quale si possono attingere messaggi attraverso chiavi di lettura diverse. Senza voler modificare gli atteggiamenti del prossimo, si deve cercare di capire che la dottrina a cui attingiamo è sempre la stessa. Perché? perché la sorgente da cui per duemila anni il mondo ebraico e i suoi Maestri attinsero era quella che attraverso i secoli si poneva come

tradizione.

Cerchiamo di capirci meglio: torniamo alla Pasqua e all'esempio pasquale. Che cosa fa capire la Pasqua storica vissuta in Egitto al cristiano che legge la Scrittura? L'episodio della liberazione, il miracolo fatto da Dio al suo popolo, permetterà loro di comprendere l'Ultima Cena: l'insegnamento che ognuno recepisce è quello adatto alla sua tradizione, ossia quello che si può intendere da questo testo. Qual è il contenuto che per duemila anni e più un ebreo ha tratto dalla lettura dell'Esodo, che parla dell'uscita dall'Egitto? Esso si condensa in queste parole postbibliche del *seder* dell'*haggadah*, il rito della Cena Pasquale: "In ogni generazione, ognuno di noi deve considerare se stesso uscito dalla schiavitù d'Egitto". C'è una continuità ininterrotta con l'esperienza fatta dal popolo ebraico in quell'epoca in Egitto.

Questo elemento di continuità - che qualche volta è anche discontinuità in fatto di discontinuità - è fondamentale nella tradizione ebraica. Vuol dire identificarsi in tutta la concatenazione di quello che c'è stato prima di noi e che ci ha fatto arrivare fino al giorno d'oggi. Conservare questo cordone ombelicale che ci collega al passato è l'insegnamento che si può trarre dai testi sacri.

Ma questa dottrina come praticarla concretamente? attraverso una specie di sogno e di ispirazione? Uno degli insegnamenti migliori è quello di vedere come il Talmud fa leggere la *Torah*. La lettura della *Ghemarà* accompagna attraverso una citazione e una rilettura globale di tutte le Scritture. Le norme vengono dettate dalla *Torah*, ma i confronti, le analisi, i paragoni, gli studi, vengono dalle citazioni dei Salmi, dei Profeti, di Giobbe, del Cantico dei Cantici, di tutti i libri della Bibbia, ovviamente dalla Bibbia ebraica. Non è sbagliato dire che per generazioni e per secoli l'ebreo ha letto le Scritture attraverso gli occhi del Talmud, non perché volesse leggerla attraverso lenti deformanti, ma perché essa serviva all'ebreo per fare della Bibbia qualcosa da realizzare, nel suo comportamento quotidiano, attraverso le generazioni.

Domanda: Lei sta parlando della lettura rabbinica, cioè dei “Maestri”; potremmo definirla “dottrina”. C'è stata nell'esperienza del popolo ebraico la lettura in chiave profetica, cioè quella del pastore, del povero, del non dotto, che si mette in contatto profeticamente con la storia. È proprio grazie all'ebraismo che possiamo capire questa bella parola: "profetico". C'è ancora questa possibilità?".

Risposta: Anticipo l'ultima parte. C'è solo un piccolo equivoco sul termine "profetico". So benissimo che questo è uno scoglio che dobbiamo affrontare. Noi vogliamo molto bene ai nostri profeti, ma consideriamo terminata la profezia con gli ultimi profeti del ritorno da Babilonia, dal primo esilio. E tutti i profeti che sono venuti dopo...? La cosa non è di poca importanza, ma *non sono profeti*. Però, il problema del “dotto” e del “non dotto” è molto serio. Nel sistema educativo ebraico, si faceva e si fa uno sforzo perché il non-dotto sia già molto dotto per conto suo.

Mi è capitato di leggere un gustosissimo racconto - "Il lattaiio" -, che è stato filmato... sul tetto. Questo lattivendolo povero, in miseria, passa la sua vita a fare il barbiere, a pagare i debiti, a soffrire per le figlie che gliene fanno di tutti i colori; uomo modesto, fa sfoggio di una sua erudizione a volte inventata, e dà ad intendere di sapere il Talmud che invece non conosce. Questo è abbastanza spiritoso e fa anche ridere: va bene per un libro umoristico. Sotto questa esagerazione c'è un'istruzione di fondo, che lui certamente aveva.

Infatti il bambino ebreo della tradizione scolastica classica era quello che, come minimo, andava al cosiddetto *cheder*. *Cheder* in ebraico vuol dire “stanza”; è una specie di scuola elementare, dove con i metodi scolastici, che non si usano nelle scuole occidentali, si insegna il Pentateuco, e il bambino - che poi potrà fare lo spazzino, il conciatore di pelli o, se sarà fortunato, andrà avanti negli studi -, leggerà e capirà il Pentateuco in ebraico. Non

voglio dire con ciò che questa situazione sia stata sempre ideale e generalizzata, però si può affermare che all'interno delle comunità ebraiche un minimo di istruzione c'è quasi sempre stata.

3.8 Chassidismo e Caraitismo

Vi furono tuttavia nella storia ebraica dei momenti in cui c'era distanza fra il dotto e l'ignorante, il quale tuttavia voleva partecipare, esprimersi, entrare nel culto ebraico etc. Questo è stato uno dei motivi, non l'unico, che ha dato origine a quell'importante corrente popolare, mistica e religiosa dell'Europa orientale, basata sul sentimento, che si chiama "Chassidismo", le cui propaggini arrivano fino ai nostri giorni. Tuttavia il *chassidismo* non ha mai propugnato l'ignoranza ed il culto di sentimento senza lo studio. Ha voluto dare la gioia del culto, la gioia religiosa a tutti. Ha voluto sottolineare la necessità che tutti partecipino a questa gioia, ma non ha assolutamente negato i valori dell'approfondimento; tant'è che c'è un grosso settore del movimento chassidico che unisce in sintesi il "trasporto emotivo" con la ricerca e l'indagine, propria degli studi ebraici.

Nell'ebraismo non mai c'è stato un distacco radicale fra lo studioso e il pubblico che lo seguiva. Il discorso è un altro: nella tradizione ebraica vi sono stati dei movimenti, e in particolare quello sorto nell'VIII sec. in Babilonia. Questo ha cercato di negare la validità della cultura tradizionale, e quindi della letteratura rabbinica e di quella in chiave talmudica - rabbinica e commentatoria -, della traduzione della *Torah*, dicendo: "Noi ci atteniamo alla *Torah* alla lettera; noi rifiutiamo la tradizione rabbinica; rifiutiamo queste aggiunte". Un po' come quel mio amico di Roma che disprezzava tutto quello che c'è stato dopo. Questa corrente, chiamata *caraitismo*, ha avuto una parte non indifferente nella storia ebraica - soprattutto in certe zone d'Oriente e d'Europa centroorientale -, però è andata rapidamente esaurendosi.

Se ora qualcuno domandasse quanti sono i “caraiti” nel mondo, metterebbe in imbarazzo me e tutti, perché dubito che ci sia qualcuno che sappia rispondere con precisione. Sui caraiti c'è un bellissimo libro scritto dalla Trevisan-Sem dell'Università di Venezia, edito da Carucci-Roma. Credo che siano poche migliaia al mondo ormai, malgrado il fatto che, senza voler insinuare niente, durante le persecuzioni naziste essi siano stati trattati molto meglio in confronto agli ebrei tradizionali. Non erano quasi considerati ebrei, erano ritenuti come una setta. Non è che non ci siano, ma all'interno della storia della presenza ebraica e del dialogo ebraico-cristiano, non ci sono. È difficile trovarli. L'ultimo contatto più diretto che ho avuto con i caraiti è di aver visto due enormi cimiteri a Gerusalemme, ma cimiteri. Sono pure interessanti, ma anch'essi sono stati costretti a fare la loro tradizione orale perché, dove avevano difficoltà a interpretare il testo della *Torah*, hanno dovuto comportarsi come l'ebraismo rabbinico o "rapparita", come lo chiamano loro. Non è che abbiano risolto il problema, come affermavano.

3.9 Continuità storica

Voi potreste chiedere: "Come mai tu, che non sei un rabbino, vieni a parlarci in questa maniera?". Faccio una vita totalmente diversa da quella della maggior parte dei rabbini. Sono stato allevato nella tradizione ebraica, ma non con lo scopo di diventare un rabbino officiante. Se mi domandaste fino a qual punto sono coerente con quello che ho detto, ci sarebbe da fare tutto un altro discorso, se vogliamo essere onesti (e io desidero esserlo).

Secondo il mio convincimento, *ci si può definire ebrei in quanto si rientra in questa continuità storica*, a volte un po' discontinua. Infatti, la ricostruzione di comunità ebraica senza il Santuario non è forse discontinua, dal momento in cui è stata ricostituita una autorità centrale ebraica nella Giudea - pur senza Santuario -, sono state restituite le istituzioni tradizionali, è stata

ristabilita un'Accademia e un Tribunale centrale? Sono stati dati i termini delle feste per tutte le comunità ebraiche, c'è stata una ripresa di continuità con quelle norme e quelle osservanze che potevano ancora essere tenute in vita. Senza questa continuità, seppure con momenti di discontinuità, si può istituire qualche cosa di radicalmente nuovo, di molto interessante, ma difficilmente si può pensare che esista ancora una collettività storica ebraica.

L'elemento che caratterizza questa continuità è il metodo talmudico. Sarebbe stato facile per i maestri del Talmud dire: "Noi siamo il tribunale centrale, determiniamo così, e basta". E invece, cosa hanno fatto? "Noi stabiliamo che deve essere così perché nella *Torah*, in quel punto, è scritto così, e per capirlo bene bisogna leggere ancora quello che c'è scritto là, e per capirlo meglio... e così via". Perché? perché le decisioni che si prendono adesso a Tiberiade, o in Europa e altrove, sono sempre fondate sulla chiave di lettura, di studio, di interpretazione di quei testi. Questa chiave ermeneutica ci permette di attingere dalla lettura biblica il messaggio dato da questa continuità. Quale sarà la dottrina dei nuovi Maestri, che cosa ci insegneranno, non spetta a me dirlo. Io non appartengo a questi, ma soltanto a quelli che leggono e che cercano di capire e di trasmettere quel poco che hanno inteso - o forse quel poco che non hanno colto - a chi ha voglia di ascoltare.

Santa Croce, 600
30155 VENEZIA

4 IL TARGUM ONQELOS

Prendiamo in esame un brano poetico, l'ultimo capitolo della Genesi che riporta la benedizione di Giacobbe ai suoi figli prima di morire (Gn 49,2-3), alla luce di quello che è considerato il Targum, cioè la traduzione aramaica della Bibbia, quella più letterale fra tutti i *targumim* esistenti, che ci sono stati tramandati, per dimostrare quali sono i sistemi e i particolari canoni usati dal traduttore nell'eseguire questa traduzione. Per questo abbiamo scelto un brano abbastanza difficile del testo biblico, alla luce di un Targum letterale, per verificare effettivamente come si comporta il targumista che voglia affrontare una traduzione la più vicina possibile al testo.

4.1 I *Targumim*

Comincio con lo spiegare che cosa sono i *targumim*, che cosa è il Targum, e come in effetti questo particolare genere letterario rientra nella tradizione ebraica, in particolare dell'ebraismo rabbinico. È molto probabile che il Targum, inteso come *traduzione aramaica di libri dell'Antico Testamento*, risalga come istituzione all'epoca del ritorno degli ebrei dall'esilio babilonese e della riforma religiosa di Esrà. Questo grande maestro, artefice della ricostruzione nazionale e spirituale del popolo dopo la deportazione babilonese, aveva intuito, sulla base

dell'esperienza stessa dell'esilio, che per conservare la cultura peculiare del popolo ebraico, non avrebbe potuto affidarsi semplicemente a istituzioni esteriori - quali lo stato e il Santuario - che avevano mostrato di non saper reggere all'urto del nemico, ma avrebbe dovuto basarsi su un elemento essenzialmente religioso e spirituale, la *Torah*, cioè l'insieme delle dottrine e delle norme tramandate *parte per iscritto* (quelle raccolte nel Pentateuco) e *parte oralmente* dalle età precedenti, e fatte risalire a Mosè.

L'esperienza dell'esilio aveva dimostrato che, per vivere, il popolo ebraico doveva rivolgersi anziché alle sue istituzioni esteriori, che pure dovevano essere restaurate, a quelle interiori, alla sua tradizione morale, etica e religiosa. Esrà, artefice di questo rinnovamento spirituale, che proprio per questo ebbe il titolo di *Sofer* - dalla parola ebraica *sefer* che significa "libro" (*sofer* è un participio: si può tradurlo come "uomo del libro") -, pose la *Torah* al centro degli interessi spirituali della nazione e, coadiuvato da altri intellettuali, i *soferim*, che continuarono la sua opera dopo di lui, ne incentivò in ogni modo lo studio da parte del popolo. Nell'attuare questi propositi, Esrà dovette però affrontare un gravissimo problema di ordine linguistico, perché durante l'esilio babilonese (settant'anni circa), gli ebrei avevano abbandonato l'*ebraico* come lingua parlata - la *lingua nazionale* in cui erano scritti i libri della *Torah* - e l'avevano sostituita con l'*aramaico*, la *lingua franca* a quell'epoca in tutto il vicino Oriente semita, con la quale si comunicava tra popoli, come oggi l'inglese o come in un'altra epoca il latino.

I loro connazionali, rimasti in patria, appartenenti alle classi più umili, se non avevano dimenticato l'*ebraico*, ma parlavano certamente un dialetto molto simile all'*aramaico*. All'epoca di Esrà, solo una ristrettissima cerchia di sacerdoti e di intellettuali era in grado di leggere e di comprendere la *Torah* nella sua lingua originale, mentre per gli altri fu necessario adottare la traduzione in aramaico. Per garantire la diffusione della sua conoscenza presso

le masse, fra l'altro Esrà adottò la lettura pubblica e periodica di essa, un'istituzione che egli non fece che riprendere dai tempi dell'esilio.

La situazione venutasi a creare dopo la distruzione del primo Santuario, dopo l'inizio dell'esilio, aveva costretto gli ebrei a seguire nuove forme di culto in sostituzione dei sacrifici che, secondo la tradizione antica, potevano essere celebrati soltanto nel Tempio di Gerusalemme. Durante l'esilio i sacrifici erano stati sostituiti con la recita di preghiere quotidiane collettive e con lo studio in comune dei testi sacri. Tali riunioni liturgiche, con le quali molto probabilmente è connessa l'origine stessa della Sinagoga come istituzione, indipendenti dal culto del Santuario, sarebbero poi proseguite in Palestina anche dopo la ricostruzione del Tempio stesso. Nel c. 8 del libro di Nehemia abbiamo il resoconto di una lettura pubblica della *Torah*, a Gerusalemme presieduta da Esrà, alla presenza di tutto il popolo. Dall'alto di una tribuna il *sofer* - l'uomo del Libro - leggeva nel libro della *Torah* di Mosè, attorniato da alcuni interpreti, i *mehinim*, i quali spiegavano il testo al popolo che se ne stava assorto, in piedi. Nel verso 8 c'è l'espressione *mevorash*, un verbo che significa spiegare, interpretare, rendere il senso, e che una tradizione rabbinica antica, riportata nel *Talmud*, considerava già come allusione ad un Targum orale aramaico. *Mevorash* significa "spiegare", e questi interpreti, come dice il testo di Nehemia, "spiegavano la *Torah* mediante una traduzione relativa verso per verso" (v. 8). Tale tradizione targumica è riconosciuta come storicamente fondata da diversi studiosi moderni, che fanno risalire già all'epoca di Nehemia un Targum, perlomeno in fase orale, ossia una spiegazione "a braccio" del testo biblico, mentre si sta leggendo in ebraico. Nei secoli successivi, siamo informati di queste *letture pubbliche con traduzioni*, soprattutto dal trattato *Meghillà* del *Talmud*. Nei sabati, nelle Sinagoghe, avveniva la lettura continuativa del Pentateuco, che in Palestina, appunto, veniva ultimata nel giro di tre anni; in Babilonia invece la si leggeva

tutta nel giro di un anno: successivamente questo fu l'uso adottato da tutte le comunità. Ancora oggi, le comunità ebraiche leggono la *Torah* nel corso di un anno. Ogni sabato, appunto, si legge una "puntata", e si termina il giorno della "festa della Legge"¹ a *Sukkoth*, quando si chiude per ricominciare da capo.

A quel tempo in Palestina, secondo la testimonianza del *Talmud*, questa proclamazione veniva diluita maggiormente nel tempo e ultimata nel giro di tre anni. A questo scopo la *Torah* era divisa in 154 sezioni settimanali (*Parashà*), mentre sezioni particolari erano lette durante le ricorrenze/feste, come si fa ancora oggi. Ogni pericope del Pentateuco era accompagnata dalla lettura di un brano tratto dai Profeti, una *afarà* di contenuto affine. Ancora oggi esiste quest'uso, sulla cui origine si discute molto.

Il lettore era affiancato da un *meturgheman* (parola che pare abbia origine ittita, e da cui deriva anche il termine "targum"), il quale era tenuto a tradurre in aramaico, verso per verso, il brano del Pentateuco, mentre per quello profetico bastava la versione ogni tre versetti. Leggendo il Pentateuco, il lettore si fermava alla fine di ogni verso, e lasciava la parola al traduttore, mentre per quanto riguarda la lettura dell'*afarà*, il brano profetico, l'interruzione veniva fatta ogni tre versi. La differenza di procedura per la *Torah* e per i Profeti deriva dal fatto che il *meturgheman* era obbligato a tradurre a memoria, e si voleva evitare l'impressione di confondere, almeno nel Pentateuco che, come fonte della normativa, gode di un prestigio teologico maggiore. Secondo la tradizione ebraica infatti, anche fra i testi dell'Antico Testamento c'è una sorta di gerarchia. 1) Per gli ebrei, il *Pentateuco* (la *Torah*) ha un'importanza maggiore dei Profeti. Infatti il Pentateuco è la fonte di tutta la legislazione, che regola la vita dell'individuo e della comunità ebraica. 2) Viceversa, i *Profeti*, in un gradino successivo, vengono a confermare quanto detto nel Pentateuco, e soprattutto a

¹ In ebraico *Simchat Torah*, letteralmente "Allegria per la Torah".

esortare il popolo all'osservanza di esso. 3) Gli *Scritti* dei Saggi completano la Bibbia ebraica. L'insieme vien detto TaNaCh

4.2 L'origine del Targum scritto

Il divieto di usare in Sinagoga dei *targumim* scritti, almeno per quanto riguarda la *Torah*, e conseguentemente l'obbligo del *meturgheman* di tradurre a memoria, era diretto ad evitare che il popolo attribuisse alla traduzione lo stesso livello di santità dell'originale, e la sostituisse ad esso. Questa preoccupazione spiega anche la reticenza dei Maestri nel mettere per iscritto la Legge orale e la liturgia. Una delle ragioni per cui si tardò molto a redigere la *Torah orale* e la *Tefillà*², sarebbe quella di evitare che nella devozione popolare queste raccolte assumessero lo stesso valore teologico della *Torah scritta*. Dio aveva decretato che soltanto la *Torah* dovesse esser messa per iscritto, e questo decreto divino doveva essere osservato fino in fondo. Ad un certo punto però, anche a causa delle circostanze di carattere socio-politico (il nuovo esilio, la nuova diaspora, l'accumulo di tradizioni etc.), si decise, come vedremo, di mettere per iscritto tanto la *Torah orale*, come la Liturgia e il Targum stesso. A quest'epoca però, non era proibita comunque la stesura per iscritto dei *targumim* ad uso privato. Sappiamo dell'esistenza, presso alcuni Maestri, di raccolte di brani tradotti, con annotazioni sui singoli punti, per poterli sviluppare, evidentemente nella cerchia della scuola, o nell'ambito del commentario. Diretta conseguenza di tutto ciò fu l'inesistenza, per parecchio tempo, di una versione ufficiale. Si lasciava al *meturgheman* molta libertà nella traduzione, nella quale egli poteva introdurre anche dei punti di vista personali.

Non è improbabile che in alcuni casi i traduttori

² *Tefillà* = raccolta di preghiere, benedizioni e canti che compongono la liturgia.

esprimessero posizioni contrastanti con la più rigida ortodossia farisaica, e che in essi si facesse sentire anche l'influsso degli apocrifi, in gran parte scritti anch'essi in aramaico, nonché dell'apocalittica e della letteratura ellenistica in genere. Ciò dovette preoccupare non poco i Maestri, i quali cominciarono ad un certo punto a fissare delle regole ben precise per la redazione di traduzioni e ad incoraggiare redazioni scritte.

Qui si pone appunto la domanda: Quando sarebbero stati redatti i primi *targumim*? Le scoperte delle grotte di Qumran hanno dimostrato l'esistenza di *targumim* scritti già nel primo secolo dell'Era Volgare, l'epoca di Gesù, ma non è improbabile che alcuni dei frammenti rinvenuti siano anche più antichi. Secondo A. Dies Macho, grande studioso spagnolo cattolico di *targumim*, il duplice frammento di un Targum al c. 16 del Levitico, ritrovato nella VI grotta di Qumran, pare addirittura riferirsi ad una versione aramaica del primo secolo avanti l'Era Volgare. Alla pari si trovarono le sezioni del *Targum di Giobbe* - riportato alla luce nel 1956 nell'XI grotta -, in una copia risalente verosimilmente alla metà del primo secolo dell'era volgare. Questo Targum potrebbe essere in rapporto con il *Targum di Giobbe* che, secondo il *Talmud*, Daniel I - vissuto in questo tempo -, avrebbe fatto murare, forse a motivo della sua ascendenza Qumranica, e quindi sospetta.

A sostegno dell'esistenza dei primi *targumim* scritti sempre di questo periodo, c'è anche il fatto che molto probabilmente Giuseppe Flavio, vissuto alla corte di Vespasiano, si sarebbe servito di un Targum aramaico scritto per redigere le sue *Antichità Giudaiche*. Alcuni passi evangelici rivelano riscontri verbali sorprendenti, tali da far pensare a citazioni da uno scritto con passi talmudici; quindi possiamo dire addirittura che un po' prima dell'epoca in cui si giunse ad iniziare una redazione scritta della *Torah orale*, della Legge rabbinica e della Liturgia ebraica, si cominciarono a redigere dei *targumim* delle traduzioni aramaiche della Bibbia, forse anche per mettere ordine tra diverse tendenze

che si facevano sentire anche in questo genere letterario.

4.3 Il Targum del Pentateuco

Per quanto riguarda il Pentateuco, di quali versioni targumiche siamo oggi in possesso? Oltre al *Targum Onqelos*, considerato il più autorevole, possediamo tre diverse varianti di uno stesso Targum che è stato chiamato *Targum palestinese*, perché avrebbe avuto origine e si sarebbe sviluppato sul suolo palestinese. D'altronde è provato che questo *Targum palestinese*, di cui abbiamo queste varianti, non ebbe mai un unico testo fisso; mentre è chiaro che queste tre forme fanno parte di una stessa famiglia e di una stessa recensione.

a) La prima variante è convenzionalmente chiamata *Targum gerosolomitano I*, oppure *Pseudojonathan*, perché è stato attribuito per errore al presunto autore del *Targum dei Profeti*, tale Jonathan Benuziel. Questa falsa denominazione è poi entrata nella prima riedizione di questo *Targum gerosolomitano I*, a Venezia nel 1591. Si tratta di una versione pressoché completa del Pentateuco che ha la caratteristica di essere, più che una traduzione, una parafrasi contenente lunghe digressioni, di origine molto antica. Questa è la caratteristica delle tre redazioni del *Targum palestinese*: di non essere delle vere e proprie “traduzioni” ma delle “parafrasi”, cioè commenti inseriti in una vaga traduzione in aramaico del testo biblico. Quanto alla datazione, la redazione di questo Targum non può essere anteriore al VII secolo, perché ad un certo punto menziona il nome della moglie e della figlia di Maometto, mentre tuttavia contiene del materiale molto più antico (riferimenti dovuti a sacerdoti Asmonei).

b) L'altra versione è il cosiddetto *Targum gerosolomitano II*, detto anche “Targum frammentario”, perché contiene la traduzione di circa 860 versi soltanto, o parte di versi. Anche questo fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1518, con

caratteristiche molto affini a quello della prima variante.

c) Vi è poi la terza variante, il cosiddetto *Codex Neofiti I*, una seconda traduzione completa del *Targum palestinese*, scoperta da A. Dies Macho nel 1956 in un manoscritto del XVI secolo, conservato in Vaticano. Secondo lo studioso spagnolo, il *Neofiti* è databile tra il primo e il secondo secolo dell'era volgare, quindi probabilmente non è solo una recensione completa, ma una redazione molto antica, giacché conterrebbe dei passi premishnaici, cioè facenti riferimento ad una legislazione anteriore a quella poi codificata nella *Mishnà*, che in termini cronologici è la prima redazione del diritto rabbinico. Secondo altri studiosi sarebbe invece del III secolo. È comunque evidente che si tratta di una recensione molto antica.

4.4 Il *Targum Onqelos* e il passaggio alla tradizione scritta

Il *Targum Onqelos* è quello che può interessare di più per capire in che cosa consiste il tipo di traduzione operato dal targumista. Il *Targum Onqelos* è quindi il “Targum ufficiale” del Pentateuco, in accordo con le interpretazioni e le dottrine delle accademie babilonesi, che erano considerate legge nel mondo ebraico, sulla scia del *Talmud* di Babilonia. Sappiamo infatti che la traduzione babilonese è quella che si è imposta.

Si è già accennato alla questione della lettura ciclica della *Torah*, ma per tutto quello che riguarda il diritto nella vita ebraica, la tradizione babilonese si impone sull'ebraismo diasporico. Questo vale anche per il *Targum Onqelos* che è maturato, a differenza del *Targum palestinese*, in ambiente mesopotamico.

La ragione della stesura completa e letterale del Pentateuco va certamente ricercata nella preoccupazione, da parte dei Maestri, di difendere e diffondere l'interpretazione rabbinica della Scrittura contro il pericolo del moltiplicarsi delle sette in seno all'ebraismo. A tale scopo era necessario un testo targumico sicuro, uniforme, e il

più possibile vicino all'originale ebraico, tutte qualità di cui il *Targum palestinese* non disponeva. Si può senz'altro affermare che, nel campo della filologia biblica, il *Targum Onqelos* assolve al compito a cui adempie la *Mishnà* in quello del diritto. In entrambi i casi si vuole razionalizzare, chiarire e ridurre a un sistema coerente, in linea con i principi della tradizione, il complesso del materiale preesistente, fino allora tramandato oralmente.

A determinare questa svolta nell'atteggiamento dei Maestri riguardo alla trasmissione delle tradizioni orali, non dovettero essere estranei degli avvenimenti politici contingenti, quali la distruzione del secondo Santuario e la repressione della rivolta di Bar Kochbà contro le oppressioni del regime adrianeo, a metà del secondo secolo dell'era volgare. Si riproponeva in modo assai più drammatico il problema della conservazione e sopravvivenza della cultura ebraica, che si era già posto al tempo del primo esilio. Se allora poteva bastare avviare una seria *interpretazione orale* dei testi scritti, adesso era giunto il momento di ricorrere alla *stesura scritta*.

Vi sono molte teorie circa l'origine e lo sviluppo del *Targum Onqelos*, e circa la biografia di *Onqelos* al quale è stato attribuito. Per quanto riguarda lo sviluppo di questo Targum, diremo che negli anni immediatamente precedenti la rivolta di Bar Kochbà venne redatto in Palestina quello che si può chiamare un *proto-Targum Onqelos*; quindi anche la redazione del *Targum Onqelos* nacque probabilmente in Palestina. Per dargli maggiore ufficialità, venne scelto l'aramaico babilonese e una versione in linea di massima letterale. Nel campo della *Alachà*, cioè del diritto, si diede spazio all'applicazione dei metodi interpretativi e all'inserimento di decisioni legali della Scuola rabbinica babilonese.

4.5 Le vicende successive

Dopo la repressione della rivolta di Bar Kochbà nell'anno

135, e la distruzione dei centri culturali della Palestina, il *Targum Onqelos* scomparve. Il vecchio aramaico letterario fu soppiantato dai dialetti aramaici palestinesi, allorché il centro della vita ebraica si spostò da Gerusalemme alla Galilea, dove si sviluppò un nuovo Targum in dialetto aramaico-galileo, il *Targum palestinese* di cui abbiamo parlato prima. Verso la fine del II secolo il *Targum Onqelos* fu importato in Babilonia insieme alle prime redazioni scritte del diritto.

Esso servì per la revisione finale, nella scia degli insegnamenti elaborati da quelle accademie nel corso del III secolo, e fu riconosciuto come Targum ufficiale del Pentateuco per la locale popolazione ebraica. In un brano che esamineremo, il *Targum babilonese* è menzionato come il "nostro Targum", un'espressione cioè parallela a quella che nella *Mishnà* viene usata per dire "la nostra *Mishnà*", quella riconosciuta ufficialmente. Rabbi Ammi, vissuto verso il 300, raccomandava lo studio della porzione settimanale della *Torah*, anche in privato. Anche nei secoli successivi gli ebrei sono andati avanti, durante la settimana, a studiare due volte la "porzione settimanale del sabato" sul testo ebraico, accompagnandola una volta con la traduzione in aramaico.

Verso l'VIII secolo, quando la conquista araba riunì i due tronconi dell'ebraismo, cioè quello palestinese e quello babilonese, *Onqelos* cominciò ad imporsi anche in Palestina, finendo per soppiantare l'antico *Targum palestinese*, non più conforme alle dottrine ufficiali, così come il *Targum babilonese*, e il ciclo annuale delle letture sabbatiche del Pentateuco, a cui abbiamo fatto riferimento prima.

La dissoluzione di quel mondo e lo sviluppo di nuovi centri ebraici in paesi in cui non si parlava l'aramaico, portò in breve tempo all'abbandono dell'uso del Targum. L'unica comunità che lo mantenne fino a un certo punto fu quella Yemenita. Viceversa, in Europa dovette scomparire presto dalla sinagoga, dove

inizialmente era letto senza più essere compreso, ma si continuò a pubblicarlo ad uso privato. La grande personalità rabbinica europea del Medio Evo che attribuì al *Targum Onqelos* un'importanza notevole per l'esegesi del testo biblico, è il famoso rabbi Rashì, vissuto nel 1100, il principale commentatore del Pentateuco, il quale nel suo commentario fa ricorso più di 350 volte alle spiegazioni del *Targum Onqelos*. Per quanto riguarda la personalità dell'*Onqelos*, egli molto probabilmente doveva essere una sorta di editore, sotto i cui auspici dovettero lavorare, senza difficoltà di ordine economico, i maestri delle accademie, in particolare l'entourage di rabbi Aqivà.

Nel *Talmud* ci sono in realtà molte tradizioni sulla personalità stessa di *Onqelos*, secondo la più nota delle quali egli non sarebbe stato di origine ebraica, ma un proselita che avrebbe studiato sotto la guida di rabbi Aqivà.

4.6 Il metodo del *Targum Onqelos*

Vediamo in che cosa consisteva il metodo dei targumisti e in particolare quello che riguarda l'*Onqelos*. Abbiamo già detto che all'epoca di Esrà, cioè subito dopo il rientro dall'esilio babilonese, ebbe inizio l'indagine sistematica sui testi biblici, e del Pentateuco in particolare, che, probabilmente fin d'allora, ebbe il nome di *Midrash*.

Il *Midrash* - così scrive il rabbino romano U. Cassuto - si intensificò ulteriormente nelle cerchie del giudaismo farisaico e poi in quelle del giudaismo rabbinico, che continuò il fariseismo. Animate dal più appassionato amore per la Bibbia, queste cerchie tendevano a fare di essa la norma fondamentale di tutte le forme di vita della società ebraica e del singolo giudeo, e vedevano in essa la fonte esclusiva di ogni sapienza. Questo diede origine a uno studio minuzioso del testo biblico tendente a ricercarne il significato, anche il più riposto, per trarne le norme di vita insieme all'insegnamento della religione e della morale.

Perciò, senza averne coscienza, si veniva a modificare anche

l'interpretazione della Parola biblica. Da ciò ancora, l'attività intesa a ricollegare con le Scritture, mediante un'esegesi piuttosto artificiosa, le consuetudini giuridiche e religiose tradizionali e le nuove istituzioni che si venivano creando in seno al giudaismo, in modo da dar loro quella consacrazione ufficiale che poteva venire solamente dalla connessione con la Legge rivelata, unica fonte del diritto. Da qui l'analogia attività intesa a ricollegare con il testo biblico le antiche tradizioni di carattere storico o leggendario, relative ai personaggi e agli avvenimenti della storia biblica: così gli insegnamenti tradizionali o innovativi in materia di credenza religiosa e di doveri morali, di coscienza nazionale e umana, di attesa fiduciosa per l'avvenire di Israele e dell'umanità. Tutto questo era il *Midrash*, cioè la *tecnica di interpretazione* della Parola.

Noi sappiamo che l'indagine midrashica si divide in due indirizzi fondamentali: 1) il *Midrash alachà* o *Midrash normativo*, volto a determinare regole di vita con valore di legge, in base soprattutto allo studio dei testi legislativi del Pentateuco; 2) il *Midrash haggadà*, o narrativo, che si fonda soprattutto sulle parti narrative della Bibbia.

Il *Midrash haggadà* ha due principali finalità: a) una di *tipo storico filologico*, volta ad appianare le eventuali difficoltà e a colmare le lacune del testo delle Scritture, che essendo la base di tutte le dottrine dell'ebraismo, deve risultare chiaro in tutte le sue parti; b) un'altra di *tipo etico*, che consiste nel ricercare nei racconti biblici i principi della religione e della morale, per porli a fondamento teorico della Legge. Comunque, il principio fondamentale dell'indagine del *Midrash* - e questo è un punto chiave - è che la Bibbia è un unico blocco dove si trova tutto, purché lo si sappia cercare, come viene detto nel famoso aforisma riportato nelle *Massime dei Padri*: "Girala e rigirala: in essa si trova tutto".

Il *Midrash* mantiene certamente un mutuo legame con il

Targum fin dalle prime tappe delle loro rispettive formazioni. Sebbene oggi sia impossibile determinare quale dei due abbia preceduto l'altro, non c'è dubbio che da un lato l'attività interpretativa sia stata fortemente stimolata, e dall'altro abbia a sua volta influenzato la versione orale aramaica del testo sacro durante il culto sinagogale. Infatti in questa sede si imponeva al targumista il compito di facilitare al popolo la comprensione del testo non solo dal punto di vista della lingua, ma anche di contenuti.

4.7 Caratteristiche e pregi del *Targum Onqelos*

Le diverse caratteristiche del Targum possono essere maturate in queste occasioni di contatto con il più vasto pubblico; occasioni di cui i Maestri avranno approfittato per diffondere i loro insegnamenti e per sottoporli ad una verifica. Con linguaggio matematico, potremmo dire che gli insegnamenti midrashici, registrati nel Targum in senso lato e destinati alla traduzione della Bibbia nella Sinagoga, e quelli riportati in senso stretto nei *midrashim*, cioè nelle raccolte pubblicate e destinate piuttosto all'insegnamento nelle accademie o alla predicazione nella Sinagoga, formano due insiemi intersecantisi ma mai coincidenti. Ciò che li accomuna è il metodo di analisi del testo della Scrittura: in senso lato il *midrash* sta alla base di entrambi e ambedue operano su binari differenti con obiettivi diversi.

Questo è il nodo della questione per definire il metodo del Targum, cosa che, a mio parere, non è stata ancora fatta in maniera determinata, perché non si può prescindere dal rapporto molto stretto che il Targum ha con il *midrash*.

Una prima teorizzazione, breve quanto incisiva, del principio fondamentale su cui si basa il *Targum Onqelos*, si trova già nel *Talmud babilonese*. Il passo è questo:

Se uno sposa una donna con la condizione che lui sia un lettore della *Torah* in Sinagoga, e se la donna pretende, per sposarlo, che il marito sia un lettore della *Torah* nel Tempio, essa si considera

validamente sposata una volta che egli abbia letto pubblicamente tre versetti in Sinagoga".

“Tre versetti” costituiscono l'unità minima perché si possa dire ottemperata questa clausola. Rabbi Yeudà dice:

Bisogna vedere anche come funziona la discussione, una volta che egli abbia letto e anche tradotto. Non basta che legga questi tre versi, deve anche tradurre, perché la clausola si consideri ottemperata.

4.8 Traduzione letterale o parafrastica

Il *Talmud* prosegue domandando:

Anche se ha tradotto a suo piacimento senza fare riferimento al Targum fissato? Non si insegna che rabbi Yeudà dice: “Chi traduce anche un solo verso come esso si presenta, cioè alla lettera, è un falsario, e chi vi fa delle aggiunte è un blasfemo e un bestemmiatore?”. Come si può permettere a questo signore di tradurre il verso a braccio senza fare riferimento a delle interpretazioni?

Qui si intende che questo promesso sposo abbia adoperato per traduzione il nostro *Targum Onqelos*, che a quell'epoca in Babilonia era già la versione canonica per la Sinagoga.

Il *Targum Onqelos* è stato adottato come Targum ufficiale dai Maestri babilonesi, evidentemente allo scopo di tener lontane dal culto sinagogale determinate controversie esegetiche del tempo. D'altronde, la scelta è caduta sul *Targum Onqelos* perché esso è il frutto di una sapiente fusione tra versione letterale e parafrastica. Notate l'incisività di questo detto:

Chi traduce anche un solo verso alla lettera è un falsario, e chi gli fa delle aggiunte è un blasfemo e un bestemmiatore.

Allora, come ci si deve comportare se non si può né tradurre alla lettera né fare delle aggiunte? Il *Targum Onqelos* andava bene perché è il frutto di una sapiente fusione fra *versione letterale* e *versione parafrastica*. Non solo una traduzione eccessivamente libera è condannabile, in quanto rischia di

attribuire indebitamente a Dio dei pensieri non espressi da lui nell'originale, e in tal caso sarebbe una bestemmia; ma anche una versione pedissequa, troppo legata al testo originale, rischia di far perdere di vista il vero significato di una frase.

In quali casi e in che misura il *Targum Onqelos* si allontana dalla traduzione letterale? Bisogna ricordare qui le finalità dell'autore del *Targum*. Egli scrive per la Sinagoga, cioè per il grande pubblico dei non specialisti, e deve perciò cercare di perseguire due scopi: 1) una traduzione il più possibile chiara; 2) un'edificazione morale e religiosa del proprio lettore o ascoltatore, al fine di evitare da un lato qualsiasi fraintendimento del testo da parte degli ebrei meno competenti, e dall'altro che dei detrattori non-ebrei trovino argomenti di disputa - se non addirittura di disprezzo e di scherno -, nei confronti della *Torah* stessa e del popolo ebraico.

Si verifica nel *Targum Onqelos* perciò, per esempio, l'eliminazione degli "antropomorfismi", cioè di quelle espressioni di materializzazione, ritenute eccessive nei riguardi della Divinità. Dove si parla di intervento di Dio a fianco o a favore dell'uomo, al nome di Dio si sostituisce un'espressione del tipo: "la Parola di Dio, la Gloria di Dio". Non è Dio in persona che interviene, che fa questo con le mani, o si arrabbia. Si vuole evitare la traduzione letterale di espressioni che potrebbero essere intese come allusioni ad atti di culto idolatrico da parte di membri del popolo ebraico.

Inoltre è disdicevole pensare che fra i membri della famiglia israelitica potessero esserci stati screzi o violenze. Da un punto di vista più propriamente linguistico, le metafore vengono sciolte e spiegate. Gli interrogativi retorici sono tradotti con l'affermazione o la negazione equivalenti, e così si ha la trasposizione al plurale dei singolari collettivi e generici, per evitare che il testo biblico possa essere frainteso. Questi sono i criteri di partenza di una vera e propria traduzione letterale con intento più che altro pedagogico.

4.9 L'interpretazione dei testi poetici

In questi casi, nel momento in cui il Targum viene applicato, il targumista ha già chiaro nella mente il significato letterale del testo che gli sta di fronte, ed è solo preoccupato che un lettore poco istruito lo fraintenda. Però, non sempre il testo biblico si presenta così chiaro, e questo accade proprio nei brani poetici che formano evidentemente un insieme di testi difficili, che impiegano molto spesso un linguaggio ermetico e ricercato, tale da esigere da ogni traduttore un'esegesi, cioè una precisa presa di posizione sui problemi inerenti al testo, prima di affrontare la traduzione in un'altra lingua.

Il linguaggio della poesia è più problematico per il targumista anche per un'altra ragione. Secondo la concezione del *midrash*, di cui ho parlato prima, la Bibbia è un microcosmo completo in se stesso, in cui ogni particolare contribuisce, apportando qualcosa di nuovo, alla completezza del tutto. È noto viceversa, che una delle caratteristiche della poesia ebraica antica è il cosiddetto "parallelismo": nel verso si ripetono due volte i concetti che vengono espressi. In questi casi, il targumista deve anche affrontare la difficoltà di trovare significati non identici per frasi in realtà ripetute, perché non si ammette che nella Bibbia ci sia ripetizione: ogni particolare ha consistenza in se stesso.

In terzo luogo, il linguaggio della poesia, a differenza di quello dei racconti in prosa, si presenta volutamente astratto, generico, fortemente allusivo. Il targumista, preoccupato di possibili travisamenti da parte del lettore e di una netta e ortodossa comprensione del testo, doveva evidentemente adottare strumenti più energici dei soliti criteri elencati prima, e che vengono usati per la prosa. Questi mezzi più rigorosi, in definitiva non sono altro che le regole interpretative del *Midrash*, in gran parte coincidenti con quelle elencate da rabbi Eliezer nel suo regolamento della interpretativa rabbinica.

Non starò ad elencarle tutte; mi limiterò a citarne due, che sono le più significative.

4.10 Due esempi di interpretativa rabbinica

★ La *decima* norma del sistema di rabbi Eliezer è quella che regola la ripetizione di espressione.

Il c. 49 della Genesi comincia, al v. 2 - tipicamente poetico -, con questo testo: "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe, ascoltate Israele vostro padre". Il verso è diviso in due semiversi paralleli aventi lo stesso significato, ma con termini in parte diversi. "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe", prima parte; seconda parte: "Ascoltate Israele vostro padre". Si trova, ripetuto due volte, l'imperativo "ascoltate". La prima volta il Targum lo traduce alla lettera: "udite", mantenendo lo stesso verbo dell'ebraico, mentre la seconda volta vi aggiunge un complemento oggetto, in modo da potervi attribuire il senso più pregnante di capire, comprendere, apprendere. La seconda volta non è semplicemente una ripetizione della prima, ma le si può dare un significato più forte. "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe - traduce il Targum -, e prendete insegnamento da Israele vostro padre". Ecco un'idea molto veloce di questo problema.

★ L'altra regola che, nonostante sia la *diciassettesima*, è la più importante, in ebraico ha questo titolo: "Espressione che non si spiega nel suo contesto, ma che può essere interpretata attraverso un altro contesto". Quando il testo della Bibbia ebraica, come spesso avviene in un passo poetico, è oscuro oppure troppo astratto, *Onqelos*, per interpretarlo, lo confronta con un passo simile, ma di significato più chiaro, e nella maggior parte di questi casi traduce il primo utilizzando il secondo.

Tornando a Gn 49,3, immediatamente successivo a quello appena analizzato, abbiamo un verso astrusissimo. I critici e gli stessi filologi, fino ad oggi, si rompono la testa per capire

esattamente e identificare tutti i termini. Grosso modo, la traduzione che si dà è la seguente:

Ruben, tu sei il mio primogenito, il mio vigore e la primizia della mia forza, *maggior elevazione e maggior forza*.

Cosa significa questa frase? Lasciamo stare, adesso, tutte le interpretazioni moderne. È interessante vedere come il Targum traduce questo verso. Secondo un'interpretazione, questo verso si riferirebbe al fatto che Ruben avrebbe dovuto avere “maggior elevazione e maggior forza”, ed essere veramente “primogenito”, se non avesse sedotto la concubina di suo padre. Come si arriva a questa spiegazione? Il Targum ci arriva con un acume filologico notevole, sulla base di un verso del libro delle Cronache nel quale si dice, con un linguaggio prosaico, che Ruben avrebbe meritato la primogenitura se non avesse sedotto la concubina di suo padre. E per questo, la “maggior elevazione” fu data a Levi, mentre la “maggior forza” fu data a Giuda. La traduzione che il Targum dà di questo verso è la seguente:

Ruben tu sei il mio primogenito, la mia forza e la primizia del mio vigore. Tu avresti dovuto ricevere tre parti: *la primogenitura, il sacerdozio e il regno*, ma poiché ti sei lasciato prendere dall'ira e sei salito sul letto di tuo padre, hai perso, appunto, questa primogenitura.

La traduzione avviene cioè sulla base di un altro verso più facile che viene rintracciato. Quello che è interessante - e qui sono i limiti del targumista come filologo -, dal punto di vista della filologia biblica per risolvere i problemi testuali, si ammette evidentemente il ricorso ad altri versi della Bibbia, ma soltanto a versi del testo sacro stesso, perché come realtà rivelata esiste soltanto la Scrittura, e inoltre tutta la Bibbia, qualsiasi suo punto può essere preso, anche indiscriminatamente, per spiegare un verso oscuro. Quindi, se da un lato c'è un notevole acume nella ricerca filologica, dall'altro è evidente che non si ammettono ricerche in letterature parallele, ammesso che si avesse una idea di questo genere. L'unica possibilità è la Bibbia, senza delle

discriminanti precise. Proprio perché nelle Scritture tutto si può trovare e tutto si deve trovare. Quindi per un'analisi filologica della Bibbia, ci sono dei limiti dal punto di vista della utilizzabilità stessa nel Targum che fanno anche dubitare che il Targum possa essere pienamente identificato con una traduzione. Io propendo per credere che il Targum sia un *tertium genus*, un “terzo genere” letterario, del quale i Maestri si sono serviti per convogliare le loro interpretazioni e tutto il loro mondo interpretativo nei confronti della stessa Parola di Dio, e che pertanto l'analisi del Targum come tale non possa essere scissa da quella della *Mishnà* e del *Midrash*, come generi letterari.

Per concludere:

- ♦ il genere *Mishnà*, usato soprattutto per il diritto - per la *trasmissione del diritto* -, fa riferimento agli insegnamenti rabbinici, senza riportare il verso scritturistico dal quale questi insegnamenti sono stati dedotti; è stato utilizzato come genere soprattutto per le norme legislative, perché il diritto non ha bisogno di conferme testuali;

- ♦ viceversa il *Midrash* è il “riporto”, la *trasmissione degli insegnamenti* rabbinici accompagnati dal testo di riferimento, e questo è stato utilizzato, evidentemente, per la spiegazione del testo sacro;

- ♦ il “terzo genere”, che si affianca a questi due, è il *Targum*, la traduzione aramaica, dove gli insegnamenti rabbinici sono stati inseriti in una traduzione aramaica del testo biblico stesso.

Quindi questi tre generi, evidentemente, si differenziano per la diversa importanza che danno al testo biblico di riferimento. Nella *Mishnà* è assente, nel *Midrash* è presente come riferimento, nel *Targum*, addirittura l'ossatura del testo scritturistico fa da sfondo alla trasmissione, ancora una volta per iscritto, della *Torah orale*.

*Comunità Ebraica
Piazzetta Primo Levi
10125 TORINO*

5 INDICE ANALITICO

A

ABRAMO	9; 15; 16; 17; 18
Accademia/e (dei Saggi).....	38; 43; 51; 60; 62; 63; 65
ADRIANO	31; 40
<i>Aelia Capitolina</i>	31; 40
<i>Aftarà/Aftaroth</i>	11
Agiografi	11
<i>Alachà</i>	2; 13; 18; 27; 30; 31; 33; 34; 64
AMMÌ, rabbi.....	62
<i>Amon</i>	10
<i>Antichità Giudaiche</i>	58
Antico Testamento	53; 56
Anziano/i	21
Apocalittica	58
Apocrifi	58
<i>Aqedà</i>	16
AQIVÀ, rabbi.....	8; 14; 30; 31; 32; 33; 34; 63
Aramaico, lingua.....	8; 38; 41; 42; 54; 55; 56; 58; 59; 61; 62
ARONNE	20; 21
ASMONEI	59

B

BAAL-SHEM.....	14
BABILONIA.....	9; 43; 48; 49; 55; 60; 62; 66
BAR KOCHBÀ	31; 61; 62
<i>Baraità</i>	34
BARCAMA	28; 29
BARUCH, rabbi	14
<i>Beth-a-midrash</i>	4
BIALIK H. N.....	44
Bibbia.....	3; 9; 11; 12; 14; 39; 41; 45; 46; 47; 53; 57; 59; 63; 64; 65; 68; 69; 70

BONDER	37
BUBER M.	14

C

Calendario	42
CAMSA.....	28; 29
Cantico dei Cantici	47
Capanne, festa delle	27
Capodanno, festa di	42
Caraiti/Caraitismo	49
CASSUTO U.	63
Cena Pasquale	47
<i>Chachamin</i>	25; 29; 30
<i>Chassidim/Chassidismo</i>	49
<i>Cheder</i>	48
<i>Codex Neofiti I</i>	Vedi <i>Targum</i>
<i>Cohen</i>	16
Commentatori.....	3; 23; 24
Commento/Commentario.....	9; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 43
Cristianesimo	38
Cronache, libro delle.....	70
Culto	10; 40; 41; 49; 55; 65; 66; 67

D

DANIEL I	58
<i>Darash</i>	2; 4; 14
<i>Darshan/Darshanim</i>	3; 6; 7; 13; 14
Deuteronomio	23
Diaspora/Dispersione.....	31; 40; 41; 44; 45; 46; 57
DIES MACHO A.	58; 60
Diritto	23; 46; 60; 61; 62; 64; 71
DOMIZIANO	31

E

Ebraismo2; 18; 22; 29; 48; 49;
50; 53; 60; 62; 64
Ebrei16; 28; 29; 31; 38; 39; 42;
43; 44; 45; 46; 50; 53; 54; 55;
56; 62; 67
Ecclesiaste, libro dell' 5
Egitto 18; 47
Egiziani 16
ELEAZAR.....15; 21
ELEAZAR KANNA, rabbi..... 4
ELIEZER, rabbi 69
ELISHÀ BEN ABULLÀ.....11
EMMAUS 11
Esilio 48; 53; 54; 55; 57; 61; 63
Esodo, libro dell' ...9; 12; 14; 16;
18; 47
Esposizione/i..... 7; 22; 34
ESRÀ 2; 24; 53; 54; 55; 63
EUFRATE 43
EVA 21

F

Faraone 14
Farisei/smo4; 63
Fondamentalismo..... 5

G

GALILEA.....4; 62
Genesi, libro della 7; 9; 53; 69
Geremia, libro di 13
GERUSALEMME .31; 40; 43; 45; 50;
55; 62
GESÙ 11; 17; 58
Ghemarà..... 43; 45; 47
GIACOBBE..... 8; 53; 69
GIOSUÈ..... 20
GIUDA..... 70
Giudaismo63; 64
GIUDEA 4; 25; 50
Giudice/i 23; 24
GIUSEPPE FLAVIO..... 58
Gloria 67

H

Haggadà3; 12; 13; 64
Harità 11
HEINEMANN J. 11
HILLEL, rabbi.22; 25; 26; 27; 28; 30

I

Insegnamento/i..... 19
Interpretazione/i .9; 13; 15; 24; 34;
51; 60; 61; 64; 66; 68; 70; 71
IOSHUA, rabbi4; 5
ISACCO9; 15; 16; 17; 18
ISHMAEL, rabbi..... 8; 32; 33; 34
ISMAELE..... 15
Israele/Israeliti3; 7; 10; 14; 35;
43; 45; 46; 64; 69
ITAMAR 21

J

JAHVNÈ30; 31
JOHANAN BEN ZAKKAI, rabbi 30
JONATHAN BENUZIEL..... 59

K

Kibbutz..... 46
KUGEL. H..... 5

L

LeggeVedi *Torah/Toroth*
Letteratura rabbinica 1; 2; 49
Letteratura versocentrica 5
Lettura/e...2; 5; 11; 12; 38; 41; 46;
47; 48; 51; 55; 56; 60; 62
LEVI..... 23; 70; 72
Leviti..... 24
Levitico, libro del.....23; 58
Libro (delle Scritture) 14; 55
Lievito 42
Lisfor sefirà..... 24
Liturgia 57
Luca, Vangelo di 11

M

Maestri	11; 12; 20; 22; 35; 41; 46; 48; 51; 57; 58; 60; 61; 65; 66; 71
MAIMONIDE.....	20
MAOMETTO.....	59
<i>Meghillà</i>	55
<i>Mehinim</i>	55
MEIR, rabbi.....	34
MESSIA.....	27; 31
<i>Meturgheman</i>	56; 57
<i>Mevorash</i>	55
Midrash/Midrashim	1-18; 26; 29; 33; 65; 68
omiletici	6; 7; 8
Mishnà	3; 19; 20; 22; 25; 29; 34; 35; 41; 42; 43; 45; 46; 60; 61; 62; 71
Mistica (ebraica)	14; 32; 33; 49
Monte	15; 16; 20; 28; 30; 33; 34
MORIAH	15
MOSÈ	12; 16; 20; 21; 22; 23; 24; 27; 30; 33; 35; 54; 55

N

NEHEMIA.....	24; 55
Nehemia, libro di.....	55
Numeri, libro dei	10
Nuovo Testamento.....	17

O

OKANAN BERUKÀ, rabbi.....	4
OREB.....	28; 34
Ortodossia	58
Osea, libro di.....	10
OSHAJJAH IL GRANDE, rabbi.....	10

P

Padri.....	20; 45; 65
PALESTINA	9; 30; 42; 43; 45; 55; 56; 61; 62
Parafrasi.....	15; 59
Parallelismo	68
<i>Parashà</i>	7; 11

Parola (di Dio).....	11; 19; 21; 23; 33; 64; 67; 71
Pasqua	47
PEKIM.....	4
<i>Pentateuco</i>	39; 48; 54; 55; 56; 59; 60; 62; 63; 64
Pentecoste, festa di.....	14
Proemio/i.....	8; 9; 10; 11; 12; 18
Profeta/i.....	11; 47; 56; 59
Proverbi, libro dei.....	10

Q

<i>Qoélet</i> . Vedi Ecclesiaste, libro dell'	
QUMRAN	58

R

Rabbini.....	1
Raccolta/e	3; 42; 54; 57; 65
Rappariti/Rapparitismo.....	50
RASHI, rabbi.....	4; 6; 18; 63
Recensione/i	59; 60
Redazione/i.....	58; 59; 60; 61; 62
Regola/e.....	23; 27; 28; 30; 33; 34; 56; 58; 64; 69
Rivelazione	1
RUBEN	70

S

Sacerdoti	23; 54; 59
Sadducei.....	4; 26
Salmi, libro dei	8; 13; 14; 47
Santuario	Vedi Tempio
Sapienza	63
SARA	17
Satana.....	17
Scribi	25
Scrittura/e	3; 4; 5; 11; 13; 14; 15; 31; 45; 47; 60; 64; 65; 70; 71
Scuola/e	1; 6; 23; 25; 30; 31; 32; 34; 48; 61
<i>Seder dell'haggadah</i>	47
<i>Sefer</i>	54
Setta/e	27; 29; 30; 34; 42; 50; 60
<i>Shadal</i>	22
SHAMMAI, rabbi... ..	22; 25; 26; 27; 28

Shavuoth Vedi Pentecoste, festa di
Shekhinà 16
Shenà-im 19
 SIMEON, rabbi 35
 Sinagoga/ghe ...6; 7; 8; 40; 55; 57;
 65; 67
 SINAI5; 14; 20; 21; 26; 30; 33
 Sinedrio 30
Sofer 24; 25
Sofer/Soferim 24
Sukkoth Capanne, festa delle

T

Talmud..8; 9; 22; 24; 25; 27; 28;
 32; 35; 37; 38; 39; 40; 41; 43;
 44; 45; 46; 47; 48; 51; 55; 56;
 58; 60; 63; 66
 babilonese 4; 8; 66
Erubim 20
Targum/Targumin 15; 16; 53;
 55; 57; 58; 59; 62; 63; 65; 66;
 68; 69; 70; 71; 72
 babilonese 62
Codex Neofiti I 60
 dei Profeti 56
 di Giobbe 58
 gerosolomitano I 59
 gerosolomitano II 59
Onqelos 59; 60; 61; 62; 63; 65;
 66; 67; 69
 palestinese 9; 59; 60; 61; 62
Tefillà 57
 Tempio 4; 10; 28; 29; 30; 31; 40;
 41; 50; 54; 55; 61; 66
 Tenda dell'Adunanza 21
 TIBERIADE 51

TIGRI 43
Torah/Toroth..1; 4; 5; 7; 10; 11;
 12; 13; 14; 16; 17; 19; 20; 21;
 22; 23; 24; 25; 26; 27; 30; 32;
 33; 34; 35; 39; 40; 41; 42; 47;
 49; 50; 51; 54; 55; 56; 57; 58;
 60; 64; 66; 67; 72
orale..2; 19; 20; 21; 22; 23; 25;
 26; 27; 32; 34; 35; 40; 57
scritta..19; 20; 23; 24; 26; 27;
 31; 35; 57
 Tradizione/i 5; 6; 13; 14
 Traduzione/i 46; 49; 53; 54; 55;
 57; 58; 59; 60; 62; 65; 66; 67;
 68; 70; 71
 TRAIANO 31
 TREVISAN-SEM 50
 TULLIO SEVERO 31

U

Ultima Cena 47

V

Versione/i 56; 57; 58; 59; 61; 65;
 66; 67
 VESPASIANO 31; 58

Y

YEUDÀ HAA NAHSI, rabbi 34
 YEUDÀ, rabbi 21; 66

Z

Zugod 24

Autori

- ROBERTO COLOMBO già Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Torino, è professore al Liceo Ebraico di Milano.
- PAOLO DE BENEDETTI docente alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, alla Facoltà Ecumenica S. Bernardino di Venezia e all'Università di Urbino.
- AMOS LUZZATTO medico chirurgo, consigliere dell'Unione delle comunità ebraiche italiane e della Comunità ebraica di Venezia, saggista, studioso e divulgatore di ebraismo
- ALBERTO SOMEKH Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Torino. Si è laureato con una tesi sul *Targum Onqelos* di Genesi 49.

Un grazie sentito a chi ha collaborato per la trascrizione, la correzione e la stampa di questi appunti: Gino Albertini, Marisa Avigdor Malvano, Gisella Bressy, Loris Buckowski, Marcella Cirese, Paola Perotto Garetto, Rosanna Nocamuli, Ernesto Riva, Alberto Taccia. I testi delle relazioni, che conservano talvolta lo stile parlato, non sono stati rivisti dagli Autori.

I sottotitoli sono redazionali.

Pro manuscripto, Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino.

Stampato in proprio.

Ristampa marzo 2001.

Per i "QUADERNI DELL'A.E.C.":

A.E.C. - C.E.D: Stefano ROSSO - via Caboto, 27 - 10129 TORINO

Fax 011/581 13 96 (all'attenzione di)

Per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:

Maria Luduvica CHIAMBRETTO - via Ormea, 58 - 10125 TORINO

tel. 011/650 27 41

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

Presentazione

*Se hai studiato molta Torah,
non vantartene, perché per
questo sei stato creato.*

Massime dei Padri - 2,8

*Girala e rivoltala (la Torah),
perché contiene tutto. Invecchia,
logorati su di essa, non staccarti
da essa, perché non hai
alcunché migliore di essa.*

Massime dei Padri - 5,22

Perché questo fascicolo è stato intitolato “Quattro ‘porte’ per conoscere l’ebraismo”? per sfatare l’opinione diffusa che l’ebraismo sia qualche cosa di statico, che gli antichi scritti siano l’unica base su cui si fonda la vita ebraica.

Più che la SCRITTURA, ha importanza la LETTURA, intesa come approfondimento, interpretazione, svisceramento di ogni possibile significato e insegnamento di vita, aggiornamento continuo nei secoli, attraverso ininterrotti dialoghi di generazioni di maestri ed allievi.

E così il MIDRASH, metodologia di ricerca e contemporaneamente racconto nato da questa metodologia; la MISHNÀ, raccolta di normative intorno alla vita sociale e culturale (per molto tempo tramandate oralmente), letteralmente “ripetizione” della legge; il TALMUD, colossale opera nata dal connubio fra dibattiti, commenti e discussioni intorno alla Mishnà e il testo stesso della Mishnà; infine il TARGUM, traduzione in aramaico che accompagnava la lettura del testo ebraico durante il culto sinagogale, rappresentano appunto quattro “porte” per meglio capire la mentalità, la metodologia di studio, la cultura e la vita ebraica.

Sono quattro approcci diversi che presentiamo e speriamo siano graditi a tutti quei lettori che hanno curiosità intellettuali e desiderio di approfondimento.

Nedelia Tedeschi

Per la trascrizione dei termini ebraici ci siamo serviti di:

J. MAIER - P. SCHÄFER, *Piccola Enciclopedia dell’ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato, 1985

IN COPERTINA:

Il logo rappresenta le iniziali ebraiche, lette da destra a sinistra, delle parole MIDRASH, MISHNÀ, TALMUD, TARGUM, che sbocciano come fiori dalla lettera iniziale della parola TORÀ, radice dell'Ebraismo

INDICE

1	IL MONDO DEL MIDRASH	1
1.1	La letteratura rabbinica	1
1.2	L' <i>alachà</i>	2
1.3	Cercare, spiegare	4
1.4	I vari tipi di midrash	6
1.5	Storia della produzione midrashica	7
1.6	Il luogo di origine	9
1.7	I 'proemi'	9
1.8	Pluralità di significati	10
1.9	I principi di lettura	12
1.10	Come nasce il <i>midrash</i>	15
2	STORIA DELLA MISHNÀ	19
2.1	Significato di Mishnà	19
2.2	Trasmissione della Mishnà	20
2.3	Necessità del commento alla Parola	21
2.4	La <i>Torah orale</i>	23
2.5	Sviluppo della <i>Torah orale</i>	24
2.6	<i>Torah scritta</i> e <i>Torah orale</i>	26
2.7	Sette modi per interpretare	27
2.8	La Mishnà dopo la distruzione del Santuario	29
2.9	In tempo di diaspora	31
2.10	Il nuovo insegnamento	31
2.11	L'origine della mistica ebraica	33
2.12	Nuove scuole, nuovi metodi/regole	34
2.13	Conclusione	35
3	IL TALMUD NELLA TRADIZIONE EBRAICA	37
3.1	Che cos'è il Talmud	38
3.2	Il Talmud nella tradizione ebraica	39
3.3	Il Talmud nel tempo della diaspora	40
3.4	La funzione del Talmud	41
3.5	<i>Mishnà</i> e <i>Ghemarà</i>	43

3.6	Le prevenzioni contro il Talmud.....	44
3.7	Importanza della conoscenza del Talmud.....	45
3.8	Chassidismo e Caraitismo	49
3.9	Continuità storica	50
4	IL TARGUM ONQELOS.....	53
4.1	I <i>Targumim</i>	53
4.2	L'origine del Targum scritto.....	57
4.3	Il Targum del Pentateuco	59
4.4	Il <i>Targum Onqelos</i> e il passaggio alla tradizione scritta.....	60
4.5	Le vicende successive	61
4.6	Il metodo del <i>Targum Onqelos</i>	63
4.7	Caratteristiche e pregi del <i>Targum Onqelos</i>	65
4.8	Traduzione letterale o parafrastica.....	66
4.9	L'interpretazione dei testi poetici.....	68
4.10	Due esempi di interpretativa rabbinica.....	69
	INDICE ANALITICO.....	73

1 IL MONDO DEL MIDRASH

Nelle scuole dei Rabbini, all'epoca dei *midrashim*, oltre al maestro e agli studenti, c'erano due personaggi che potremmo definire l'uomo "archivio" e l'uomo "altoparlante". Uno, l'uomo archivio, aveva l'incarico di ricordare tutte le norme e le tradizioni, e quando il maestro aveva bisogno di una legge o di un detto, gli diceva: "Dimmi quello che aveva detto il tal rabbi sul divorzio", e quello gli rispondeva. Infatti era proibito portare libri a scuola. L'altro era l'uomo altoparlante; ossia, se il maestro aveva poca voce, c'era quest'uomo dalla voce forte che ripeteva tutto al pubblico. Così andavano un po' lentamente, ma il tempo ce l'avevano, a differenza di noi.

1.1 La letteratura rabbinica

Vorrei partire da una definizione della letteratura rabbinica. Già dire "letteratura" è un termine un po' improprio, ma se ci fermassimo a mettere a fuoco tutti i termini non finiremmo più. La produzione rabbinica, per un bel po' di tempo orale e poi scritta, è una letteratura, una produzione di mediazione. È fondamentalmente un lavoro di mediazione, nel senso che, posto il testo della *Torah*, o meglio, posto il fatto della Rivelazione sinaitica da un lato, e noi dall'altro lato, tutto il problema dell'esistenza e della continuità ebraica sta nel mantenere insieme questi due poli. Questa è la mediazione compiuta dalla Rivelazione sinaitica stessa,

in quanto *Torah orale*, dal patrimonio che noi siamo soliti chiamare “letteratura rabbinica”, e che da un punto di vista cronologico si può collocare approssimativamente da Esrà in poi. Quando dico Esrà, affermo un termine noto, storico e ideale insieme, ma in realtà la continuità: da Esrà in qua la possiamo ricostruire, dal primo secolo prima dell'Era Volgare fino al Medio Evo anche se non sarebbe del tutto giusto dire che questa letteratura rabbinica, o questa tradizione orale, a un certo punto si è fermata, perché se si fermasse realmente, si fermerebbe l'ebraismo. Solo che in seguito assume altri nomi e altre forme. Questa mediazione, ha uno scopo fondamentalmente pratico. Quando dico “pratico” non voglio sminuire la cosa, ma semplicemente precisare quello che nella lettura ebraica della *Torah* si legge nel v. 7 del c. 24 dell'Esodo, cioè: “Tutto ciò che il Signore ha detto noi lo eseguiremo e lo staremo a sentire”.

È inutile ricordare che la concezione ebraica di Dio non è metafisica - cioè il problema non è di sapere cos'è Dio -, ma che cosa egli vuole. E perciò questa mediazione della letteratura rabbinica ha come scopo primario in qualsiasi momento di mettere in grado di conoscere il meglio possibile quello che Dio vuole che noi facciamo.

1.2 L'*alachà*

Il termine tecnico per indicare questo è "*alachà*": cioè la *via da seguire*. Io devo percorrere una via che mi renda simile a Dio, cioè che faccia realizzare in me l'immagine, la somiglianza di lui. Questa via è la *alachà*.

In questo panorama si situa il midrash, che potremmo definire sia etimologicamente che da un punto di vista concettuale. 1) Da un punto di vista etimologico viene dal verbo *darash*, uguale a “cercare”: "Cercate me e vivrete". 2) Da un punto di vista concettuale potremmo definirlo come "un metodo".

Il midrash è in primo luogo *un metodo* di questa ricerca; in secondo luogo, è *l'oggetto di questo metodo*, perché la parola midrash, appunto, indica sia le opere in cui si è condensato, sia il procedimento. Si dice giustamente, che i due metodi fondamentali di questa mediazione sono: 1) il metodo midrashico e 2) il metodo mishnaico: *midrash e mishnà*. Il metodo mishnaico è quello che si è poi cristallizzato e riconcretizzato nella *Mishnà*, cioè nella raccolta della normativa. Detto in maniera molto semplificata, questi due metodi sono l'uno l'inverso dell'altro.

Il metodo midrashico “scende” dalla Scrittura: io cerco nella Scrittura e scendo giù. Il metodo mishnaico “sale” alla Scrittura, ossia parte da una prassi consolidata e cerca di fondarla sulla tradizione scritta e orale.

Solo che, in realtà, nel metodo mishnaico, la Scrittura molto spesso è implicita; ossia, se noi apriamo la *Mishnà*, troviamo relativamente pochi riferimenti scritturali, o perché sono impliciti, o perché sono la materia su cui si eserciteranno a scuola i commentatori stessi della *Mishnà*. Invece, col metodo midrashico non è pensabile avere costantemente accanto la Scrittura. Colui che fa midrash, tanto per complicare l'aspetto semantico, si chiama *darshan*, il midrashista. Noi sappiamo, dalle testimonianze talmudiche e midrashiche, che i grandi maestri di Israele tra il secondo e quinto secolo, avevano ciascuno le proprie preferenze. C'era chi, nelle omelie sinagogali o nelle lezioni a scuola, faceva, un *fifty/fifty* tra midrash narrativo e haggadico (da *haggadà*¹), e normativa all'antica. C'era chi faceva delle lezioni o dei discorsi molto più aridi, più giuridici, e chi invece abbondava in *haggadà*, cioè in midrash narrativo. Nella Bibbia la parola midrash compare solo due volte, non ancora con significato tecnico, ma di indagine. Allora questo termine può riferirsi a un metodo più spiccatamente precettistico nella *Torah*; secondariamente, nelle altre sezioni della

¹ *Haggadà* = racconto, narrazione.

Bibbia, più spiccatamente narrativo. Potremmo dire allora che questo secondo midrash haggadico (e di solito quando uno dice midrash intende quello narrativo) ha, in un certo senso, la preoccupazione di riempire i vuoti della Scrittura: colmare le lacune della Bibbia - mi richiamo alla parola “mediazione” -, riempire un eventuale vuoto che stia tra il testo sacro e me, e noi, oggi.

1.3 Cercare, spiegare

Il detto latino: *natura abhorret vacuum* si addice benissimo al midrash. Naturalmente tutto questo presuppone, come sfondo, una categoria di persone che fino alla distruzione del secondo Tempio erano una delle componenti della società della Giudea (dopo sono rimaste le uniche), cioè i farisei. Non i sadducei, che negavano la *Torah orale*, e quindi anche la possibilità di mediare o di colmare i vuoti. In pratica, i sadducei non ammettevano che si potessero porre nuovi interrogativi alla *Torah*. Non si potevano porre nuove domande e neanche usare quell'espressione che ogni tanto c'è in Rashì, cioè: “spiegami”.

Invece questo è proprio, in certo senso, l'invocazione della Scrittura, della *Torah*, secondo la tradizione farisaica, che poi è rabbinica. La Scrittura dice: “spiegami”, e lo dice sempre, non ha mai smesso di dire “spiegami”, e quindi, anche il nostro *darash*, il cercare, è in qualche modo un imperativo. I maestri del midrash erano consapevoli dell'innovazione midrashica? del fatto cioè, che questo riempire i vuoti era un'innovazione?

Un testo del *Talmud* babilonese dice: un giorno rabbi Okanan Berukà e rabbi Eleazar Kannà andarono a trovare rabbi Ioshuà a Pekim, un paese della Galilea, un piccolo paese che c'è ancora. Questi domandò loro: “Che innovazione c'è stata oggi nella casa di studio *Beth-a-midrash* (= “la casa della ricerca”)?”. Gli risposero: “Noi siamo tuoi discepoli, e beviamo solo la tua acqua”. Egli rispose: “Non si dà casa di studio senza che ci sia

innovazione". E poi cita il *Qoelet* (= Ecclesiaste), verso la fine del cap. 12, la frase che è stata molto commentata dai rabbini:

Le parole dei sapienti sono come pungoli e le parole dei maestri delle assemblee sono come chiodi piantati. Sono state date da un unico pastore (12,11).

Perché le parole della *Torah* sono paragonate ad un pungolo? per dire al mondo che, come un pungolo dirige la giovenca lungo il solco per dare la vita al mondo, così le parole della *Torah* dirigono il cuore di quanti le studiano. Invece, i chiodi tengono fermo; quindi, sono chiodi piantati e pungoli. Questo, nell'intenzione di rabbi Ioshuà, vuol dire che il lavoro del maestro deve consistere nello stesso tempo nel tener fermo e nell'andare avanti. Cosa che non è contraddittoria. Questo vale per una lettura, per una recezione scritturale anche da parte di cristiani, che non siano fondamentalisti beninteso (il fondamentalismo è forse la maggior disgrazia che possa capitare a un mondo religioso). Quindi, noi possiamo dire che i maestri, in certo senso, erano coscienti del fatto che il midrash innovava. Però, la loro consapevolezza aveva un certo colorito. Non avrebbero mai ammesso di essere degli inventori, ma soltanto degli scopritori di qualche cosa che c'era già. Questo è molto importante, altrimenti non avrebbe senso quello che dice la Tradizione. C'è una frase che si ripete molto sovente: quando un discepolo intelligente spiega la *Torah* davanti al suo maestro, anche quella è *Torah* "*mi Sinai*": dal Sinai, cioè. Questo è possibile proprio perché il principio della scoperta, del rinvenimento, è quello che governa questa trasmissione.

H. Kugel, uno studioso contemporaneo, ha definito il midrash come *letteratura "versocentrica"*, cioè che, come dicevamo prima, chiede al versetto della Scrittura di parlare, e dice una cosa ancora più interessante: che questa indagine midrashica è volta alle "irregolarità di superficie". Cosa vuol dire? vuol dire che è come se il *darshan*, il maestro, passasse la mano sulla superficie

della scrittura, e i polpastrelli percepissero le minime anomalie. E allora subito il *darshan* si ferma su quelle e si chiede: perché? cosa vuol dire? Non come fanno i cristiani, o anche i non credenti, che leggendo un testo scritturale si fermano ai grandi fatti e alle grandi parole e non si accorgeranno mai, per esempio, che una parola ebraica che abitualmente avrebbe dentro una *iot*, quella volta non ce l'ha.

Ecco un esempio di irregolarità di superficie che è già abbastanza grossa: il racconto della creazione. Dio crea, nei vari giorni. Il testo dice: *giorno uno, giorno secondo, giorno terzo, giorno quarto...*, ma non dice “giorno primo”. Questa è una irregolarità di superficie. Vuol dire qualcosa. Il testo dice: “spiegami”, e io cerco. E la risposta della Tradizione, che poi viene recepita da Rashi, è: “Questo *giorno uno* si può anche leggere in ebraico *giorno dell'Uno*, cioè di Dio”. Questo è stato il *primo giorno del creato* e *giorno di Dio*. Questo è un esempio di procedimento midrashico, e tutte le volte che si trovano queste cose viene da dire: Come ho fatto a non accorgermene? non siamo dei *darshanim*!

1.4 I vari tipi di midrash

Per quanto riguarda la classificazione dei *midrashim* abbiamo detto che essi possono avere un contenuto *alachico* o *haggadico*.

Un'altra classificazione abbastanza usata è quella dei *midrashim* accademici e omiletici: *accademici*, quelli che si facevano nelle scuole e che quindi erano generalmente alachici; *omiletici*, ossia le omelie delle sinagoghe, che evidentemente erano haggadici.

A quanto pare, da quello che si può arguire attraverso i *midrashim*, che poi sono stati elaborati moltissime volte, i predicatori delle sinagoghe erano molto migliori dei nostri, ossia

non facevano moralismo, ma raccontavano delle cose. Si ricorda un famoso *darshan* che una volta o due alla settimana faceva al pomeriggio la sua predica. La gente distendeva i mantelli per terra, e si sedeva. Erano tantissimi perché godevano ad ascoltarlo. Tant'è vero - dice il midrash - che quando aveva finito di parlare, tutti si alzavano, sbattevano il mantello per togliere la polvere, e si alzava una nuvola che copriva l'intera terra di Israele. Allora gli abitanti delle altre città dicevano: il *Darshan* tale ha finito la sua predica.

I *midrashim* si dividono ancora in un'altra maniera, che in un certo senso corrisponde a quello che ho esposto, cioè in *midrashim omiletici* ed *esegetici*. La differenza è questa: i *midrashim* esegetici commentano un libro biblico passo passo, secondo la divisione della *Parashà*² da capo a fondo. L'esempio più noto è l'esposizione sulla Genesi (pubblicato in italiano dall'UTET), oppure commentano le lezioni dei sabati segnalati, ossia dei sabati speciali. Costituiscono una specie di "lezionario festivo". Invece i *midrashim* omiletici hanno una caratteristica che, tutto sommato, ci fa sorridere benevolmente. Non avete mai sentito delle prediche in cui il predicatore incomincia a parlare di una cosa e poi si dimentica di quello che dovrebbe dire? Così nei *midrashim* omiletici, il *darshan* spiega solo il primo versetto del capitolo della *Parashà*, evidentemente perché quando ha finito di commentarlo è ormai tardi e deve smettere.

1.5 Storia della produzione midrashica

Come periodizzazione, la produzione midrashica abbraccia un periodo di circa 1300 anni, almeno quelli che noi possediamo. Abbiamo i *midrashim* a partire dal secondo secolo.

- 1) I primi, i più antichi, sono halachici, della scuola di rabbi Ishmael o della scuola di rabbi Aqivà e sono in ebraico.

² *Parashà*, al plurale *parashot* = brani, in cui è stata suddivisa la *Torah*, e che vengono letti in sinagoga settimana dopo settimana.

- 2) Quindi abbiamo il periodo classico, che va fino al sesto secolo, dei grandi *midrashim*, prevalentemente in aramaico, la lingua parlata, ed erano registrati dal vivo. Cioè, nascevano da una prassi. Avevano una caratteristica, di cui dirò tra poco, quello che di solito si chiama “il proemio”.
- 3) Poi abbiamo i *midrashim* più tardivi, che vanno dal sesto-settimo secolo all'ottavo-nono. Questi del terzo periodo sono di nuovo scritti in ebraico, perché evidentemente nascevano in un contesto colto, dove non c'era più il problema di farsi capire dalla gente.
- 4) Nell'ultimo periodo, dal mille in poi, i *midrashim* sono spessissimo pseudonimi, cioè sono attribuiti a un particolare maestro, ma in forma pseudonimica. Quando si fanno le antologie, arriviamo fino al Rinascimento.

Ormai la produzione creativa è cessata, si fanno delle antologie di *midrashim*, di cui una delle più note è *Il pozzo di Giacobbe*, che raccoglie tutto il materiale midrashico che si trova nel *Talmud* babilonese. Queste antologie sono importanti perché conservano dei frammenti di un materiale che è andato perduto. Nelle biblioteche o nei depositi delle sinagoghe, da circa centocinquant'anni si sono ritrovati dei *midrashim* che si ritenevano perduti. Cito in particolare il midrash ai Salmi, perché nato in Italia, o almeno compilato in Italia; è composto di due parti, di epoche molto distanti tra loro.

Datare un midrash è quasi impossibile. Si può *datare la chiusura* di un midrash, non un midrash, perché sarebbe come se, alla foce del Po, noi dicessimo: “Quest'acqua viene da Torino, quest'altra viene da Cremona...”. Ci sono alcuni indizi, ma generalmente la loro rielaborazione è molto complessa. In che cosa consistono i *midrashim* omiletici? Non in un'omelia conservata, ma in una specie di frittata fatta con molte omelie rimescolate insieme. Questo per quanto riguarda la periodizzazione.

1.6 Il luogo di origine

Per quanto riguarda il luogo, è interessante notare che i *midrashim* sono nati quasi tutti in Palestina e non in Babilonia. In Palestina i *midrashim* si sono formati accanto al *Talmud palestinese*. In Babilonia non si è formato nessun midrash autonomo.

1.7 I ‘proemi’

Una cosa interessante è quella a cui si è accennato prima: nel periodo classico ci sono i “proemi”. Cosa sono? sono procedimenti a prima vista stranissimi. Supponiamo che un midrash abbia come argomento il cap. 15 dell'Esodo, il “Canto del mare”, oppure il cap. 22 della Genesi, il sacrificio di Isacco. Si comincia prendendo un versetto di tutt'altra parte della Bibbia, che non c'entra niente. Si commenta quello, facendo in modo che il commento arrivi a parlare dell'inizio di questo che si deve trattare: del sacrificio di Abramo, o del Canto del mare, ad esempio. Questo è il proemio che vuol dire “apertura”; in seguito vedremo un esempio.

Ci sono anche i proemi composti, che consistono in questo: si prende un versetto, di solito un salmo o un profeta, e si dà un'interpretazione, poi un'altra e un'altra ancora, e si giunge anche a 10, 12, 13 interpretazioni differenti, e si arriva alla fine.

Facciamo un esempio, perché questo procedimento ha anche delle motivazioni letterarie, ma ne ha pure una teologica abbastanza importante. Prendiamo il midrash della Genesi: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Questo è un midrash esegetico. Quindi viene percorsa tutta la Genesi, ma il primo capitolo deve commentare: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Rabbi Oshajjah il Grande esordì: "Stavo al suo fianco come architetto ed ero il suo diletto ogni giorno". “Architetto” in ebraico

significa anche pedagogo o balio. In Numeri 11,12 è detto: "Come pedagogo o come balio che porti il poppante". Questa parola (*amon*) ha molti altri significati: ad esempio "ricoperto", "nascosto", e c'è chi afferma che *amon* significa anche "grande"³.

La *Torah* dice: "Io ero lo strumento di lavoro per il Santo, benedetto sia". Di solito un re costruisce un palazzo non secondo il proprio criterio, ma secondo quello dell'architetto. E neppure quest'ultimo lo realizza esclusivamente secondo il proprio criterio, ma ha le pergamene, cioè piante e tabelle, per sapere come eseguire camere e porte. Così il Santo, benedetto sia, guardò la *Torah* e creò l'universo. Come dice la *Torah*: "In principio Dio creò il cielo e la terra". In principio è la *Torah*. Abbiamo fatto un po' di fatica a seguire questo proemio, comunque abbiamo notato che si parte dai Proverbi, si citano altre accezioni bibliche, e si arriva a: "In principio Dio creò il cielo e la terra".

C'è un "proemio" più semplice, cioè un midrash che si chiama: "Ritorna Israele". Si deve commentare con Osea 14,2:

Ritorna, Israele, fino al Signore tuo Dio, poiché hai inciampato nella tua iniquità. Prendete delle parole, ritornate al Signore e ditegli: "Togli le iniquità e prendi il bene e noi sostituiamo ai tori le parole delle nostre labbra!".

Questo testo famoso serve a giustificare il fatto che il culto sinagogale ormai sostituisce quello del Tempio. Un proemio è di questa specie. Il testo da commentare è quello che ho letto.

1.8 Pluralità di significati

Siccome molto spesso lo stesso termine ha due significati, si può intendere che dentro alla Scrittura c'è una specie di "circolazione", per cui *tutto è in aiuto di tutto*. Questo è uno dei principi del midrash. Che cosa possiamo dire a questo proposito?

³ La notizia si trova nella *Bereshit Rabba*, I,1.

Richiamiamo alla memoria un testo di Luca, quello dei discepoli di Emmaus, in cui Gesù comincia a spiegare citando i Profeti e le Scritture, e quelli si sentono ardere dentro il petto (cf Lc 24,13-35). Cosa fa Gesù? fa quella che, midrashicamente, si chiama *harità*, cioè “una collana”. La *harità* è esattamente ciò che abbiamo visto esemplificato nel proemio: collegare un testo all'altro, all'altro, all'altro ancora, per fare dire alla Scrittura quello che è implicito nella Parola stessa, per colmare i vuoti della Bibbia.

Nella tradizione haggadica si raccontano episodi come questo: quando il padre di Elishà ben Abullà fece la festa di circoncisione di suo figlio, invitò un mucchio di gente ragguardevole, fra cui due Maestri. Questi Maestri erano un po' frastornati dal banchetto e dalla baldoria. Allora hanno detto: Andiamo in un angolo e facciamo gli affari nostri. E cominciano a fare la *harità*. E allora cosa succede? si accende un gran fuoco, tant'è vero che il padrone di casa dice: "Siete venuti a dar fuoco alla mia casa?". "No, dicono, noi accostiamo la *Torah* ai Profeti, i Profeti agli Agiografi", e questo dà un fuoco, quel fuoco che arde nei discepoli di Emmaus. Questa è un'altra maniera di mostrare l'unità della Scrittura.

Dobbiamo ancora dire una cosa sul “proemio”. Di solito gli studiosi pensano che le cose andassero in questo modo: in sinagoga si legge la *Parashà*, oppure la *Aftarà*⁴, poi si fa la predica. Invece J. Heinemann, uno studioso contemporaneo morto prematuramente, ha fatto un'ipotesi suggestiva: che prima si facesse la predica (la predica era breve, era il proemio) su un versetto scritturale, in modo da arrivare poi all'inizio del testo biblico che si sarebbe letto. Solo che in seguito si sono impastate insieme tante omelie da fare un midrash, e allora questo è andato un po' perduto. Questo procedere da un versetto, lavorando e lavorando fino ad arrivare al testo scritturale, è ben dimostrato dal

⁴ *Aftarà* = brano tratto dai profeti, che viene letto dopo la lettura della *Parashà*, ed ha con essa qualche punto di contatto.

fatto che in genere questi proemi sono introdotti da un versetto. Cosa vuol dire? che il versetto è una chiave, con cui si apre la porta della *Parashà*. Il rabbi cita il versetto di un Salmo, o di un Profeta, che fa poi penetrare nella lezione scritturale. Ecco che, se Heinemann ha ragione, l'”apertura” indica proprio il potere che ha un testo della Bibbia per farne capire un altro.

1.9 I principi di lettura

Fermiamoci un momento su alcuni principi che guidano questo modo di procedere.

C'è un detto che qualche volta viene frainteso: "Non si discute l'*haggadà*". Mi riferisco naturalmente al midrash haggadico, cioè quello narrativo. Qui si deve aprire una parentesi.

Il midrash haggadico-narrativo ha il fine di colmare i vuoti della *Torah*, ma alcune volte ha anche altri scopi. Un esempio: cosa sappiamo, dall'Esodo, dell'infanzia di Mosè? pochissimo. Il midrash ci racconta invece per filo e per segno che cos'era successo, perché Mosè era balbuziente etc.

Ma a un certo punto può darsi che si citi il detto di un maestro importante, e allora si racconta qualche episodio della vita di quel maestro. Cioè ci sono le storie dei Maestri: della loro vita o della loro morte, o del loro martirio. Oppure, il midrash potrebbe anche introdurci a qualche scorcio escatologico, ma tutto questo è narrativo. Ora, il detto "Non si discute l'*haggadà*", significa che lo scopo del midrash è in un certo senso integrativo della normativa halachica. A me interessa sapere come devo eseguire nel modo migliore il tal precetto: e questo va discusso tra i Maestri fino a che si raggiunge il consenso della maggioranza. Ma i racconti che mi illustrano questo, cioè i *midrashim*, sono liberi: non sono soggetti alla univocità che deve poi avere la norma. In altri termini: il *darshan* non proibisce e non permette, non rende impuri e non purifica, non perché ciò sia inutile, ma perché non è suo compito.

Se facciamo conto che la Tradizione orale sia come un libro, in cui ci sono i testi e le illustrazioni, il midrash rappresenta le illustrazioni.

È anche vero che i Maestri dicono: "Vuoi conoscere Colui che creò il mondo e seguire le sue vie? studia la *haggadà*". E proprio riguardo a questo studio c'è un detto bellissimo che si applica sia alla *alachà*, sia alla *haggadà*:

Chiunque si affatica nello studio della *Torah* o nel racconto della *Torah* rende lieto Dio, così come chiunque riferisce una parola a nome di Colui che l'ha detta porta la redenzione nel mondo.

Allora non c'era il *copyright*, ma esisteva questa etica per riferimento, per cui era doveroso dire da chi si era ricevuta una notizia. C'era una sola eccezione alachica: quando la norma diventa universale e accettata da tutti, cade la paternità, perché allora il padre di questa norma è Dio.

Un altro principio midrashico è questo: non bisogna ricavare un unico significato da diversi luoghi della Scrittura, ma viceversa. Perché Dio sarebbe stato impensabilmente sprecone, se avesse dato nella Scrittura vari luoghi che dicevano la stessa cosa. Invece ogni luogo dice molte cose. Si cita in proposito il famoso detto di Geremia 23,28: "La mia parola è come il martello che frantuma la roccia...", cioè ogni passo della Scrittura, sotto il martello dell'interpretazione, dà infiniti significati. Si ricava questa prova anche dal Salmo 42,12: "Una cosa Dio ha detto, due ne ho sentite".

La *Torah* non è destinata agli angeli, anche se a loro faceva gola, secondo un midrash, ma è per gli uomini, perciò parla la lingua degli uomini. Questo è un principio che a rabbi Aqivà non andava tanto a genio, perché aveva una tendenza mistica, e quindi cercava nelle parole scritturali anche la lingua degli angeli; e questo non è bene. In una parola, possiamo dire che il midrash è teologia in forma di leggenda o di racconto. Oggi si parla molto di "teologia narrativa". Gli artefici della teologia narrativa sono i

midrashim e la Scrittura stessa, perché è stato giustamente osservato che il midrash è già dentro alla Bibbia. Uno studioso americano dice: "Ma i racconti della Scrittura, l'Esodo per esempio, sono storia o midrash?". Sono midrash. Sono, potrei dire, una "digestione" della storia che ha prodotto il midrash. Perché lo scopo della Scrittura non era quello di fare storia, ma qualcosa di più. Diciamo sempre: Ah, se l'Esodo, invece di riferirci i nomi delle levatrici ci avesse detto quello del Faraone, non sarebbe stato meglio per noi moderni? Invece, al *darshan* che ha collaborato all'Esodo interessavano i nomi delle levatrici, e non quello del Faraone.

Ora dirò che anche Dio fa midrash. Torniamo all'etimologia: *darash* = cercare. Ora, l'uomo cerca Dio: "Cercate me e vivrete" (Am 5,4). Ma questo chi l'ha detto per primo? L'ha detto Dio; quindi, l'uomo può cercare perché è stato Dio a cercare l'uomo. Questo è lo spirito della Scrittura; e questo cercare l'uomo è fare midrash. Solo che il midrash di Dio - costituito anche dal Libro ispirato, ma soprattutto dalle vicende di Israele - non è un midrash scritto. In seguito viene scritto dalla Tradizione. Quindi noi potremmo concepire il midrash come una forma di mediazione tra il Sinai e noi, e tra l'uomo e Dio. M. Buber nel suo romanzo "*Gog e Magog*", dice che a *Shavuoth* (Pentecoste) - "il giorno della *Torah*", la festa che ricorda il dono del Sinai -, chi ne è degno sente una voce che annuncia: "Dove siete voi, di cui io sono il Signore? ci siete ancora?". E rabbi Baruch, che era nipote del santo Baal-Shem, affermava nel Salmo 119,19: "Io sono un pellegrino sulla terra". Chi dice questo è Dio, che peregrina sulla terra in cerca dell'uomo che fa midrash. Il midrash è dell'uomo. E, visto che ho nominato qualcosa di chassidico, ricorderò che la sorgente midrashica è rinata in qualche modo nella letteratura chassidica, segno della vitalità e della necessità del midrash.

1.10 Come nasce il *midrash*

Per concludere, vorrei spiegare come nasce il midrash. Scegliamo il sacrificio di Abramo. Ecco brevemente il testo:

E avvenne che dopo questo Dio tentò Abramo e gli disse: "Abramo". Rispose: "Eccomi". Dio disse: "Prendi, ti prego, il tuo unigenito, quello che ami, Isacco, e vattene nel territorio di Moriah, e là fallo salire in olocausto, su un monte che io ti dirò". Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé i suoi due servi, e Isacco, [i due ragazzi, secondo il midrash, sono Ismaele e Eleazar, il figlio di primo letto, e il servo]. Spaccò la legna dell'olocausto, si alzò e andò verso il luogo che Dio gli aveva detto. Al terzo giorno Abramo alzò gli occhi e vide il luogo da lontano. Allora Abramo disse ai suoi servi: Rimanete qui con l'asino, io e il ragazzo andremo fin là, adoreremo e torneremo da voi". Abramo prese la legna dell'olocausto, la pose su Isacco [...]. Abramo prese il coltello per immolare suo figlio, ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo". Egli rispose: "Eccomi". L'angelo riprese: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli nulla, poiché io ora so che tu temi Dio e non gli hai rifiutato tuo figlio, il tuo unigenito." Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato, e lo offrì in olocausto al posto del figlio. Abramo chiamò quel luogo: "Il Signore provvederà", così che oggi si dice: "Sul monte il Signore provvederà" (Gn 22,1-14).

Il primo passo verso il midrash è un *Targum*, cioè la parafrasi aramaica, l'interpretazione che si dava della Scrittura. Il *Targum* segue più o meno il testo biblico, ma a un certo punto se ne discosta. Al versetto 10 abbiamo: "Abramo stese la mano, prese il coltello per sacrificare suo figlio Isacco".

Isacco disse a suo padre:

"Padre mio, legami bene, affinché io non mi agiti e non venga annullata la tua offerta e perché tu non sia votato al pozzo della distruzione nel mondo futuro". Gli occhi di Abramo stavano negli occhi di Isacco, e gli occhi di Isacco stavano a guardare gli angeli. Abramo non li vedeva. In quell'ora scese una voce dal cielo e disse: "Venite! [è Dio che parla agli angeli] guardate due persone uniche nel mio mondo, una sacrifica e l'altra è sacrificata, e chi sacrifica non esita, e chi è sacrificato tende il suo collo". [E alla fine c'è di nuovo una variante]: Abramo sacrificò l'ariete e chiamò i nomi del Signore e disse [vedete che il Targum inserisce una variante: non chiama Dio, ma i nomi di Dio]: "Deh, per misericordia, o Signore, tutte le cose sono manifeste e conosciute davanti a te; tu hai visto che non c'è stata divisione nel mio

cuore fin dal primo momento in cui mi hai detto di sacrificare mio figlio Isacco e farlo polvere e cenere davanti a te. Anzi, mi sono alzato di buon mattino, e con animo lieto ho messo in pratica le tue parole ed ho eseguito il tuo ordine”.

E allora quando i tuoi figli [di Isacco] saranno nell'ora dell'angustia ricorda *aqedà* [il “legamento”, termine che indica il sacrificio di Isacco] e ascolta la voce delle loro suppliche e aiutali e liberali da ogni tribolazione, perché le generazioni che verranno possano dire nel monte del santuario del Signore: "In questo monte si manifestò la gloria della *shekhinà*⁵ del Signore”.

È questo un *Targum* già avviato ad essere midrash, e questo midrash è uscito anche in italiano; e si chiama “Il Canto del mare”, ossia il midrash al c. 15 dell'Esodo, che comincia con la paura degli ebrei che hanno davanti il mare, con dietro gli egiziani.

Allora si spaventano e piangono. Il Santo, benedetto sia, si commosse e disse a Mosè: “Perché gridi a me? Già mi ricordo la preghiera che mi rivolse Abramo mio diletto, quando gli dissi: “Va e immola tuo figlio innanzi a me”. Subito egli acconsenti con amore, e l'indomani si alzò presto al mattino per fare il mio beneplacito.

E qui incomincia il midrash, cioè il riempimento dei vuoti della *Torah*. E si racconta per filo e per segno tutto quanto.

Si narra che per strada Isacco dice ad Abramo:

“Ma tu non sei un *cohen* che vai a fare un sacrificio”. E Abramo risponde: “Là c'è un sommo sacerdote e sarà lui ad offrire l'olocausto”... [E poi c'è la domanda]: “C'è la legna, c'è il fuoco, ma dov'è l'agnello?”. E Isacco intuisce. Isacco tremò, si scossero le sue membra, perché comprese il pensiero del padre suo, e non riusciva a parlargli. Tuttavia si fece forza e gli disse: “Se è vero che il Santo, Benedetto sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a lui”. E Isacco accettò con pace la sua morte.

Questa è una delle tante analogie tra quello che rappresenta il sacrificio di Gesù nel Nuovo Testamento e quello che costituisce il sacrificio di Isacco nella tradizione della *Torah*.

Poi si mette in moto Satana, che deve impedire a ogni costo questo sacrificio, non per amore di Isacco, ma perché Abramo non

⁵ *Shekhinà* = presenza divina

diventi troppo pieno di meriti per il suo Dio, e lui sarebbe spacciato.

Allora gli appare in forma di vecchio e gli dice: "Dove vai?". "Vado a pregare". "E per andare a pregare devi portare la legna sulle spalle, il fuoco, il coltello?". "Ma sì - risponde Abramo - uccideremo qualche animale, cuoceremo qualcosa da mangiare". "Poveretto - risponde il Satana - forse che io non c'ero quando il tentatore ti disse: "Prendi il tuo unico figlio e offrilo a me in olocausto? E un vecchio come te che fa perire un figlio caro ed eletto come questo?". E via di seguito [...] e Abramo resiste, allora lui gli dice: "Sappi, Abramo, che finirai per immolare un ariete, e non tuo figlio". [Lo fa per togliere ogni merito: togliendo ogni dolore, toglie ogni merito ad Abramo]. E Abramo gli risponde: "La pena del bugiardo consiste nel fatto che, se anche per caso dice la verità, non gli si dà retta, e io non ti credo". Allora il demone si trasforma in giovane e va da Isacco: "Dove vai?". "Vado a studiare la *Torah*. Vado a scuola". [Cosa che Abramo e Isacco avevano detto a Sara per non spaventarla]. E il Satana gli risponde: "Ma la vai a studiare da vivo o da morto?". E Isacco: "Forse che qualcuno studia la *Torah* da morto?". E il Satana: "O figlio di una sventurata, come mai sono così ottusi i tuoi occhi da non vedere la verità?". E lui resiste. Allora Satana va da Sara: "Dove è andato tuo marito?". "È andato al lavoro". "E Isacco dove è andato?". "È andato a scuola". "Vecchia sventurata, non sai che è andato a sacrificarlo?". [Questa volta ci riesce]. Subito i suoi fianchi si scossero e tutte le sue membra tremavano, e uscì da questo mondo. Però prima si fece forza e rispose: "Tutto quello che gli ha detto il Signore, benedetto sia, egli lo farà".

E il midrash continua. Questo di Satana non è un abbellimento per rendere la storia più drammatica, ma poiché nel c. 23 si parla della morte di Sara, la tradizione rabbinica intende prepararci; e da qui si ricava anche la notizia che Isacco aveva 37 anni, perché era nato quando Sara ne aveva 90, e lei muore a 127 anni. È un esempio - tardo - di midrash; infatti non c'è il proemio, ma questo racconto in un certo senso costituisce il proemio all'Esodo, al commento del "Canto del mare", all'uscita dall'Egitto. Tutto questo è possibile perché Abramo e Isacco si sono sottomessi al sacrificio. Tutto ciò si può riassumere in una frase di Rashì, e con questi commoventi versi di Rashì, chiudo:

"Prendi, ti prego tuo figlio, il tuo unigenito, quello che ami, Isacco, e vai a offrirlo". Dio disse ad Abramo: "Ti supplico, supera per

me anche questa prova, perché non si dica che le precedenti non erano vere. Il tuo figlio". E Abramo rispose: "Ho due figli". Dio gli disse: "Il tuo unigenito". E Abramo rispose: "Questo è unigenito di una madre, quello è unigenito dell'altra madre". "Quello che ami", e Abramo rispose: "Io li amo entrambi", e allora gli disse: "Isacco". Per quale motivo Dio non gli rivelò questo fin dall'inizio? Per non gettarlo improvvisamente nello sconforto, turbandogli la mente.

Queste sono le gentilezze, le innumerevoli finezze, contenute nel midrash. Noi non dobbiamo ridurre l'ebraismo ai *midrashim*, dobbiamo riconoscere all'*alachà* la parte centrale. Ma se l'*alachà* non fosse avvolta in questa nube del midrash, allora l'ebraismo sarebbe molto più povero.

Località Cappuccini, 47/A
14100 ASTI

2 STORIA DELLA MISHNÀ

Per arrivare alla stesura della Mishnà ci sono voluti molti secoli, quindi dobbiamo limitarci a quelle che sono le fasi peculiari, quelle storiche più importanti, che portarono appunto alla sua stesura. Tutte le volte che si fa storia, si distrugge anche la storia. Infatti lo storico fa storiografia; ma uccide contemporaneamente la storia, perché una scelta di fatti ne esclude per forza degli altri.

2.1 Significato di Mishnà

Che cosa si intende con la parola “Mishnà”? Una parola abbastanza nota, ma è forse il caso di sottolineare una volta ancora il perché di questo nome dato alla *Torah orale*, o *Legge orale*.

Mishnà deriva dalla parola ebraica *shenà-im* che significa “due”, “doppio”. E perché questo nome? perché la *Torah orale* era qualche cosa che non si imparava studiandola una sola volta, ma doveva essere conosciuta a memoria. Quindi bisognava ripeterla. *Mishnà = shenà-im*: due, quindi ripetizione, perché la Parola orale era qualche cosa che si trasmetteva da una persona all'altra, generalmente da maestro ad allievo, e più raramente da padre a figlio. Comunque, le cose andavano sempre in coppia. Questo è il motivo del termine Mishnà: “trasmissione doppia”. Inizialmente, come ho detto, la *Torah* era orale e doveva essere conosciuta a memoria; non la *Torah scritta*, ma il commento alla *Torah*.

Uno dei trattati della Mishnà, le *Massime o Insegnamenti dei*

Padri (i Maestri venivano chiamati Padri perché creavano qualche cosa, cioè creavano l'allunno), comincia così: "*Moshè ibel Torah missinai*": "Mosè ricevette la Legge dal monte Sinai e la trasmise a Giosuè".

Maimonide nota che il testo non dice: "Mosè ricevette la *Torah* sul Sinai", ma "ricevette *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè". Questa *Torah* indefinita non si sa che cosa sia; la *Torah* si sa che cosa è, ma "*Torah*" non si sa, è qualche cosa di indefinito. Allora, lui commentava che la Mishnà è il testo integrativo che Mosè ricevette già dal Sinai, cioè "gli insegnamenti orali", il "commento" alla *Torah scritta*. Quindi questo insegnamento non poteva essere *l'insegnamento*, ma *un insegnamento*, perché evidentemente non si può codificare un commento alla *Torah scritta*, dovendo essere molto più largo ed elastico. Quindi, ecco perché si dice che "Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai": un insegnamento orale che è anche chiamato *Torah*; poi vedremo perché.

Quindi, per capire la Mishnà, è essenziale sapere che inizialmente la *Torah orale* era un insegnamento che veniva trasmesso da maestro ad allievo.

Da un brano delle *Massime dei Padri* abbiamo imparato che la *Torah orale* - il commento alla *Torah scritta* - già era stata data da Dio a Mosè sul Monte Sinai. Il commento non è una creazione umana: l'inizio del commento proviene da Dio.

2.2 Trasmissione della Mishnà

Vediamo in che modo Mosè la trasferì agli altri:

I nostri Maestri insegnavano - sto leggendo un brano del *Talmud di Erubim* 54,20 - quale metodo seguire per insegnare la *Legge orale*. Mosè apprese la *Legge orale* dall'Onnipotente; quindi entrò Aronne e Mosè lo istruì.

Maimonide spiega meglio questo brano e dice che Mosè

scese dal Monte Sinai, entrò nella Tenda dell'Adunanza, chiamò a sé Aronne e gli disse a voce (Aronne non poteva scrivere quello che Mosè gli diceva) tutto quello che aveva imparato da Dio. Poi Aronne andò a sedersi alla destra di Mosè. Entrarono allora i figli di Aronne, e Mosè li istruì, ripetendo un'altra volta quello che aveva detto ad Aronne. Essi si allontanarono ed Eleazar sedette alla sinistra di Mosè e Itamar alla sinistra di Aronne. Rabbi Yeudà diceva: "Aronne era sempre seduto alla destra di Mosè". Entrarono poi gli Anziani e Mosè li istruì. Quando gli Anziani si furono allontanati, entrò tutto il popolo e Mosè lo istruì. Quindi Aronne ascoltò la lezione *quattro volte*, i suoi figli *tre*, gli Anziani *due volte* e il popolo *una volta sola*. A quel punto Mosè se ne andò, e Aronne istruì i suoi figli. Poi Aronne se ne andò, e fecero lezione i suoi figli. Quindi questi se ne andarono e furono gli Anziani ad istruire il popolo. Tutti ascoltarono dunque la lezione *quattro volte*. Rabbi Yeudà conclude: "Il maestro ha il dovere di ripetere quattro volte la lezione agli allievi: se Aronne, che fu istruito da Mosè - il quale era stato istruito dall'Onnipotente -, dovette ascoltare la lezione quattro volte, a maggior ragione deve ascoltarla quattro volte un allievo qualunque, che viene istruito da un insegnante comune".

2.3 Necessità del commento alla Parola

È una necessità dell'uomo quella di commentare il testo scritto. Lo impariamo, molto semplicemente, dal peccato dell'uomo. Dio aveva detto ad Eva: "Non mangiate da quel determinato albero". Eva, riportando il discorso al serpente, dice: "Dio ha detto di non toccare quell'albero" (Gen 2,17; 3,2).

Già con la prima donna abbiamo l'esempio del commento alla Parola divina. È una esigenza umana quella di spiegare. Dio lo sa e dà il commento a Mosè sul Monte Sinai, e da questa prima base di commento l'uomo deve partire per creare i suoi commenti: la *Legge orale* doveva essere *orale* e non *scritta* perché doveva

servire soltanto come base per creare dei nuovi insegnamenti. Se si fosse scritto l'insegnamento che Mosè ricevette da Dio, non si sarebbe più potuto prendere questo insegnamento ed allungarlo o accorciarlo secondo le necessità delle varie epoche. Quanto viene codificato diventa qualcosa di intoccabile.

Il non mettere per iscritto questo insegnamento e mantenerlo orale dà il permesso alle generazioni successive di partire da questa esposizione per trovarne delle nuove. È necessario, però, ripartire sempre da quel commento. Anche nel pluralismo c'è sempre un attaccamento quasi morboso al passato; nell'ebraismo non esiste un distacco netto da ciò che è avvenuto prima. Non esiste: "Io incomincio tutto da capo".

Una frase del *Talmud di Shadat* dice che "se tu consideri i primi Maestri come degli angeli, allora ti puoi considerare un essere umano. Se tu consideri i primi Maestri come esseri umani, devi considerarti un asino". C'è sempre questo guardare al passato come qualche cosa di superiore : nonostante tutto, l'insegnamento è come la zanzara che si posa sulla testa dell'elefante e può guardare più lontano, perché è più in alto.

Questo attaccamento al passato e contemporaneamente questo volersene distaccare ha dato origine, secondo il *Talmud*, al *Talmud* stesso. Mi spiego: la Mishnà è *Torah orale*, *Torah* che Mosè ricevette da Dio, quindi non dovrebbero esserci polemiche. Se si ammette che essa è insegnamento divino, non si capisce perché, all'interno della *Torah orale*, ci siano poi state tante discussioni, che hanno dato origine al *Talmud*. Il *Talmud* è pieno di discussioni, la Mishnà anche: quel tale Rabbino dice così, un altro Rabbino dice invece così. Se la *Torah orale* è la base, se è qualcosa di divino, perché tante controversie? dovrebbe esserci una sola spiegazione, e basta.

Il *Talmud* commenta: perché nascono le discussioni? Sono nate da quando gli alunni di Shammai e di Hillel dissero: "Basta,

abbiamo imparato abbastanza. Adesso ci apriamo delle scuole per conto nostro". Non erano pronti, e questo distaccarsi dal Maestro ha dato origine alle discussioni. È vero, si dice che il dibattito è bellissimo, che porta a pensare; però la discussione genera anche il dubbio. Questo distacco forzato dal passato, dal Maestro, dà origine ad una disamina figlia del dubbio. Nasce così la "discussione della Parola". Per questo la *Torah orale* avrebbe dovuto rimanere orale, e non essere messa per iscritto, avrebbe dovuto servire come base per un ulteriore approfondimento del commento, ma comunque sempre da base.

2.4 *La Torah orale*

La prova dell'esistenza della *Torah orale* e del fatto che la *Torah orale*, cioè il commento alla *Torah* data da Dio, non è un'invenzione rabbinica, alcuni commentatori la trovano nella stessa *Torah scritta*. In Levitico 26,46 si parla di "*Toroth* di Dio", quindi almeno di due *Torah* che provengono da Dio. Quando Dio esorta Mosè ad osservare gli statuti divini, gli dice: "Ed osserva anche le mie *Toroth*". *Toroth* in ebraico è plurale, quindi esiste più di una *Torah*.

Alcuni commentatori dicono che qui si dichiara che già Dio aveva dato a Mosè due *Torah*: una *Torah scritta* da una parte, e una *Torah orale* dall'altra. Altri invece ricavano la prova da Deuteronomio 17,8-11, dove si legge:

Se non sei in grado di pronunciarti su una causa penale - si legge - su un caso di omicidio, di diritto civile o di offesa fisica, su una qualsiasi lite portata davanti al tuo tribunale, ti recherai nel luogo scelto dal Signore, andrai a trovarti sacerdoti, discendenti di Levi, poi il giudice che sarà in carica in quell'epoca. Li consulterai ed essi ti consiglieranno sul giudizio che devi emettere. Seguirai il loro avviso espresso nel luogo scelto dal Signore e avrai cura di conformarti a tutte le loro istruzioni. Procederai secondo la dottrina che ti insegneranno, secondo la regola che ti indicheranno. Non allontanarti da quello che ti dicono né a destra né a sinistra.

Secondo questi commentatori, qui c'è la prova che esisteva una spiegazione alla *Torah* data da Dio già all'epoca di Mosè, e che quindi essa non è un'invenzione umana.

Se tu non sai che cosa fare perché hai davanti a te soltanto la *Torah scritta*, vai dal giudice, vai dal Levita, e lui ti dirà cosa devi fare, perché lui non ha soltanto la *Torah scritta*, ma ne ha anche approfondito il commento. E quello che lui ti dice, osservalo, perché automaticamente diventa *Torah scritta*.

Ci sarebbero altre prove, ma ci limitiamo a queste due soltanto, perché si deve necessariamente fare una scelta. Due prove dunque, secondo i commentatori, del fatto che dal testo scritto si ricava che già all'epoca di Mosè esisteva l'interpretazione alla *Torah scritta*, che era la *Torah orale*.

2.5 Sviluppo della *Torah orale*

Cosa si è poi sviluppato dal commento? Vediamo dopo Esrà, che era uno scriba. Chi erano gli “scribi”? Gli scribi erano chiamati in ebraico *Soferim*, perché scrivevano, oppure, secondo altri, perché contavano. *Lisfor sefirà* in ebraico significa “conteggio”, “contare”. Esrà apparteneva alla categoria dei *Soferim*, coloro che contavano. Che cosa computavano? contavano, secondo il *Talmud*, le lettere della *Torah*. Che cosa significa? che copiavano i libri, ma automaticamente ne conteggiavano le lettere, cioè li commentavano.

Il “contar le lettere” indica che non ci si basa su quello che si scrive, ma si cerca anche di capire quello che si scrive. Ci furono dei libri di spiegazione scritti da Esrà e da *Soferim* successivi, che sono andati perduti. Comunque, è sicuro che esisteva un commento già all'epoca di Esrà e Nehemia, quindi un approfondimento della Legge ricevuta da Mosè, che poi venne dato agli altri scribi. Questa interpretazione si amplia, e si approfondisce poi con le cosiddette *zugod*, cioè “le coppie”. Quelle conosciute erano cinque. Erano coppie di rabbini, che seguono quindi il

periodo dei *Soferim* e degli Scribi. Queste coppie di saggi davano automaticamente origine a due scuole, che erano in contrasto ideologico tra loro su come interpretare il testo scritto. Cioè, partivano da una base di *Torah orale* ricevuta dai precedenti Maestri, ma discutevano sul modo di allargare questo tipo di commento. La prima di queste coppie visse intorno al 150 prima dell'Era Volgare. Poi ce ne furono due nel 100 circa, cioè 50 anni dopo.

Pian piano si vanno formando delle scuole vere e proprie, scuole di commento, e quindi hanno inizio le discussioni. Le scuole si ampliano: i nuovi Maestri sono alunni dei precedenti.

C'è un'altra coppia famosa nel 50 circa avanti l'Era Volgare. Infine i due più conosciuti, che daranno origine a due scuole gigantesche, che influenzeranno i sapienti (*Chachamim*) di tutte le epoche, sono rabbi Hillel e rabbi Shammai. Essi sono ricordati nel *Talmud* e nella Mishnà per le loro dispute, spesso violente, sul modo di comportarsi nei confronti del prossimo e di Dio, basandosi sulla *Torah scritta* e sulla *Torah orale* ricevuta dai precedenti Maestri. Essi vissero nell'epoca dei Romani. Shammai era bellicoso, una persona molto dura, e voleva combattere. Diceva che era insopportabile l'invasione della Giudea e che non si può studiare la *Torah* se in Giudea c'è un invasore. Hillel invece diceva: "Aspetta, non è il caso, bisogna andar calmi. C'è un tempo per tutto". Questo mostra già i due tipi di personalità.

La calma di Hillel si vede nell'episodio, famosissimo, dell'uomo che va da Shammai e gli dice: "Io voglio imparare tutta la *Torah* stando su un piede solo". Shammai prende un regolo, di quelli che servono nella costruzione dei palazzi, e lo caccia a bastonate. La stessa persona arriva da Hillel e gli dice: "Voglio imparare tutta la *Torah* stando su un piede solo". E Hillel: "Va bene, vieni, te l'insegno": comincia a insegnare A, B... le lettere dell'alfabeto ebraico. Il giorno dopo quello ritorna da Hillel, che gli fa ripetere le lettere dell'alfabeto al contrario. Allora l'uomo dice:

"Ma ieri mi avevi fatto ripetere diversamente". "Non ti preoccupare - gli risponde - ti sei basato su di me ieri, basati su di me anche oggi".

Come ogni *Midrash*, anche questo andrebbe spiegato. Cosa vuol dire: "Una persona arriva e dice: Voglio imparare la *Torah* mentre sto su un piede solo?". Non so se vi siete posti questa domanda. La storia infatti è conosciuta, ma quello che forse bisognerebbe spiegare è il commento alla storia. Che cosa significa dunque: "Voglio imparare la *Torah* mentre sto su un piede solo?". Significa: "Voglio imparare solo la *Torah scritta*".

2.6 *Torah scritta e Torah orale*

Il popolo ebraico si basa su due doni ricevuti dal Sinai: la *Torah scritta* e il commento alla *Torah scritta*, che è la *Torah orale*. La *Torah scritta* e quella *orale* sono le due gambe del popolo ebraico. Ammettiamo che questa storia non sia mai successa. Il *midrash* forse vuole dire qualcos'altro.

L'uomo che entra e dice: "Voglio stare su un piede solo e imparare la *Torah*" è il Sadduceo, la classica persona che dice: "A me interessa la *Torah scritta*, che è molto bella; però il commento alla *Torah scritta*, non è di Dio e non mi interessa". E Shammai lo caccierà via con un regolo. Anche il regolo, che serve per costruire un edificio, ha la sua importanza. È come se Shammai volesse dire: "Se tu vuoi imparare solo la *Torah scritta*, l'edificio casca". Se l'edificio del popolo ebraico, si basa solo su ciò che è scritto e non su quello che non è scritto, casca tutto. E lo manda via a bastonate, non con un bastone, ma con il metro, che è il metro delle cose. Se tu vuoi conoscere la misura delle cose, la loro realtà, devi basarti su entrambi i piedi, la *Torah scritta* e la *Torah orale*, e non su un piede solo.

Hillel è diverso: lo riceve, però è più furbo. Gli dice: "Vieni, incomincia ...", e il giorno dopo: "Incomincia al contrario." Gli dice

dunque le stesse identiche cose, ma in maniera molto più intelligente. Infatti il giorno dopo l'uomo dice: "Ma come? ieri, tu mi avevi insegnato l'alfabeto, e adesso me lo insegni al contrario?". "Sì, ma basati su di me." Che cosa gli ha insegnato Hillel? La *Torah orale*. Quello che ieri era *abc - Torah scritta* -, adesso diventa *cba, Torah orale*; "Il perché te lo dico io, che sono un rabbino". E quello accetta.

In fondo hanno detto tutti e due la stessa cosa, ma Shammai è molto più duro e più rigoroso di Hillel non solo nei rapporti con il prossimo, ma anche nei rapporti con Dio. Dice il *Talmud* che la moglie di Shammai partorì durante la festa delle Capanne: che cosa fece Shammai? entrò in casa, buttò giù le travi del tetto, mise sopra la culla delle frasche dicendo: "Anche i bambini devono stare sotto la capanna."

Hillel invece affermava: "Stiamo calmi. La *Torah orale* è anche questo: Decidere quando si può essere più o meno rigorosi". E il *Talmud* dice: "Quando arriverà il Messia, tutte le regole saranno come Shammai, ma adesso che il popolo non le può sopportare, tutte le regole sono come Hillel". Questa è *Torah orale*: il saper decidere quale è, adesso, il commento alla *Torah*. Un giorno cambierà, sarà come Shammai, sarà come un altro rabbino. Per adesso la *alachà*, la regola, è così, perché è di questo che ha bisogno il popolo ebraico.

2.7 Sette modi per interpretare

Hillel per primo introduce i sette metodi ermeneutici per ricevere la *alachà* - la "regola" -, anzi sette regole per studiare la *Torah scritta*. Però, attenzione: queste norme, secondo Hillel, sono date da Dio a Mosè. Quindi tutto quello che deriviamo dalla *Torah scritta* attraverso questi sette criteri diventa automaticamente *Torah scritta*. È *Torah orale*, ma diventa *Torah scritta*, perché la ricaviamo attraverso sette sistemi interpretativi che Mosè aveva

ricevuto sull'Oreb. Quindi non è detto che Mosè abbia ricevuto tutta la *Torah* sul Monte (anche se c'è chi dice di sì), ma certamente Mosè sul monte Sinai ha avuto la base del commento e anche le regole ermeneutiche sulle quali basarsi per ampliare l'insegnamento.

Nel 70, poco dopo Hillel e Shammai, succede un evento spaventoso per il popolo ebraico: la distruzione del secondo Tempio. Si discuterà fra i rabbini anche sul perché il Santuario fu distrutto, e si dirà che lo fu a causa della lotta interna esistente nel popolo ebraico.

Nel *Talmud* si racconta un fatto famoso, quello di Camsa e Barcamsa. Si narra che durante l'epoca dei Romani - siamo nel 70 - si fa una gran festa. Questa è organizzata da un signore giudeo, il quale chiama il servitore e gli dice: "Voglio invitare alla mia festa anche Camsa". Questi va per invitare Camsa, ma durante la strada pensa: "Mi ha detto Camsa o Barcamsa? mi sembra Barcamsa". E va a chiamare Barcamsa e gli dice: "Il Tal dei Tali fa una festa e ti invita". Barcamsa ringrazia, poi ci ripensa: "Ma come? Quello mi ha odiato da quando sono nato, quando ci vediamo ne succedono di tutti i colori, e adesso mi invita? E va bene, vorrà fare pace. Sono contentissimo".

Va dunque a questa festa, ma durante il banchetto gli si avvicina il padrone di casa che gli dice: "Che ci fai qui?". Quello risponde: "Sono disposto a pagarmi il pranzo, ma non mi svergognare davanti a tutti". "No, va via". "Ti pago metà del banchetto". "No". "Te lo pago tutto". "No". Lo prende e lo caccia fuori. Questo Barcamsa, arrabbiato, va dai Romani e dichiara: "In quella casa si sono riuniti gli ebrei che stanno complottando contro di voi". Di qui nasce la guerra. I Romani, pensando a una vera rivolta, attaccano la città, la distruggono, demolendo anche il Santuario.

Che cosa insegna questo racconto? È da notare che

Barcamsa in ebraico vuoi dire "figlio di Camsa"; Camsa era dunque il padre di Barcamsa. Il commento che viene dato è questo: il Tempio non fu distrutto a causa della vergogna di quest'uomo, cacciato fuori davanti a tutti, ma perché Camsa, se fosse stato veramente un amico del padrone di casa, avrebbe dovuto presentarsi alla festa. Lui si è disinteressato della festa e ha dato origine a Barcamsa. Il *midrash* significa che la distruzione del Santuario è avvenuta per un odio non dichiarato esistente all'interno del popolo ebraico. In quest'ottica, i *Chachamim* (saggi) vedevano il periodo storico in cui avvenne la distruzione del secondo Tempio come una divisione interna fra gli ebrei. Caduto il Santuario, nel popolo ebraico cade anche la fiducia. Cosa si può fare? è qui che inizia l'insegnamento dei rabbini, che vedono il popolo ebraico senza Santuario.

2.8 La Mishnà dopo la distruzione del Santuario

La Mishnà dice: "Beati voi, o israeliti: davanti a chi voi vi purificate? chi vi rende puri? Vostro Padre, che è nei Cieli". Come un bagno rituale rende mondo un impuro, così Dio fa puri gli impuri. La Mishnà voleva essere un insegnamento al popolo ebraico senza Tempio.

Qui occorre aprire una parentesi: all'epoca del Santuario, tutti coloro che si rendevano impuri dovevano entrare, completamente nudi, all'interno di un bagno d'acqua: quando uscivano erano purificati. Al giorno d'oggi lo fa praticamente soltanto la donna dopo il periodo delle mestruazioni, in cui è considerata contaminata per sette giorni; dopo l'immersione nel bagno rituale, la donna ridiventa pura e può avere di nuovo rapporti sessuali con il marito.

Di questo bagno si possono dare due spiegazioni: c'è chi ha visto il fatto di entrare all'interno dell'acqua come un ritorno simbolico nel ventre materno - per l'ebraismo non esiste un

“peccato originale” - e quindi uscendo da questa acqua, è come se si uscisse dal ventre materno, cioè privi di impurità.

C'è invece chi ha inteso questo entrare nell'acqua completamente nudi un introdursi dell'uomo in un ambiente che non è il suo, che ne causerebbe la morte; quindi, questo venir fuori è come un ritornare alla vita dopo la morte. Rabbi Aqivà diceva: "Il rapporto con Dio dev'essere uguale a quello di un bagno rituale. Tu diventi mondo entrando in un bagno rituale privo di vestiti, cioè di qualsiasi cosa che impedisca il contatto tra l'acqua e il corpo. Se riesci ad avere lo stesso rapporto con Dio, una relazione talmente stretta da non avere impedimenti, diventi nuovamente puro ". Se tu, popolo ebraico, che non hai più Santuario, riesci a creare un intimo vincolo con Dio anche senza Santuario, va bene lo stesso. Il fatto è che, nonostante tutto, non avere il Tempio è un dramma per il popolo, e quindi i *Chachamim*, soprattutto con rabbi Johanan ben Zakkai, ricreano una specie di “santuario”, costruendo una scuola con i più grandi *Chachamim* dell'epoca, nella città di Jahvnè. Lì si istituisce un Sinedrio¹ e ha inizio una nuova fase del commento alla *Torah*. Il popolo ebraico, contro sua volontà, si trova calato in una realtà abbastanza problematica: poiché è privo di un Tempio, ossia di un rapporto con Dio attraverso il Santuario, bisogna ricreargli in qualche modo questa atmosfera.

Questo cercherà di fare rabbi Johanan ben Zakkai con i suoi alunni a Javhnè: si istituiscono nuove scuole, si approfondisce l'insegnamento ricevuto in precedenza, in un certo senso si aumentano e si cambiano alcune regole dell'*alachà*. Ci si basa ancora una volta sui sette criteri dati da Hillel, che, secondo lui, Mosè aveva ricevuto sul monte Sinai, per ricreare, approfondire, dare nuovo corpo alla *Torah orale*, ossia al commento della *Torah scritta*: si crea una nuova *alachà*, una *alachà* più approfondita.

¹ Sinedrio: massimo organo politico e religioso in Palestina, in epoca greco-romana, formato da 71 membri.

Jahvnè, con questa creazione di nuove scuole, permette al popolo ebraico di approfondire lo studio delle Scritture: in questo modo ne permette la vita.

2.9 In tempo di diaspora

Tuttavia, dopo la ricostruzione del Santuario, dal punto di vista storico, le cose non si mettono meglio per il popolo ebraico. Con la famosa tassa imposta da Vespasiano, incomincia il malcontento. Domiziano sarà poi ancora più duro (nei suoi libri, Domiziano scrive : "Mi ricordo, quando ero bambino, di aver visto un ebreo completamente nudo, spogliato, per vedere se aveva la circoncisione, perché doveva pagare la tassa". Lo dice con profondo scherno).

La situazione per gli ebrei cambia un pochino con il successore di Domiziano, ma sotto Traiano inizia una prima rivolta dei giudei. Questa ribellione però si placa perché Adriano, inizialmente, sembra venire incontro al popolo ebraico. Ma in definitiva non è così, perché, tra le varie cose, vieterà anche la circoncisione; inoltre, vuole distruggere la città di Gerusalemme, ricostruirla e chiamarla *Aelia Capitolina*. Questa è stata la goccia che ha fatto traboccare il vaso: il popolo ebraico non resiste e scoppia una seconda rivolta, ben più forte della prima, comandata da Bar Kochbà (rabbi Aqivà, che vive in questo periodo, crederà addirittura di vedere in lui il Messia). La ribellione verrà sedata con Tullio Severo. Ci sarà ancora una volta la necessità di aprire nuove scuole: nello studio gli ebrei hanno sempre trovato la forza per andare avanti.

2.10 Il nuovo insegnamento

Si aprono dunque nuove scuole, aumenta la *alachà*, però essa viene messa per iscritto. La *Torah orale* viene codificata per la prima volta da rabbi Aqivà: egli teme che, a causa di queste guerre

e sommosse, la *Torah orale* e la tradizione vengano dimenticate. Non si sa dove l'abbia redatta, ma si conosce che per primo egli raccolse gli insegnamenti orali arrivati fino ai suoi tempi.

Egli comincia a dare un primo corpo alla *Torah orale* e a codificarla pian piano. Il *Talmud* si chiederà perché fa questo, e darà una risposta: quando è giunto il momento di preservare la *Torah*, si va contro la stessa *Torah*. La *Torah* ti obbliga a non scrivere, perché l'insegnamento deve essere modificabile secondo le varie epoche; ma quando questo può diventare un problema per la *Torah*, si va contro la *Torah* stessa. Basandosi su questo principio, rabbi Aqivà comincia a mettere per iscritto tutto ciò che poteva essere conosciuto soltanto come orale. Nel *Talmud* si parla anche di quaderni e di appunti che venivano presi durante la lezione del maestro. Ma questi opuscoli venivano custoditi e non si facevano girare, perché tutta la tradizione doveva restare orale. Rabbi Aqivà e rabbi Ishmael saranno i due rabbini che, con le loro scuole, creeranno due metodologie di approccio al testo biblico completamente diverse; rabbi Ishmael creerà una scuola razionalista e rabbi Aqivà una scuola, non possiamo usare la parola "cabalista", ma mistica.

Rabbi Ishmael diceva: la *Torah* fu donata da Dio all'uomo, quindi è stata data per essere capita dall'uomo: per questo motivo essa parla il linguaggio umano. Poiché la mente umana è razionale, la *Torah* può essere capita razionalmente. Rabbi Aqivà invece diceva: la *Torah* è qualche cosa di divino che ha nulla a che fare con l'uomo, qualcosa di non toccabile. Infatti il *Talmud* dice: "Chi tocca la *Torah* a mani nude, le sue mani diventano impure". E ancora: "L'uomo non ha niente a che fare con la *Torah*". È vero, l'uomo può studiare la *Torah*, può capire la *Torah*, può andare al fondo della *Torah*, ma può soltanto scoprire quello che già è scritto, perché la *Torah* è data da Dio, è qualcosa di divino cui non ci si può accostare. Se vuoi veramente capire la *Torah*, devi entrare in qualcosa che sta al di là dell'uomo".

Il discorso di rabbi Aqivà è praticamente questo: quando Dio dà la *Torah* sul monte Sinai, dice al popolo ebraico: "Io ve la consegno sul Monte, ma voi non potete toccare questo monte, non è lecito passeggiarvi e neppure mandare qui le vostre bestie". Quindi, se Dio decide di dare la *Torah* in un luogo che non può essere toccato dall'uomo, è perché l'uomo non ha legame con quel sito. È come se la *Torah* parlasse da un luogo che sta al di là della società umana, e quindi tu, uomo, non potrai mai raggiungere la *Torah*, perché la *Torah* resta sempre fuori dalla tua società, fuori dalla tua umanità; tu puoi soltanto accostarti alla *Torah*, puoi soltanto sentirla, ma non potrai mai afferrarla, perché rimarrà sempre qualcosa di sconosciuto. Se vuoi addentrarti nella *Torah*, devi perdere la tua umanità: fino a che rimani uomo, non potrai capirla.

2.11 L'origine della mistica ebraica

Qui sta l'inizio della mistica ebraica. Questo porta anche nel campo della *alachà* due posizioni completamente diverse. Rabbi Ishmael diceva: la *Torah* parla il linguaggio umano, quindi se vuoi capirne le regole devi basarti *su quello che è scritto*, ma sulla Parola, non sui puntini, perché la *Torah* vuole che tu capisca".

Rabbi Aqivà invece diceva: "Assolutamente no. Se tu vuoi intendere la *alachà* devi basarti soprattutto *su quello che non è Parola*". C'è un famoso *midrash*: Mosè sale a prendere la *Torah* e trova Dio che mette delle coroncine sul testo della *Torah*. Allora gli dice: "Chi te lo fa fare, di scrivere queste coroncine? non basta dare al popolo ebraico la Parola? perché metterci anche i ghirigori?". E Dio gli risponde: "Ci sarà una persona, in futuro, un certo rabbi Aqivà, che riuscirà a ricavare da ogni punto della *Torah* miriadi di regole". Rabbi Aqivà dunque diceva: "Non è vero, rabbi Ishmael, che tu puoi ricavare la *alachà* soltanto da quello che è scritto! Tu la puoi dedurre soprattutto da quello che non è scritto: da un segno in più, da una vocale che sta in un certo modo, da una lettera

mancante: la *alachà* si può imparare anche da un ghirigoro che sta sopra la lettera".

2.12 Nuove scuole, nuovi metodi/regole

Se da un lato questi due rabbini danno origine a due diverse scuole di approccio al testo biblico, hanno anche originato due modi differenti di studio di *Torah*, della *Torah orale*, per ricavare le regole. Rabbi Aqivà aveva dato *sette* principi ermeneutici; rabbi Ishmael dice: "No, sono *tredici* i metodi che noi abbiamo ricevuti sul monte Oreb per accostarci al testo e ricavare la *alachà*, e quindi quello che l'uomo dice diventa automaticamente *Torah*".

Dopo rabbi Aqivà, sarà la volta del suo alunno rabbi Meir, che riprenderà l'opera del maestro, e aggiungerà alle regole e ai commenti del maestro tutte le spiegazioni che le due scuole di rabbi Ishmael e rabbi Aqivà avevano continuato a dare.

In seguito rabbi Yeudà haa Nahsì farà un'opera ancora più completa: prenderà quello che era stato detto fino ai suoi giorni, raccoglierà il materiale insegnato in tutte le scuole e farà una scelta: ciò che può diventare *Mishnà* e ciò che invece deve stare fuori. Le interpretazioni erano troppe: ogni scuola ne aveva date una miriade; perciò egli parte da questi insegnamenti, li codifica, li divide in sei ordini, e dà origine in questo modo alla *Mishnà*. Quello che lui rifiuta, tutte le esposizioni che non include all'interno della *Mishnà*, diventeranno *baraità*, "ciò che sta fuori". La *Torah orale* avrà un corpo, un corpo intoccabile, e il rabbi non riporta le regole, ma le discussioni: con la sua opera, egli non vuole dire la regola, ma ripete le due o tre idee riguardo ad ogni problema che ritiene le più autorevoli. Quali di queste idee dovranno diventare regole, dovranno deciderlo i Maestri.

2.13 Conclusione

Secondo il *Talmud*, la *Torah orale* non doveva essere scritta; e a questo proposito il *Talmud* è violentemente polemico. Rabbi Simeon affermava:

Mosè avrebbe voluto che la Mishnà non venisse scritta, ma il Santo, benedetto sia, sapeva che sarebbe giunto il tempo in cui le nazioni avrebbero tradotto la Legge in greco, dicendo: “Quelli non sono Israele”. Così il Santo, benedetto sia, disse a Mosè: “Verrà il tempo in cui le nazioni diranno: ‘Noi siamo Israele, noi siamo i figli di Dio’, e Israele dirà: ‘Siamo noi i figli di Dio’. Dato che i piatti della bilancia saranno in equilibrio, Dio dirà alle nazioni: ‘Perché dite di essere miei figli? Io conosco solo quelli che conoscono il mio mistero. Sono loro i miei figli’. Allora essi diranno: ‘Qual è il tuo mistero?’. Dio risponderà: “È la Mishnà”.

Notate la polemica: il *Talmud* dice che ciò che unisce il popolo ebraico a Dio non è più la *Torah scritta*, ma la *Torah orale*. La *Torah orale*, dicevano i Maestri, è l'anima della *Torah scritta*. E l'importante non è il corpo della persona, ma l'anima. Se l'ebreo vuole unirsi a Dio, non può più basarsi su un testo scritto, soprattutto una volta che questo testo è già stato tradotto. Ormai dunque il testo della *Torah* non è più soltanto del popolo ebraico. Ciò che è e rimarrà del popolo ebraico è la Mishnà, la *Torah orale*, che è stata messa per iscritto solo a causa di forza maggiore.

Ufficio rabbinico
via Guastalla, 19
20122 MILANO

AMOS LUZZATTO

3 IL TALMUD NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Non conoscendo i presenti, posso correre il rischio di essere banale per qualcuno, e enigmatico per altri. Quello che mi interessa è uscire di qua avendo parlato magari poco, ma avendo detto delle cose comprensibili. Anche se ho cercato di delimitare il tema - che potrebbe essere interminabile -, mi rendo conto che non solo qui, ma in qualunque altra sede, se si dovesse interrogare una persona che non ha mai aperto non dico il Talmud, ma solo alcune sue pagine o frammenti tradotti e spiegati, e domanda che cos'è, ci sono due possibilità: la migliore è che gli si risponda: "Non so"; la peggiore è che si dica: "Tutte stregonerie, cose astruse e misteriche", e robe del genere.

La verità è che fino a non molto tempo fa, questa parola, nell'ambiente cristiano, non evocava buoni ricordi. Il giudizio negativo sul Talmud era diffuso. D'altra parte, è anche vero che pochi libri come il Talmud sono stati dati tanto alle fiamme in tutta Europa. L'assurdità è che, tanto per essere un poco vicino alla mia città, Venezia (che è stata la prima dove uno editore cristiano, il Bonder - neanche italiano mi pare -, ha stampato un'edizione integrale), questa città, pochi decenni dopo la pubblicazione, lo brucia. E poco male - pensate cosa arrivo a dire -, se chi lo dava alle fiamme avesse avuto un'idea precisa di che cosa distruggeva. Ma è estremamente difficile che si abbia avuto una idea chiara, per una serie di problemi che cercherò di spiegare subito, prima di entrare in argomento.

3.1 Che cos'è il Talmud

Esiste una serie di difficoltà cui si deve rispondere.

La prima di tutte è *la lingua*. Forse sarebbe bene fare una precisazione, non adesso, ma fra poco. Il Talmud, che è già in sé difficile da comprendere, è scritto in ebraico e pochi sanno l'ebraico. L'ebraico si legge quasi sempre, tranne che in edizioni particolari, senza l'aiuto delle vocali, per cui lo sforzo di lettura diventa maggiore di quello che non si faccia per qualsiasi altra lingua. Come se non bastasse, il grosso del Talmud non è scritto in ebraico, ma in aramaico, una lingua del ceppo semitico: in realtà non è stato redatto in lingua aramaica, ma in un dialetto aramaico, con alcune parti in ebraico, e in un gergo abbastanza telegrafico e pieno di allusioni.

Prima di affrontare il testo bisogna ricordare che esso rappresenta *la sintesi di una serie di dibattiti* che avvenivano presso le Accademie dei Saggi, nei primi secoli della nostra era. Si immagini un cancelliere di tribunale che registra i dibattiti in corso con continui richiami ad altre sentenze e ad articoli di legge, che si presuppongono noti; e via di questo passo. Il tutto in una lingua sconosciuta a priori a chi legge.

Dubito che coloro che mandavano alle fiamme il Talmud avessero le idee chiare di cosa bruciavano. C'è di peggio. Essi si basavano molto spesso sui pregiudizi, che venivano da dei pseudoconoscitori del medesimo, che il suo contenuto era in gran parte *blasfemo e diffamatorio della religione cristiana*. Quelli che davano queste assicurazioni, erano in buona parte ex-ebrei convertiti al cristianesimo, dai quali si supposeva la conoscenza di troppi testi. Di molti di questi, essi ne avevano una idea assai approssimativa e forse neanche reale.

3.2 Il Talmud nella tradizione ebraica

Facciamo una precisazione prima di entrare nel tema. Il mio argomento non è quello di dire *cos'è* il Talmud, ma di far capire, o cercare di far intendere, quale è *il valore* che ha rivestito il Talmud nella tradizione e nella cultura ebraica, qualità di cui l'ebreo è profondamente convinto.

Dirò *cos'è* il Talmud in maniera estremamente sintetica. La tradizione ebraica distingue, all'interno di se stessa, due tipi di normative e di leggi, quello che in ebraico si chiama la *Torah*. Con un termine assai semplice distinguiamo la *dottrina scritta* dalla *dottrina orale*. Quella scritta è, sostanzialmente, quella che conoscono anche i cristiani, perché è tradotta in italiano in molte edizioni. In maniera più specifica, essa è compresa nei primi cinque libri della Bibbia, che si chiamano *Pentateuco*, e che gli ebrei più propriamente, più esattamente, chiamano *Torah*. Questa è la parte scritta.

In realtà è scritta anche l'altra, ma la sua compilazione per iscritto fu un processo tardivo, che si è verificato molto tempo dopo. Per lunghi secoli i suoi contenuti erano stati trasmessi oralmente, di bocca in bocca, da maestro ad allievo, e quindi si chiamava *Torah orale*, aiutandosi in questo da dei memorizzatori che oggi noi non sogneremmo neanche di avere. Noi non abbiamo bisogno di ricordarci i conti della spesa, perché abbiamo i computers cui affidiamo la nostra memoria. Una volta esistevano dei memorizzatori eccezionali che conoscevano interi testi, volumi, libri a memoria.

Questa parte orale comprende due sezioni. Essa è molto importante, perché permette di intendere alcuni comportamenti pratici delle comunità ebraiche che, leggendo soltanto il dispositivo della *Torah*, non si capirebbero.

Cerco di spiegare meglio: facciamo un confronto fra quello

che può essere la “Costituzione della Repubblica” e i singoli codici. La Costituzione è una legge fondamentale, la legge che enuncia i principi ai quali attenersi. Ma se un magistrato dovesse giudicare una causa patrimoniale sulla base della sola Costituzione si troverebbe in difficoltà: vi è tutta una serie di dettagli, di casi particolari, di situazioni singole, non prevedibili a priori, che certamente i principi generali possono contenere, perché altrimenti non sarebbero più tali.

Tutta una sfilza di norme più precise e dettagliate sono state introdotte in una parte della *Legge orale*, di questa tradizione, che ha cessato di essere tale nel II secolo della nostra era. Questa è una premessa necessaria per tutto il resto del discorso.

3.3 Il Talmud nel tempo della diaspora

Cosa era successo nel II secolo? L'autonomia statale degli Ebrei era definitivamente caduta.

Le due ribellioni contro i Romani, la prima - quella del 66-70, terminata con l'incendio e la distruzione di Gerusalemme e del secondo Santuario -, aveva già dato il primo colpo alla struttura sociale e statale degli Ebrei nella loro terra. Ancora più grave, fu, nel 135, l'ultima disperata ribellione contro l'imperatore Adriano, che aveva visto la fine della resistenza e di gran parte degli insediamenti ebraici, al punto da trasformare Gerusalemme in una città pagana, che cambia nome e diventa *Aelia Capitolina*.

A metà del II secolo, gli Ebrei non hanno più né Tempio, né indipendenza statale, ma conservano ancora una certa libertà amministrativa e certamente un'autonomia di culto, che si concentra ormai nelle sinagoghe, ma sempre con pericolo di vedersela togliere o ulteriormente limitare.

Questa autonomia guidata da un presidente, un esponente o capo della popolazione, è durata fino al principio del V secolo, e

certamente in condizioni ben diverse da quando si ha uno stato, un Santuario, un centro culturale o religioso-culturale proprio. Il pericolo di una diaspora culturale, di un allontanamento dei gruppi ebraici si rendeva sempre più probabile. Perciò i Maestri dell'epoca - chiamiamoli pure rabbini -, hanno ritenuto che fosse giunto il momento di raccogliere questo materiale normativo, che regolava con norme precise la vita dell'ebreo in tutte le sue esigenze.

3.4 La funzione del Talmud

Cosa si intende per "vita dell'ebreo"? vuol dire la sua vita di culto e la sua vita sociale, senza operare una distinzione di principio - che nella vita ebraica non c'è - fra vita associativa, o vita della società ebraica, e modalità di culto.

Queste normative si erano raccolte lungo molte generazioni. I Maestri hanno pensato che fosse giunto il momento di metterle per iscritto. Questa collezione non ha esaurito l'insieme delle norme già esistenti; è quella che in ebraico si chiama *Mishnà*, che di solito si traduce in italiano con "ripetizione": la ripetizione dell'insegnamento della Legge.

La *Mishnà* è scritta in ebraico, un ebraico non simile a quello della Bibbia, più moderno anche come grammatica, che sente già l'influenza dell'aramaico - la lingua del tempo dell'impero romano - e che comprende parecchie parole, un po' deformate, di origine greco-latina, come alcuni di questi Maestri - non molti per la verità - hanno nomi di estrazione greca. La *Mishnà* si può leggere anche in italiano: è in tre volumi e può essere consultata nelle biblioteche. Non è una lettura facile perché il suo stile è molto sintetico, e molte cose sono riferimenti a leggi già enunciate nella *Torah*. Leggere un brano della *Mishnà* senza la guida di un esperto è un'impresa, tanto che anche le persone più dotate di buona volontà dopo un po' vi rinunciano.

La *Mishnà* è stata definitivamente compilata nel II secolo. Le

date non sono del tutto definitive, ma per un orientamento generale dire Il secolo è più che sufficiente.

Qual era l'uso che ne veniva fatto? Il suo impiego era eminentemente pratico. Ci dovrebbe essere non soltanto il *cosa* ma anche il *come*, che deve essere precisato e specificato.

L'ebreo doveva conoscere, per esempio, i suoi tribunali, che dovevano dare i giudizi sulle liti patrimoniali in base a delle leggi e a delle normative ebraiche, e quindi richiedevano di attingere a queste raccolte, a queste esperienze.

Si doveva stabilire come fissare la data dell'inizio del mese, cosa molto importante per compilare il calendario religioso; sapere ad es. quando cade Capodanno e come lo si stabilisce. Anche questo si trova all'interno di questa codificazione e regolamentazione. Nella festività pasquale gli ebrei devono eliminare tutto il materiale lievitato dalle proprie abitazioni (cf Es 12,15ss). Cosa vuol dire? dove lo si deve cercare? fino a che punto lo si deve cercare, in condizioni che sfuggono al controllo del singolo ebreo? Ci possono essere decine di quesiti che ruotano intorno alla ricerca del materiale lievitato, che non possono essere risolti semplicemente leggendo la *Torah*, che dice: "Per sette giorni il lievito non dovrà trovarsi né essere visto all'interno dei tuoi confini" (Es 13,17).

Questa è una descrizione superficiale e approssimativa, che dà un'idea epidermica di quello che può essere la *Mishnà*; ma serve per capire che non si tratta né di magie, né di stregonerie, ma di normative di vita che coinvolgono tutta la vita culturale e associativa di una collettività.

Su questo però, c'erano ancora dei punti poco chiari; c'era materia di dibattito che nei secoli successivi è stata oggetto di intense discussioni, e questa volta in aramaico, all'interno delle più grosse comunità e accademie ebraiche dell'epoca che si trovavano sia in Palestina - soprattutto nella Palestina settentrionale - sia in

Babilonia, territorio che oggi appartiene alla repubblica dell'Irak, fra il Tigri e l'Eufrate, e che era largamente e abbondantemente popolato da ebrei.

3.5 *Mishnà e Ghemarà*

Il commento, il dibattito sulla *Mishnà* - tenendo conto di tutti i libri biblici e dei loro suggerimenti -, è quello che si chiama *Ghemarà* che, con una espressione un po' opinabile, si traduce comunemente con "il completamento".

La *Mishnà* e la *Ghemarà* messe insieme - cioè la *normativa* e il *dibattito sulla normativa* - costituiscono quello che si chiama più propriamente il "Talmud". E siccome di *Ghemarà* non ce n'è una sola, ma una fatta in Babilonia e l'altra redatta in Palestina, di Talmud ne conosciamo due: uno *Babilonese* e uno di *Gerusalemme*, compilati nelle due Accademie distinte. La maggior parte delle edizioni, a meno che non siano di tipo scolastico - ma credo anche in quelle -, riportano l'una e l'altra: da un lato la *Mishnà*, e poi la *Ghemarà* sulla *Mishnà*. La *Ghemarà* non è completa, cioè non esiste la *Ghemarà* per tutti i libri della *Mishnà*. Perlomeno quella *Babilonese* ne salta parecchi.

Questa era soltanto la premessa. Ora alcune considerazioni di merito molto importanti.

Uno studio di questa complessità richiede una dedizione pressoché totale. Nei periodi in cui nel mondo ebraico lo studio del Talmud era una cosa profonda, compiuta e seria, emergevano soprattutto le accademie talmudiche polacche e lituane, che vanno dal principio del '500 a metà dell'800. Dopo, non ce ne sono più state. Ci sono ancora i centri di studio talmudico in Israele, negli Stati Uniti, in Svizzera, in altre parti. Questo fulgore di migliaia di persone, che a partire dall'età giovanile si occupava a tempo non pieno, ma superpieno degli studi talmudici - l'apice di questa concentrazione -, è stata raggiunta in quei periodi e in quella

diaspora, ma oggi non c'è più. Per poter raggiungere una adeguata conoscenza, che richiede continui aggiornamenti - perché lascia sempre aperti dei dubbi -, si richiede un dibattito continuo e un confronto ulteriore fra maestro e allievo, con gli stessi metodi della discussione talmudica, *il Talmud sopra il Talmud*. Per fare questo, le persone devono dedicare tutta la loro giornata negli anni migliori della loro vita a questo studio.

Uscendo un momento dalla descrizione puramente talmudica, c'è una magnifica poesia del più grande poeta moderno ebreo, H. N. Bialik, che fa una descrizione meravigliosa di colui che lo studia: del giovane che d'estate, d'inverno, di notte, nei momenti più incredibili delle stagioni e della giornata, si trova nella scuola talmudica, concentra e immerge i suoi pensieri nelle pagine del Talmud. E ce n'è un'altra più bella, da ricordare perché ci servirà tra poco - sempre di Bialik -, che è veramente commovente, e che incomincia con le parole : "Se tu desideri sapere", in ebraico. Il succo della poesia è questo:

Se tu, caro fratello - si rivolge agli ebrei -, desideri sapere da quale fonte i tuoi padri, i tuoi nonni, i tuoi antenati hanno tratto la forza per resistere a persecuzioni, a cacciate, a roghi, a massacri etc., allora, caro fratello, va alla scuola del tradizionale, dove vedrai un giovane che studia nella calda estate e d'inverno al freddo etc. Dedica tutte le tue forze allo studio di queste logore vecchie pagine del Talmud. Questa è la forza che ci ha fatti resistere per tutto questo tempo.

Una poesia bellissima, perché il suo sentimento di collegamento con questa realtà della storia ebraica è magnifico, ma anche perché esprime una forza di verità. Questa è la parte descrittiva del Talmud come grosso testo e come tradizione, presente nella sua vita storica.

3.6 Le prevenzioni contro il Talmud

A questo punto dobbiamo aggiungere due cose: questo valore e gli studi talmudici sono stati contestati e messi in

discussione all'interno delle stesse comunità ebraiche. A qualcuno sembrava che per fare entrare gli ebrei nelle correnti culturali dell'Europa moderna fosse necessario dichiarare guerra alla tradizione dello studio talmudico, sia per i contenuti che per le forme di studio. In realtà, una certa conflittualità ha cominciato a serpeggiare in Europa, e non in Europa soltanto.

Io ho due ricordi autobiografici molto curiosi.

Il primo: nel 1945 ho conosciuto un simpaticissimo giovane - io ero un ragazzino, ma comunque in grado di ragionare. Questo giovane, che veniva da una famiglia della intelligenza borghese ebraica romana, di buona cultura classica, aveva deciso di andare in Palestina - ancora non c'era Israele - per studiare all'Università di Gerusalemme. Si era iscritto per studiare Bibbia, perché - mi aveva spiegato in maniera molto simpatica -, per lui questa era una grande occasione per farsi una robusta cultura ebraica. Io gli domandai: "Solo la Scrittura?". Lui mi rispose: "Eh! ce n'è per tutta la vita". "Sì, ma volevo sapere: e il resto della cultura ebraica *Mishnà, Ghemarà ...?*". E lui, quasi impressionato da una domanda troppo ingenua, mi rispose: "Ah, quelle cose là, no!".

C'era quindi, in un determinato momento, una prevenzione antitalmudica all'interno della stessa cultura ebraica, o almeno in certi settori non indifferenti della medesima, quasi che essa si potesse distinguere a due livelli: una prettamente biblica e classica, e il resto una specie di appendice superflua, aggiunta nel corso di secoli, nella triste vita della diaspora, un accessorio che più presto si dimenticava, prima si poteva ricominciare la vita nella terra dei Padri.

3.7 Importanza della conoscenza del Talmud

Questo indubbiamente c'era. Tanto c'era, che ho fatto un'altra osservazione - e questo è il secondo pezzetto autobiografico. Avvenne vari anni fa, quando fui a curiosare nella

biblioteca di un *kibbutz*. Un *kibbutz* è un insediamento agricolo collettivo dello stato di Israele, una forma abbastanza caratteristica di vita sociale. Ero stato in questa biblioteca in un pomeriggio libero e avevo osservato che c'erano parecchie edizioni della Bibbia, molte traduzioni di letteratura straniera, testi di filosofia, geografia, geologia, fisica, ma neanche un fascicolo o un trattato del Talmud. Quanto alla *Mishnà* pura e semplice, c'era un fascicoletto abbandonato in un angolo. Verso sera sono andato a prendere il the dall'insegnante di letteratura ebraica del *kibbutz* e gli ho osservato: "Trovo strano che non esista un trattato del Talmud, che nessuno abbia la possibilità di approfondirlo, di interessarsene". Lui mi ha dato ragione. Anzi mi ha risposto: "Effettivamente, questa è una grossa mancanza, ed io, che da poco sono qui come insegnante, penso debba essere colmata". Ciò rientrava in questo atteggiamento, per cui tutta una parte della tradizione e della cultura ebraica veniva considerata un di più, una zavorra di cui liberarsi mentre ci si emancipava dalla schiavitù della diaspora.

Lo stesso discorso mi son permesso di farlo di fronte a un gruppo di giovani ebrei dei movimenti che facevano capo a questi *kibbutzim*, dicendo in sintesi: "Voi credete di apprendere la Bibbia: lo fate come la studiavano i nostri nonni, bisnonni, trisavoli? Voi avete il diritto di promuovere qualsiasi tipo di aggiornamento di sviluppo e di innovazioni culturali del vostro modo di essere, ma non potete tagliare la vostra radice, perché il nostro cordone ombelicale per duemila anni è stato questo. Non si può troncarlo e sopravvivere".

La Bibbia è un grande libro, dal quale si possono attingere messaggi attraverso chiavi di lettura diverse. Senza voler modificare gli atteggiamenti del prossimo, si deve cercare di capire che la dottrina a cui attingiamo è sempre la stessa. Perché? perché la sorgente da cui per duemila anni il mondo ebraico e i suoi Maestri attinsero era quella che attraverso i secoli si poneva come

tradizione.

Cerchiamo di capirci meglio: torniamo alla Pasqua e all'esempio pasquale. Che cosa fa capire la Pasqua storica vissuta in Egitto al cristiano che legge la Scrittura? L'episodio della liberazione, il miracolo fatto da Dio al suo popolo, permetterà loro di comprendere l'Ultima Cena: l'insegnamento che ognuno recepisce è quello adatto alla sua tradizione, ossia quello che si può intendere da questo testo. Qual è il contenuto che per duemila anni e più un ebreo ha tratto dalla lettura dell'Esodo, che parla dell'uscita dall'Egitto? Esso si condensa in queste parole postbibliche del *seder* dell'*haggadah*, il rito della Cena Pasquale: "In ogni generazione, ognuno di noi deve considerare se stesso uscito dalla schiavitù d'Egitto". C'è una continuità ininterrotta con l'esperienza fatta dal popolo ebraico in quell'epoca in Egitto.

Questo elemento di continuità - che qualche volta è anche discontinuità in fatto di discontinuità - è fondamentale nella tradizione ebraica. Vuol dire identificarsi in tutta la concatenazione di quello che c'è stato prima di noi e che ci ha fatto arrivare fino al giorno d'oggi. Conservare questo cordone ombelicale che ci collega al passato è l'insegnamento che si può trarre dai testi sacri.

Ma questa dottrina come praticarla concretamente? attraverso una specie di sogno e di ispirazione? Uno degli insegnamenti migliori è quello di vedere come il Talmud fa leggere la *Torah*. La lettura della *Ghemarà* accompagna attraverso una citazione e una rilettura globale di tutte le Scritture. Le norme vengono dettate dalla *Torah*, ma i confronti, le analisi, i paragoni, gli studi, vengono dalle citazioni dei Salmi, dei Profeti, di Giobbe, del Cantico dei Cantici, di tutti i libri della Bibbia, ovviamente dalla Bibbia ebraica. Non è sbagliato dire che per generazioni e per secoli l'ebreo ha letto le Scritture attraverso gli occhi del Talmud, non perché volesse leggerla attraverso lenti deformanti, ma perché essa serviva all'ebreo per fare della Bibbia qualcosa da realizzare, nel suo comportamento quotidiano, attraverso le generazioni.

Domanda: Lei sta parlando della lettura rabbinica, cioè dei “Maestri”; potremmo definirla “dottrina”. C'è stata nell'esperienza del popolo ebraico la lettura in chiave profetica, cioè quella del pastore, del povero, del non dotto, che si mette in contatto profeticamente con la storia. È proprio grazie all'ebraismo che possiamo capire questa bella parola: "profetico". C'è ancora questa possibilità?".

Risposta: Anticipo l'ultima parte. C'è solo un piccolo equivoco sul termine "profetico". So benissimo che questo è uno scoglio che dobbiamo affrontare. Noi vogliamo molto bene ai nostri profeti, ma consideriamo terminata la profezia con gli ultimi profeti del ritorno da Babilonia, dal primo esilio. E tutti i profeti che sono venuti dopo...? La cosa non è di poca importanza, ma *non sono profeti*. Però, il problema del “dotto” e del “non dotto” è molto serio. Nel sistema educativo ebraico, si faceva e si fa uno sforzo perché il non-dotto sia già molto dotto per conto suo.

Mi è capitato di leggere un gustosissimo racconto - "Il lattaiio" -, che è stato filmato... sul tetto. Questo lattivendolo povero, in miseria, passa la sua vita a fare il barbiere, a pagare i debiti, a soffrire per le figlie che gliene fanno di tutti i colori; uomo modesto, fa sfoggio di una sua erudizione a volte inventata, e dà ad intendere di sapere il Talmud che invece non conosce. Questo è abbastanza spiritoso e fa anche ridere: va bene per un libro umoristico. Sotto questa esagerazione c'è un'istruzione di fondo, che lui certamente aveva.

Infatti il bambino ebreo della tradizione scolastica classica era quello che, come minimo, andava al cosiddetto *cheder*. *Cheder* in ebraico vuol dire “stanza”; è una specie di scuola elementare, dove con i metodi scolastici, che non si usano nelle scuole occidentali, si insegna il Pentateuco, e il bambino - che poi potrà fare lo spazzino, il conciatore di pelli o, se sarà fortunato, andrà avanti negli studi -, leggerà e capirà il Pentateuco in ebraico. Non

voglio dire con ciò che questa situazione sia stata sempre ideale e generalizzata, però si può affermare che all'interno delle comunità ebraiche un minimo di istruzione c'è quasi sempre stata.

3.8 Chassidismo e Caraitismo

Vi furono tuttavia nella storia ebraica dei momenti in cui c'era distanza fra il dotto e l'ignorante, il quale tuttavia voleva partecipare, esprimersi, entrare nel culto ebraico etc. Questo è stato uno dei motivi, non l'unico, che ha dato origine a quell'importante corrente popolare, mistica e religiosa dell'Europa orientale, basata sul sentimento, che si chiama "Chassidismo", le cui propaggini arrivano fino ai nostri giorni. Tuttavia il *chassidismo* non ha mai propugnato l'ignoranza ed il culto di sentimento senza lo studio. Ha voluto dare la gioia del culto, la gioia religiosa a tutti. Ha voluto sottolineare la necessità che tutti partecipino a questa gioia, ma non ha assolutamente negato i valori dell'approfondimento; tant'è che c'è un grosso settore del movimento chassidico che unisce in sintesi il "trasporto emotivo" con la ricerca e l'indagine, propria degli studi ebraici.

Nell'ebraismo non mai c'è stato un distacco radicale fra lo studioso e il pubblico che lo seguiva. Il discorso è un altro: nella tradizione ebraica vi sono stati dei movimenti, e in particolare quello sorto nell'VIII sec. in Babilonia. Questo ha cercato di negare la validità della cultura tradizionale, e quindi della letteratura rabbinica e di quella in chiave talmudica - rabbinica e commentatoria -, della traduzione della *Torah*, dicendo: "Noi ci atteniamo alla *Torah* alla lettera; noi rifiutiamo la tradizione rabbinica; rifiutiamo queste aggiunte". Un po' come quel mio amico di Roma che disprezzava tutto quello che c'è stato dopo. Questa corrente, chiamata *caraitismo*, ha avuto una parte non indifferente nella storia ebraica - soprattutto in certe zone d'Oriente e d'Europa centroorientale -, però è andata rapidamente esaurendosi.

Se ora qualcuno domandasse quanti sono i “caraiti” nel mondo, metterebbe in imbarazzo me e tutti, perché dubito che ci sia qualcuno che sappia rispondere con precisione. Sui caraiti c'è un bellissimo libro scritto dalla Trevisan-Sem dell'Università di Venezia, edito da Carucci-Roma. Credo che siano poche migliaia al mondo ormai, malgrado il fatto che, senza voler insinuare niente, durante le persecuzioni naziste essi siano stati trattati molto meglio in confronto agli ebrei tradizionali. Non erano quasi considerati ebrei, erano ritenuti come una setta. Non è che non ci siano, ma all'interno della storia della presenza ebraica e del dialogo ebraico-cristiano, non ci sono. È difficile trovarli. L'ultimo contatto più diretto che ho avuto con i caraiti è di aver visto due enormi cimiteri a Gerusalemme, ma cimiteri. Sono pure interessanti, ma anch'essi sono stati costretti a fare la loro tradizione orale perché, dove avevano difficoltà a interpretare il testo della *Torah*, hanno dovuto comportarsi come l'ebraismo rabbinico o "rapparita", come lo chiamano loro. Non è che abbiano risolto il problema, come affermavano.

3.9 Continuità storica

Voi potreste chiedere: "Come mai tu, che non sei un rabbino, vieni a parlarci in questa maniera?". Faccio una vita totalmente diversa da quella della maggior parte dei rabbini. Sono stato allevato nella tradizione ebraica, ma non con lo scopo di diventare un rabbino officiante. Se mi domandaste fino a qual punto sono coerente con quello che ho detto, ci sarebbe da fare tutto un altro discorso, se vogliamo essere onesti (e io desidero esserlo).

Secondo il mio convincimento, *ci si può definire ebrei in quanto si rientra in questa continuità storica*, a volte un po' discontinua. Infatti, la ricostruzione di comunità ebraica senza il Santuario non è forse discontinua, dal momento in cui è stata ricostituita una autorità centrale ebraica nella Giudea - pur senza Santuario -, sono state restituite le istituzioni tradizionali, è stata

ristabilita un'Accademia e un Tribunale centrale? Sono stati dati i termini delle feste per tutte le comunità ebraiche, c'è stata una ripresa di continuità con quelle norme e quelle osservanze che potevano ancora essere tenute in vita. Senza questa continuità, seppure con momenti di discontinuità, si può istituire qualche cosa di radicalmente nuovo, di molto interessante, ma difficilmente si può pensare che esista ancora una collettività storica ebraica.

L'elemento che caratterizza questa continuità è il metodo talmudico. Sarebbe stato facile per i maestri del Talmud dire: "Noi siamo il tribunale centrale, determiniamo così, e basta". E invece, cosa hanno fatto? "Noi stabiliamo che deve essere così perché nella *Torah*, in quel punto, è scritto così, e per capirlo bene bisogna leggere ancora quello che c'è scritto là, e per capirlo meglio... e così via". Perché? perché le decisioni che si prendono adesso a Tiberiade, o in Europa e altrove, sono sempre fondate sulla chiave di lettura, di studio, di interpretazione di quei testi. Questa chiave ermeneutica ci permette di attingere dalla lettura biblica il messaggio dato da questa continuità. Quale sarà la dottrina dei nuovi Maestri, che cosa ci insegneranno, non spetta a me dirlo. Io non appartengo a questi, ma soltanto a quelli che leggono e che cercano di capire e di trasmettere quel poco che hanno inteso - o forse quel poco che non hanno colto - a chi ha voglia di ascoltare.

Santa Croce, 600
30155 VENEZIA

4 IL TARGUM ONQELOS

Prendiamo in esame un brano poetico, l'ultimo capitolo della Genesi che riporta la benedizione di Giacobbe ai suoi figli prima di morire (Gn 49,2-3), alla luce di quello che è considerato il Targum, cioè la traduzione aramaica della Bibbia, quella più letterale fra tutti i *targumim* esistenti, che ci sono stati tramandati, per dimostrare quali sono i sistemi e i particolari canoni usati dal traduttore nell'eseguire questa traduzione. Per questo abbiamo scelto un brano abbastanza difficile del testo biblico, alla luce di un Targum letterale, per verificare effettivamente come si comporta il targumista che voglia affrontare una traduzione la più vicina possibile al testo.

4.1 I *Targumim*

Comincio con lo spiegare che cosa sono i *targumim*, che cosa è il Targum, e come in effetti questo particolare genere letterario rientra nella tradizione ebraica, in particolare dell'ebraismo rabbinico. È molto probabile che il Targum, inteso come *traduzione aramaica di libri dell'Antico Testamento*, risalga come istituzione all'epoca del ritorno degli ebrei dall'esilio babilonese e della riforma religiosa di Esrà. Questo grande maestro, artefice della ricostruzione nazionale e spirituale del popolo dopo la deportazione babilonese, aveva intuito, sulla base

dell'esperienza stessa dell'esilio, che per conservare la cultura peculiare del popolo ebraico, non avrebbe potuto affidarsi semplicemente a istituzioni esteriori - quali lo stato e il Santuario - che avevano mostrato di non saper reggere all'urto del nemico, ma avrebbe dovuto basarsi su un elemento essenzialmente religioso e spirituale, la *Torah*, cioè l'insieme delle dottrine e delle norme tramandate *parte per iscritto* (quelle raccolte nel Pentateuco) e *parte oralmente* dalle età precedenti, e fatte risalire a Mosè.

L'esperienza dell'esilio aveva dimostrato che, per vivere, il popolo ebraico doveva rivolgersi anziché alle sue istituzioni esteriori, che pure dovevano essere restaurate, a quelle interiori, alla sua tradizione morale, etica e religiosa. Esrà, artefice di questo rinnovamento spirituale, che proprio per questo ebbe il titolo di *Sofer* - dalla parola ebraica *sefer* che significa "libro" (*sofer* è un participio: si può tradurlo come "uomo del libro") -, pose la *Torah* al centro degli interessi spirituali della nazione e, coadiuvato da altri intellettuali, i *soferim*, che continuarono la sua opera dopo di lui, ne incentivò in ogni modo lo studio da parte del popolo. Nell'attuare questi propositi, Esrà dovette però affrontare un gravissimo problema di ordine linguistico, perché durante l'esilio babilonese (settant'anni circa), gli ebrei avevano abbandonato l'*ebraico* come lingua parlata - la *lingua nazionale* in cui erano scritti i libri della *Torah* - e l'avevano sostituita con l'*aramaico*, la *lingua franca* a quell'epoca in tutto il vicino Oriente semita, con la quale si comunicava tra popoli, come oggi l'inglese o come in un'altra epoca il latino.

I loro connazionali, rimasti in patria, appartenenti alle classi più umili, se non avevano dimenticato l'*ebraico*, ma parlavano certamente un dialetto molto simile all'*aramaico*. All'epoca di Esrà, solo una ristrettissima cerchia di sacerdoti e di intellettuali era in grado di leggere e di comprendere la *Torah* nella sua lingua originale, mentre per gli altri fu necessario adottare la traduzione in aramaico. Per garantire la diffusione della sua conoscenza presso

le masse, fra l'altro Esrà adottò la lettura pubblica e periodica di essa, un'istituzione che egli non fece che riprendere dai tempi dell'esilio.

La situazione venutasi a creare dopo la distruzione del primo Santuario, dopo l'inizio dell'esilio, aveva costretto gli ebrei a seguire nuove forme di culto in sostituzione dei sacrifici che, secondo la tradizione antica, potevano essere celebrati soltanto nel Tempio di Gerusalemme. Durante l'esilio i sacrifici erano stati sostituiti con la recita di preghiere quotidiane collettive e con lo studio in comune dei testi sacri. Tali riunioni liturgiche, con le quali molto probabilmente è connessa l'origine stessa della Sinagoga come istituzione, indipendenti dal culto del Santuario, sarebbero poi proseguite in Palestina anche dopo la ricostruzione del Tempio stesso. Nel c. 8 del libro di Nehemia abbiamo il resoconto di una lettura pubblica della *Torah*, a Gerusalemme presieduta da Esrà, alla presenza di tutto il popolo. Dall'alto di una tribuna il *sofer* - l'uomo del Libro - leggeva nel libro della *Torah* di Mosè, attorniato da alcuni interpreti, i *mehinim*, i quali spiegavano il testo al popolo che se ne stava assorto, in piedi. Nel verso 8 c'è l'espressione *mevorash*, un verbo che significa spiegare, interpretare, rendere il senso, e che una tradizione rabbinica antica, riportata nel *Talmud*, considerava già come allusione ad un Targum orale aramaico. *Mevorash* significa "spiegare", e questi interpreti, come dice il testo di Nehemia, "spiegavano la *Torah* mediante una traduzione relativa verso per verso" (v. 8). Tale tradizione targumica è riconosciuta come storicamente fondata da diversi studiosi moderni, che fanno risalire già all'epoca di Nehemia un Targum, perlomeno in fase orale, ossia una spiegazione "a braccio" del testo biblico, mentre si sta leggendo in ebraico. Nei secoli successivi, siamo informati di queste *letture pubbliche con traduzioni*, soprattutto dal trattato *Meghillà* del *Talmud*. Nei sabati, nelle Sinagoghe, avveniva la lettura continuativa del Pentateuco, che in Palestina, appunto, veniva ultimata nel giro di tre anni; in Babilonia invece la si leggeva

tutta nel giro di un anno: successivamente questo fu l'uso adottato da tutte le comunità. Ancora oggi, le comunità ebraiche leggono la *Torah* nel corso di un anno. Ogni sabato, appunto, si legge una "puntata", e si termina il giorno della "festa della Legge"¹ a *Sukkoth*, quando si chiude per ricominciare da capo.

A quel tempo in Palestina, secondo la testimonianza del *Talmud*, questa proclamazione veniva diluita maggiormente nel tempo e ultimata nel giro di tre anni. A questo scopo la *Torah* era divisa in 154 sezioni settimanali (*Parashà*), mentre sezioni particolari erano lette durante le ricorrenze/feste, come si fa ancora oggi. Ogni pericope del Pentateuco era accompagnata dalla lettura di un brano tratto dai Profeti, una *afarà* di contenuto affine. Ancora oggi esiste quest'uso, sulla cui origine si discute molto.

Il lettore era affiancato da un *meturgheman* (parola che pare abbia origine ittita, e da cui deriva anche il termine "targum"), il quale era tenuto a tradurre in aramaico, verso per verso, il brano del Pentateuco, mentre per quello profetico bastava la versione ogni tre versetti. Leggendo il Pentateuco, il lettore si fermava alla fine di ogni verso, e lasciava la parola al traduttore, mentre per quanto riguarda la lettura dell'*afarà*, il brano profetico, l'interruzione veniva fatta ogni tre versi. La differenza di procedura per la *Torah* e per i Profeti deriva dal fatto che il *meturgheman* era obbligato a tradurre a memoria, e si voleva evitare l'impressione di confondere, almeno nel Pentateuco che, come fonte della normativa, gode di un prestigio teologico maggiore. Secondo la tradizione ebraica infatti, anche fra i testi dell'Antico Testamento c'è una sorta di gerarchia. 1) Per gli ebrei, il *Pentateuco* (la *Torah*) ha un'importanza maggiore dei Profeti. Infatti il Pentateuco è la fonte di tutta la legislazione, che regola la vita dell'individuo e della comunità ebraica. 2) Viceversa, i *Profeti*, in un gradino successivo, vengono a confermare quanto detto nel Pentateuco, e soprattutto a

¹ In ebraico *Simchat Torah*, letteralmente "Allegria per la Torah".

esortare il popolo all'osservanza di esso. 3) Gli *Scritti* dei Saggi completano la Bibbia ebraica. L'insieme vien detto TaNaCh

4.2 L'origine del Targum scritto

Il divieto di usare in Sinagoga dei *targumim* scritti, almeno per quanto riguarda la *Torah*, e conseguentemente l'obbligo del *meturgheman* di tradurre a memoria, era diretto ad evitare che il popolo attribuisse alla traduzione lo stesso livello di santità dell'originale, e la sostituisse ad esso. Questa preoccupazione spiega anche la reticenza dei Maestri nel mettere per iscritto la Legge orale e la liturgia. Una delle ragioni per cui si tardò molto a redigere la *Torah orale* e la *Tefillà*², sarebbe quella di evitare che nella devozione popolare queste raccolte assumessero lo stesso valore teologico della *Torah scritta*. Dio aveva decretato che soltanto la *Torah* dovesse esser messa per iscritto, e questo decreto divino doveva essere osservato fino in fondo. Ad un certo punto però, anche a causa delle circostanze di carattere socio-politico (il nuovo esilio, la nuova diaspora, l'accumulo di tradizioni etc.), si decise, come vedremo, di mettere per iscritto tanto la *Torah orale*, come la Liturgia e il Targum stesso. A quest'epoca però, non era proibita comunque la stesura per iscritto dei *targumim* ad uso privato. Sappiamo dell'esistenza, presso alcuni Maestri, di raccolte di brani tradotti, con annotazioni sui singoli punti, per poterli sviluppare, evidentemente nella cerchia della scuola, o nell'ambito del commentario. Diretta conseguenza di tutto ciò fu l'inesistenza, per parecchio tempo, di una versione ufficiale. Si lasciava al *meturgheman* molta libertà nella traduzione, nella quale egli poteva introdurre anche dei punti di vista personali.

Non è improbabile che in alcuni casi i traduttori

² *Tefillà* = raccolta di preghiere, benedizioni e canti che compongono la liturgia.

esprimessero posizioni contrastanti con la più rigida ortodossia farisaica, e che in essi si facesse sentire anche l'influsso degli apocrifi, in gran parte scritti anch'essi in aramaico, nonché dell'apocalittica e della letteratura ellenistica in genere. Ciò dovette preoccupare non poco i Maestri, i quali cominciarono ad un certo punto a fissare delle regole ben precise per la redazione di traduzioni e ad incoraggiare redazioni scritte.

Qui si pone appunto la domanda: Quando sarebbero stati redatti i primi *targumim*? Le scoperte delle grotte di Qumran hanno dimostrato l'esistenza di *targumim* scritti già nel primo secolo dell'Era Volgare, l'epoca di Gesù, ma non è improbabile che alcuni dei frammenti rinvenuti siano anche più antichi. Secondo A. Dies Macho, grande studioso spagnolo cattolico di *targumim*, il duplice frammento di un Targum al c. 16 del Levitico, ritrovato nella VI grotta di Qumran, pare addirittura riferirsi ad una versione aramaica del primo secolo avanti l'Era Volgare. Alla pari si trovarono le sezioni del *Targum di Giobbe* - riportato alla luce nel 1956 nell'XI grotta -, in una copia risalente verosimilmente alla metà del primo secolo dell'era volgare. Questo Targum potrebbe essere in rapporto con il *Targum di Giobbe* che, secondo il *Talmud*, Daniel I - vissuto in questo tempo -, avrebbe fatto murare, forse a motivo della sua ascendenza Qumranica, e quindi sospetta.

A sostegno dell'esistenza dei primi *targumim* scritti sempre di questo periodo, c'è anche il fatto che molto probabilmente Giuseppe Flavio, vissuto alla corte di Vespasiano, si sarebbe servito di un Targum aramaico scritto per redigere le sue *Antichità Giudaiche*. Alcuni passi evangelici rivelano riscontri verbali sorprendenti, tali da far pensare a citazioni da uno scritto con passi talmudici; quindi possiamo dire addirittura che un po' prima dell'epoca in cui si giunse ad iniziare una redazione scritta della *Torah orale*, della Legge rabbinica e della Liturgia ebraica, si cominciarono a redigere dei *targumim* delle traduzioni aramaiche della Bibbia, forse anche per mettere ordine tra diverse tendenze

che si facevano sentire anche in questo genere letterario.

4.3 Il Targum del Pentateuco

Per quanto riguarda il Pentateuco, di quali versioni targumiche siamo oggi in possesso? Oltre al *Targum Onqelos*, considerato il più autorevole, possediamo tre diverse varianti di uno stesso Targum che è stato chiamato *Targum palestinese*, perché avrebbe avuto origine e si sarebbe sviluppato sul suolo palestinese. D'altronde è provato che questo *Targum palestinese*, di cui abbiamo queste varianti, non ebbe mai un unico testo fisso; mentre è chiaro che queste tre forme fanno parte di una stessa famiglia e di una stessa recensione.

a) La prima variante è convenzionalmente chiamata *Targum gerosolomitano I*, oppure *Pseudojonathan*, perché è stato attribuito per errore al presunto autore del *Targum dei Profeti*, tale Jonathan Benuziel. Questa falsa denominazione è poi entrata nella prima riedizione di questo *Targum gerosolomitano I*, a Venezia nel 1591. Si tratta di una versione pressoché completa del Pentateuco che ha la caratteristica di essere, più che una traduzione, una parafrasi contenente lunghe digressioni, di origine molto antica. Questa è la caratteristica delle tre redazioni del *Targum palestinese*: di non essere delle vere e proprie “traduzioni” ma delle “parafrasi”, cioè commenti inseriti in una vaga traduzione in aramaico del testo biblico. Quanto alla datazione, la redazione di questo Targum non può essere anteriore al VII secolo, perché ad un certo punto menziona il nome della moglie e della figlia di Maometto, mentre tuttavia contiene del materiale molto più antico (riferimenti dovuti a sacerdoti Asmonei).

b) L'altra versione è il cosiddetto *Targum gerosolomitano II*, detto anche “Targum frammentario”, perché contiene la traduzione di circa 860 versi soltanto, o parte di versi. Anche questo fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1518, con

caratteristiche molto affini a quello della prima variante.

c) Vi è poi la terza variante, il cosiddetto *Codex Neofiti I*, una seconda traduzione completa del *Targum palestinese*, scoperta da A. Dies Macho nel 1956 in un manoscritto del XVI secolo, conservato in Vaticano. Secondo lo studioso spagnolo, il *Neofiti* è databile tra il primo e il secondo secolo dell'era volgare, quindi probabilmente non è solo una recensione completa, ma una redazione molto antica, giacché conterrebbe dei passi premishnaici, cioè facenti riferimento ad una legislazione anteriore a quella poi codificata nella *Mishnà*, che in termini cronologici è la prima redazione del diritto rabbinico. Secondo altri studiosi sarebbe invece del III secolo. È comunque evidente che si tratta di una recensione molto antica.

4.4 Il *Targum Onqelos* e il passaggio alla tradizione scritta

Il *Targum Onqelos* è quello che può interessare di più per capire in che cosa consiste il tipo di traduzione operato dal targumista. Il *Targum Onqelos* è quindi il “Targum ufficiale” del Pentateuco, in accordo con le interpretazioni e le dottrine delle accademie babilonesi, che erano considerate legge nel mondo ebraico, sulla scia del *Talmud* di Babilonia. Sappiamo infatti che la traduzione babilonese è quella che si è imposta.

Si è già accennato alla questione della lettura ciclica della *Torah*, ma per tutto quello che riguarda il diritto nella vita ebraica, la tradizione babilonese si impone sull'ebraismo diasporico. Questo vale anche per il *Targum Onqelos* che è maturato, a differenza del *Targum palestinese*, in ambiente mesopotamico.

La ragione della stesura completa e letterale del Pentateuco va certamente ricercata nella preoccupazione, da parte dei Maestri, di difendere e diffondere l'interpretazione rabbinica della Scrittura contro il pericolo del moltiplicarsi delle sette in seno all'ebraismo. A tale scopo era necessario un testo targumico sicuro, uniforme, e il

più possibile vicino all'originale ebraico, tutte qualità di cui il *Targum palestinese* non disponeva. Si può senz'altro affermare che, nel campo della filologia biblica, il *Targum Onqelos* assolve al compito a cui adempie la *Mishnà* in quello del diritto. In entrambi i casi si vuole razionalizzare, chiarire e ridurre a un sistema coerente, in linea con i principi della tradizione, il complesso del materiale preesistente, fino allora tramandato oralmente.

A determinare questa svolta nell'atteggiamento dei Maestri riguardo alla trasmissione delle tradizioni orali, non dovettero essere estranei degli avvenimenti politici contingenti, quali la distruzione del secondo Santuario e la repressione della rivolta di Bar Kochbà contro le oppressioni del regime adrianeo, a metà del secondo secolo dell'era volgare. Si riproponeva in modo assai più drammatico il problema della conservazione e sopravvivenza della cultura ebraica, che si era già posto al tempo del primo esilio. Se allora poteva bastare avviare una seria *interpretazione orale* dei testi scritti, adesso era giunto il momento di ricorrere alla *stesura scritta*.

Vi sono molte teorie circa l'origine e lo sviluppo del *Targum Onqelos*, e circa la biografia di *Onqelos* al quale è stato attribuito. Per quanto riguarda lo sviluppo di questo Targum, diremo che negli anni immediatamente precedenti la rivolta di Bar Kochbà venne redatto in Palestina quello che si può chiamare un *proto-Targum Onqelos*; quindi anche la redazione del *Targum Onqelos* nacque probabilmente in Palestina. Per dargli maggiore ufficialità, venne scelto l'aramaico babilonese e una versione in linea di massima letterale. Nel campo della *Alachà*, cioè del diritto, si diede spazio all'applicazione dei metodi interpretativi e all'inserimento di decisioni legali della Scuola rabbinica babilonese.

4.5 Le vicende successive

Dopo la repressione della rivolta di Bar Kochbà nell'anno

135, e la distruzione dei centri culturali della Palestina, il *Targum Onqelos* scomparve. Il vecchio aramaico letterario fu soppiantato dai dialetti aramaici palestinesi, allorché il centro della vita ebraica si spostò da Gerusalemme alla Galilea, dove si sviluppò un nuovo Targum in dialetto aramaico-galileo, il *Targum palestinese* di cui abbiamo parlato prima. Verso la fine del II secolo il *Targum Onqelos* fu importato in Babilonia insieme alle prime redazioni scritte del diritto.

Esso servì per la revisione finale, nella scia degli insegnamenti elaborati da quelle accademie nel corso del III secolo, e fu riconosciuto come Targum ufficiale del Pentateuco per la locale popolazione ebraica. In un brano che esamineremo, il *Targum babilonese* è menzionato come il "nostro Targum", un'espressione cioè parallela a quella che nella *Mishnà* viene usata per dire "la nostra *Mishnà*", quella riconosciuta ufficialmente. Rabbi Ammi, vissuto verso il 300, raccomandava lo studio della porzione settimanale della *Torah*, anche in privato. Anche nei secoli successivi gli ebrei sono andati avanti, durante la settimana, a studiare due volte la "porzione settimanale del sabato" sul testo ebraico, accompagnandola una volta con la traduzione in aramaico.

Verso l'VIII secolo, quando la conquista araba riunì i due tronconi dell'ebraismo, cioè quello palestinese e quello babilonese, *Onqelos* cominciò ad imporsi anche in Palestina, finendo per soppiantare l'antico *Targum palestinese*, non più conforme alle dottrine ufficiali, così come il *Targum babilonese*, e il ciclo annuale delle letture sabbatiche del Pentateuco, a cui abbiamo fatto riferimento prima.

La dissoluzione di quel mondo e lo sviluppo di nuovi centri ebraici in paesi in cui non si parlava l'aramaico, portò in breve tempo all'abbandono dell'uso del Targum. L'unica comunità che lo mantenne fino a un certo punto fu quella Yemenita. Viceversa, in Europa dovette scomparire presto dalla sinagoga, dove

inizialmente era letto senza più essere compreso, ma si continuò a pubblicarlo ad uso privato. La grande personalità rabbinica europea del Medio Evo che attribuì al *Targum Onqelos* un'importanza notevole per l'esegesi del testo biblico, è il famoso rabbi Rashì, vissuto nel 1100, il principale commentatore del Pentateuco, il quale nel suo commentario fa ricorso più di 350 volte alle spiegazioni del *Targum Onqelos*. Per quanto riguarda la personalità dell'*Onqelos*, egli molto probabilmente doveva essere una sorta di editore, sotto i cui auspici dovettero lavorare, senza difficoltà di ordine economico, i maestri delle accademie, in particolare l'entourage di rabbi Aqivà.

Nel *Talmud* ci sono in realtà molte tradizioni sulla personalità stessa di *Onqelos*, secondo la più nota delle quali egli non sarebbe stato di origine ebraica, ma un proselita che avrebbe studiato sotto la guida di rabbi Aqivà.

4.6 Il metodo del *Targum Onqelos*

Vediamo in che cosa consisteva il metodo dei targumisti e in particolare quello che riguarda l'*Onqelos*. Abbiamo già detto che all'epoca di Esrà, cioè subito dopo il rientro dall'esilio babilonese, ebbe inizio l'indagine sistematica sui testi biblici, e del Pentateuco in particolare, che, probabilmente fin d'allora, ebbe il nome di *Midrash*.

Il *Midrash* - così scrive il rabbino romano U. Cassuto - si intensificò ulteriormente nelle cerchie del giudaismo farisaico e poi in quelle del giudaismo rabbinico, che continuò il fariseismo. Animate dal più appassionato amore per la Bibbia, queste cerchie tendevano a fare di essa la norma fondamentale di tutte le forme di vita della società ebraica e del singolo giudeo, e vedevano in essa la fonte esclusiva di ogni sapienza. Questo diede origine a uno studio minuzioso del testo biblico tendente a ricercarne il significato, anche il più riposto, per trarne le norme di vita insieme all'insegnamento della religione e della morale.

Perciò, senza averne coscienza, si veniva a modificare anche

l'interpretazione della Parola biblica. Da ciò ancora, l'attività intesa a ricollegare con le Scritture, mediante un'esegesi piuttosto artificiosa, le consuetudini giuridiche e religiose tradizionali e le nuove istituzioni che si venivano creando in seno al giudaismo, in modo da dar loro quella consacrazione ufficiale che poteva venire solamente dalla connessione con la Legge rivelata, unica fonte del diritto. Da qui l'analogia attività intesa a ricollegare con il testo biblico le antiche tradizioni di carattere storico o leggendario, relative ai personaggi e agli avvenimenti della storia biblica: così gli insegnamenti tradizionali o innovativi in materia di credenza religiosa e di doveri morali, di coscienza nazionale e umana, di attesa fiduciosa per l'avvenire di Israele e dell'umanità. Tutto questo era il *Midrash*, cioè la *tecnica di interpretazione* della Parola.

Noi sappiamo che l'indagine midrashica si divide in due indirizzi fondamentali: 1) il *Midrash alachà* o *Midrash normativo*, volto a determinare regole di vita con valore di legge, in base soprattutto allo studio dei testi legislativi del Pentateuco; 2) il *Midrash haggadà*, o narrativo, che si fonda soprattutto sulle parti narrative della Bibbia.

Il *Midrash haggadà* ha due principali finalità: a) una di *tipo storico filologico*, volta ad appianare le eventuali difficoltà e a colmare le lacune del testo delle Scritture, che essendo la base di tutte le dottrine dell'ebraismo, deve risultare chiaro in tutte le sue parti; b) un'altra di *tipo etico*, che consiste nel ricercare nei racconti biblici i principi della religione e della morale, per porli a fondamento teorico della Legge. Comunque, il principio fondamentale dell'indagine del *Midrash* - e questo è un punto chiave - è che la Bibbia è un unico blocco dove si trova tutto, purché lo si sappia cercare, come viene detto nel famoso aforisma riportato nelle *Massime dei Padri*: "Girala e rigirala: in essa si trova tutto".

Il *Midrash* mantiene certamente un mutuo legame con il

Targum fin dalle prime tappe delle loro rispettive formazioni. Sebbene oggi sia impossibile determinare quale dei due abbia preceduto l'altro, non c'è dubbio che da un lato l'attività interpretativa sia stata fortemente stimolata, e dall'altro abbia a sua volta influenzato la versione orale aramaica del testo sacro durante il culto sinagogale. Infatti in questa sede si imponeva al targumista il compito di facilitare al popolo la comprensione del testo non solo dal punto di vista della lingua, ma anche di contenuti.

4.7 Caratteristiche e pregi del *Targum Onqelos*

Le diverse caratteristiche del Targum possono essere maturate in queste occasioni di contatto con il più vasto pubblico; occasioni di cui i Maestri avranno approfittato per diffondere i loro insegnamenti e per sottoporli ad una verifica. Con linguaggio matematico, potremmo dire che gli insegnamenti midrashici, registrati nel Targum in senso lato e destinati alla traduzione della Bibbia nella Sinagoga, e quelli riportati in senso stretto nei *midrashim*, cioè nelle raccolte pubblicate e destinate piuttosto all'insegnamento nelle accademie o alla predicazione nella Sinagoga, formano due insiemi intersecantisi ma mai coincidenti. Ciò che li accomuna è il metodo di analisi del testo della Scrittura: in senso lato il *midrash* sta alla base di entrambi e ambedue operano su binari differenti con obiettivi diversi.

Questo è il nodo della questione per definire il metodo del Targum, cosa che, a mio parere, non è stata ancora fatta in maniera determinata, perché non si può prescindere dal rapporto molto stretto che il Targum ha con il *midrash*.

Una prima teorizzazione, breve quanto incisiva, del principio fondamentale su cui si basa il *Targum Onqelos*, si trova già nel *Talmud babilonese*. Il passo è questo:

Se uno sposa una donna con la condizione che lui sia un lettore della *Torah* in Sinagoga, e se la donna pretende, per sposarlo, che il marito sia un lettore della *Torah* nel Tempio, essa si considera

validamente sposata una volta che egli abbia letto pubblicamente tre versetti in Sinagoga".

“Tre versetti” costituiscono l'unità minima perché si possa dire ottemperata questa clausola. Rabbi Yeudà dice:

Bisogna vedere anche come funziona la discussione, una volta che egli abbia letto e anche tradotto. Non basta che legga questi tre versi, deve anche tradurre, perché la clausola si consideri ottemperata.

4.8 Traduzione letterale o parafrastica

Il *Talmud* prosegue domandando:

Anche se ha tradotto a suo piacimento senza fare riferimento al Targum fissato? Non si insegna che rabbi Yeudà dice: “Chi traduce anche un solo verso come esso si presenta, cioè alla lettera, è un falsario, e chi vi fa delle aggiunte è un blasfemo e un bestemmiatore?”. Come si può permettere a questo signore di tradurre il verso a braccio senza fare riferimento a delle interpretazioni?

Qui si intende che questo promesso sposo abbia adoperato per traduzione il nostro *Targum Onqelos*, che a quell'epoca in Babilonia era già la versione canonica per la Sinagoga.

Il *Targum Onqelos* è stato adottato come Targum ufficiale dai Maestri babilonesi, evidentemente allo scopo di tener lontane dal culto sinagogale determinate controversie esegetiche del tempo. D'altronde, la scelta è caduta sul *Targum Onqelos* perché esso è il frutto di una sapiente fusione tra versione letterale e parafrastica. Notate l'incisività di questo detto:

Chi traduce anche un solo verso alla lettera è un falsario, e chi gli fa delle aggiunte è un blasfemo e un bestemmiatore.

Allora, come ci si deve comportare se non si può né tradurre alla lettera né fare delle aggiunte? Il *Targum Onqelos* andava bene perché è il frutto di una sapiente fusione fra *versione letterale* e *versione parafrastica*. Non solo una traduzione eccessivamente libera è condannabile, in quanto rischia di

attribuire indebitamente a Dio dei pensieri non espressi da lui nell'originale, e in tal caso sarebbe una bestemmia; ma anche una versione pedissequa, troppo legata al testo originale, rischia di far perdere di vista il vero significato di una frase.

In quali casi e in che misura il *Targum Onqelos* si allontana dalla traduzione letterale? Bisogna ricordare qui le finalità dell'autore del *Targum*. Egli scrive per la Sinagoga, cioè per il grande pubblico dei non specialisti, e deve perciò cercare di perseguire due scopi: 1) una traduzione il più possibile chiara; 2) un'edificazione morale e religiosa del proprio lettore o ascoltatore, al fine di evitare da un lato qualsiasi fraintendimento del testo da parte degli ebrei meno competenti, e dall'altro che dei detrattori non-ebrei trovino argomenti di disputa - se non addirittura di disprezzo e di scherno -, nei confronti della *Torah* stessa e del popolo ebraico.

Si verifica nel *Targum Onqelos* perciò, per esempio, l'eliminazione degli "antropomorfismi", cioè di quelle espressioni di materializzazione, ritenute eccessive nei riguardi della Divinità. Dove si parla di intervento di Dio a fianco o a favore dell'uomo, al nome di Dio si sostituisce un'espressione del tipo: "la Parola di Dio, la Gloria di Dio". Non è Dio in persona che interviene, che fa questo con le mani, o si arrabbia. Si vuole evitare la traduzione letterale di espressioni che potrebbero essere intese come allusioni ad atti di culto idolatrico da parte di membri del popolo ebraico.

Inoltre è disdicevole pensare che fra i membri della famiglia israelitica potessero esserci stati screzi o violenze. Da un punto di vista più propriamente linguistico, le metafore vengono sciolte e spiegate. Gli interrogativi retorici sono tradotti con l'affermazione o la negazione equivalenti, e così si ha la trasposizione al plurale dei singolari collettivi e generici, per evitare che il testo biblico possa essere frainteso. Questi sono i criteri di partenza di una vera e propria traduzione letterale con intento più che altro pedagogico.

4.9 L'interpretazione dei testi poetici

In questi casi, nel momento in cui il Targum viene applicato, il targumista ha già chiaro nella mente il significato letterale del testo che gli sta di fronte, ed è solo preoccupato che un lettore poco istruito lo fraintenda. Però, non sempre il testo biblico si presenta così chiaro, e questo accade proprio nei brani poetici che formano evidentemente un insieme di testi difficili, che impiegano molto spesso un linguaggio ermetico e ricercato, tale da esigere da ogni traduttore un'esegesi, cioè una precisa presa di posizione sui problemi inerenti al testo, prima di affrontare la traduzione in un'altra lingua.

Il linguaggio della poesia è più problematico per il targumista anche per un'altra ragione. Secondo la concezione del *midrash*, di cui ho parlato prima, la Bibbia è un microcosmo completo in se stesso, in cui ogni particolare contribuisce, apportando qualcosa di nuovo, alla completezza del tutto. È noto viceversa, che una delle caratteristiche della poesia ebraica antica è il cosiddetto "parallelismo": nel verso si ripetono due volte i concetti che vengono espressi. In questi casi, il targumista deve anche affrontare la difficoltà di trovare significati non identici per frasi in realtà ripetute, perché non si ammette che nella Bibbia ci sia ripetizione: ogni particolare ha consistenza in se stesso.

In terzo luogo, il linguaggio della poesia, a differenza di quello dei racconti in prosa, si presenta volutamente astratto, generico, fortemente allusivo. Il targumista, preoccupato di possibili travisamenti da parte del lettore e di una netta e ortodossa comprensione del testo, doveva evidentemente adottare strumenti più energici dei soliti criteri elencati prima, e che vengono usati per la prosa. Questi mezzi più rigorosi, in definitiva non sono altro che le regole interpretative del *Midrash*, in gran parte coincidenti con quelle elencate da rabbi Eliezer nel suo regolamento della interpretativa rabbinica.

Non starò ad elencarle tutte; mi limiterò a citarne due, che sono le più significative.

4.10 Due esempi di interpretativa rabbinica

★ La *decima* norma del sistema di rabbi Eliezer è quella che regola la ripetizione di espressione.

Il c. 49 della Genesi comincia, al v. 2 - tipicamente poetico -, con questo testo: "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe, ascoltate Israele vostro padre". Il verso è diviso in due semiversi paralleli aventi lo stesso significato, ma con termini in parte diversi. "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe", prima parte; seconda parte: "Ascoltate Israele vostro padre". Si trova, ripetuto due volte, l'imperativo "ascoltate". La prima volta il Targum lo traduce alla lettera: "udite", mantenendo lo stesso verbo dell'ebraico, mentre la seconda volta vi aggiunge un complemento oggetto, in modo da potervi attribuire il senso più pregnante di capire, comprendere, apprendere. La seconda volta non è semplicemente una ripetizione della prima, ma le si può dare un significato più forte. "Riunitevi e ascoltate, figli di Giacobbe - traduce il Targum -, e prendete insegnamento da Israele vostro padre". Ecco un'idea molto veloce di questo problema.

★ L'altra regola che, nonostante sia la *diciassettesima*, è la più importante, in ebraico ha questo titolo: "Espressione che non si spiega nel suo contesto, ma che può essere interpretata attraverso un altro contesto". Quando il testo della Bibbia ebraica, come spesso avviene in un passo poetico, è oscuro oppure troppo astratto, *Onqelos*, per interpretarlo, lo confronta con un passo simile, ma di significato più chiaro, e nella maggior parte di questi casi traduce il primo utilizzando il secondo.

Tornando a Gn 49,3, immediatamente successivo a quello appena analizzato, abbiamo un verso astrusissimo. I critici e gli stessi filologi, fino ad oggi, si rompono la testa per capire

esattamente e identificare tutti i termini. Grosso modo, la traduzione che si dà è la seguente:

Ruben, tu sei il mio primogenito, il mio vigore e la primizia della mia forza, *maggior elevazione e maggior forza*.

Cosa significa questa frase? Lasciamo stare, adesso, tutte le interpretazioni moderne. È interessante vedere come il Targum traduce questo verso. Secondo un'interpretazione, questo verso si riferirebbe al fatto che Ruben avrebbe dovuto avere “maggior elevazione e maggior forza”, ed essere veramente “primogenito”, se non avesse sedotto la concubina di suo padre. Come si arriva a questa spiegazione? Il Targum ci arriva con un acume filologico notevole, sulla base di un verso del libro delle Cronache nel quale si dice, con un linguaggio prosaico, che Ruben avrebbe meritato la primogenitura se non avesse sedotto la concubina di suo padre. E per questo, la “maggior elevazione” fu data a Levi, mentre la “maggior forza” fu data a Giuda. La traduzione che il Targum dà di questo verso è la seguente:

Ruben tu sei il mio primogenito, la mia forza e la primizia del mio vigore. Tu avresti dovuto ricevere tre parti: *la primogenitura, il sacerdozio e il regno*, ma poiché ti sei lasciato prendere dall'ira e sei salito sul letto di tuo padre, hai perso, appunto, questa primogenitura.

La traduzione avviene cioè sulla base di un altro verso più facile che viene rintracciato. Quello che è interessante - e qui sono i limiti del targumista come filologo -, dal punto di vista della filologia biblica per risolvere i problemi testuali, si ammette evidentemente il ricorso ad altri versi della Bibbia, ma soltanto a versi del testo sacro stesso, perché come realtà rivelata esiste soltanto la Scrittura, e inoltre tutta la Bibbia, qualsiasi suo punto può essere preso, anche indiscriminatamente, per spiegare un verso oscuro. Quindi, se da un lato c'è un notevole acume nella ricerca filologica, dall'altro è evidente che non si ammettono ricerche in letterature parallele, ammesso che si avesse una idea di questo genere. L'unica possibilità è la Bibbia, senza delle

discriminanti precise. Proprio perché nelle Scritture tutto si può trovare e tutto si deve trovare. Quindi per un'analisi filologica della Bibbia, ci sono dei limiti dal punto di vista della utilizzabilità stessa nel Targum che fanno anche dubitare che il Targum possa essere pienamente identificato con una traduzione. Io propendo per credere che il Targum sia un *tertium genus*, un “terzo genere” letterario, del quale i Maestri si sono serviti per convogliare le loro interpretazioni e tutto il loro mondo interpretativo nei confronti della stessa Parola di Dio, e che pertanto l'analisi del Targum come tale non possa essere scissa da quella della *Mishnà* e del *Midrash*, come generi letterari.

Per concludere:

- ◆ il genere *Mishnà*, usato soprattutto per il diritto - per la *trasmissione del diritto* -, fa riferimento agli insegnamenti rabbinici, senza riportare il verso scritturistico dal quale questi insegnamenti sono stati dedotti; è stato utilizzato come genere soprattutto per le norme legislative, perché il diritto non ha bisogno di conferme testuali;

- ◆ viceversa il *Midrash* è il “riporto”, la *trasmissione degli insegnamenti* rabbinici accompagnati dal testo di riferimento, e questo è stato utilizzato, evidentemente, per la spiegazione del testo sacro;

- ◆ il “terzo genere”, che si affianca a questi due, è il *Targum*, la traduzione aramaica, dove gli insegnamenti rabbinici sono stati inseriti in una traduzione aramaica del testo biblico stesso.

Quindi questi tre generi, evidentemente, si differenziano per la diversa importanza che danno al testo biblico di riferimento. Nella *Mishnà* è assente, nel *Midrash* è presente come riferimento, nel *Targum*, addirittura l'ossatura del testo scritturistico fa da sfondo alla trasmissione, ancora una volta per iscritto, della *Torah orale*.

*Comunità Ebraica
Piazzetta Primo Levi
10125 TORINO*

5 INDICE ANALITICO

A

ABRAMO 9; 15; 16; 17; 18
 Accademia/e (dei Saggi).....38; 43;
 51; 60; 62; 63; 65
 ADRIANO31; 40
Aelia Capitolina.....31; 40
Aftarà/Aftaroth..... 11
 Agiografi 11
Alachà.....2; 13; 18; 27; 30; 31; 33;
 34; 64
 AMMI, rabbi..... 62
Amon..... 10
Antichità Giudaiche 58
 Antico Testamento53; 56
 Anziano/i 21
 Apocalittica 58
 Apocrifi 58
Aqedà 16
 AQIVÀ, rabbi.....8; 14; 30; 31; 32;
 33; 34; 63
 Aramaico, lingua.....8; 38; 41; 42;
 54; 55; 56; 58; 59; 61; 62
 ARONNE20; 21
 ASMONEI 59

B

BAAL-SHEM..... 14
 BABILONIA.....9; 43; 48; 49; 55; 60;
 62; 66
 BAR KOCHBÀ 31; 61; 62
Baraità 34
 BARCAMA 28; 29
 BARUCH, rabbi 14
Beth-a-midrash 4
 BIALIK H. N..... 44
 Bibbia.....3; 9; 11; 12; 14; 39;
 41; 45; 46; 47; 53; 57; 59; 63;
 64; 65; 68; 69; 70

BONDER 37
 BUBER M. 14

C

Calendario 42
 CAMSA.....28; 29
 Cantico dei Cantici 47
 Capanne, festa delle 27
 Capodanno, festa di 42
 Caraiti/Caraitismo 49
 CASSUTO U. 63
 Cena Pasquale 47
Chachamin..... 25; 29; 30
Chassidim/Chassidismo..... 49
Cheder..... 48
Codex Neofiti I Vedi *Targum*
Cohen 16
 Commentatori 3; 23; 24
 Commento/Commentario..... 9;
 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25;
 26; 27; 28; 29; 30; 43
 Cristianesimo 38
 Cronache, libro delle..... 70
 Culto 10; 40; 41; 49; 55; 65; 66; 67

D

DANIEL I 58
Darash.....2; 4; 14
*Darshan/Darshanim*3; 6; 7; 13;
 14
 Deuteronomio 23
 Diaspora/Dispersione.....31; 40;
 41; 44; 45; 46; 57
 DIES MACHO A. 58; 60
 Diritto 23; 46; 60; 61; 62; 64; 71
 DOMIZIANO 31

E

Ebraismo2; 18; 22; 29; 48; 49;
50; 53; 60; 62; 64
Ebrei16; 28; 29; 31; 38; 39; 42;
43; 44; 45; 46; 50; 53; 54; 55;
56; 62; 67
Ecclesiaste, libro dell' 5
Egitto 18; 47
Egiziani 16
ELEAZAR.....15; 21
ELEAZAR KANNA, rabbi..... 4
ELIEZER, rabbi 69
ELISHÀ BEN ABULLÀ.....11
EMMAUS 11
Esilio 48; 53; 54; 55; 57; 61; 63
Esodo, libro dell' ...9; 12; 14; 16;
18; 47
Esposizione/i..... 7; 22; 34
ESRÀ 2; 24; 53; 54; 55; 63
EUFRATE 43
EVA 21

F

Faraone 14
Farisei/smo4; 63
Fondamentalismo..... 5

G

GALILEA.....4; 62
Genesi, libro della 7; 9; 53; 69
Geremia, libro di 13
GERUSALEMME .31; 40; 43; 45; 50;
55; 62
GESÙ 11; 17; 58
Ghemarà..... 43; 45; 47
GIACOBBE..... 8; 53; 69
GIOSUÈ..... 20
GIUDA..... 70
Giudaismo63; 64
GIUDEA 4; 25; 50
Giudice/i 23; 24
GIUSEPPE FLAVIO..... 58
Gloria 67

H

Haggadà3; 12; 13; 64
Harità 11
HEINEMANN J. 11
HILLEL, rabbi.22; 25; 26; 27; 28; 30

I

Insegnamento/i..... 19
Interpretazione/i .9; 13; 15; 24; 34;
51; 60; 61; 64; 66; 68; 70; 71
IOSHUA, rabbi4; 5
ISACCO9; 15; 16; 17; 18
ISHMAEL, rabbi..... 8; 32; 33; 34
ISMAELE..... 15
Israele/Israeliti3; 7; 10; 14; 35;
43; 45; 46; 64; 69
ITAMAR 21

J

JAHVNÈ30; 31
JOHANAN BEN ZAKKAI, rabbi 30
JONATHAN BENUZIEL..... 59

K

Kibbutz..... 46
KUGEL. H..... 5

L

LeggeVedi *Torah/Toroth*
Letteratura rabbinica 1; 2; 49
Letteratura versocentrica 5
Lettura/e...2; 5; 11; 12; 38; 41; 46;
47; 48; 51; 55; 56; 60; 62
LEVI..... 23; 70; 72
Leviti..... 24
Levitico, libro del.....23; 58
Libro (delle Scritture) 14; 55
Lievito 42
Lisfor sefirà..... 24
Liturgia 57
Luca, Vangelo di 11

M

Maestri	11; 12; 20; 22; 35; 41; 46; 48; 51; 57; 58; 60; 61; 65; 66; 71
MAIMONIDE.....	20
MAOMETTO.....	59
<i>Meghillà</i>	55
<i>Mehinim</i>	55
MEIR, rabbi.....	34
MESSIA.....	27; 31
<i>Meturgheman</i>	56; 57
<i>Mevorash</i>	55
Midrash/Midrashim	1-18; 26; 29; 33; 65; 68
omiletici	6; 7; 8
Mishnà	3; 19; 20; 22; 25; 29; 34; 35; 41; 42; 43; 45; 46; 60; 61; 62; 71
Mistica (ebraica)	14; 32; 33; 49
Monte	15; 16; 20; 28; 30; 33; 34
MORIAH	15
MOSÈ	12; 16; 20; 21; 22; 23; 24; 27; 30; 33; 35; 54; 55

N

NEHEMIA.....	24; 55
Nehemia, libro di.....	55
Numeri, libro dei	10
Nuovo Testamento.....	17

O

OKANAN BERUKÀ, rabbi.....	4
OREB.....	28; 34
Ortodossia	58
Osea, libro di.....	10
OSHAJJAH IL GRANDE, rabbi.....	10

P

Padri.....	20; 45; 65
PALESTINA	9; 30; 42; 43; 45; 55; 56; 61; 62
Parafrasi.....	15; 59
Parallelismo	68
<i>Parashà</i>	7; 11

Parola (di Dio).....	11; 19; 21; 23; 33; 64; 67; 71
Pasqua	47
PEKIM.....	4
<i>Pentateuco</i>	39; 48; 54; 55; 56; 59; 60; 62; 63; 64
Pentecoste, festa di.....	14
Proemio/i.....	8; 9; 10; 11; 12; 18
Profeta/i.....	11; 47; 56; 59
Proverbi, libro dei.....	10

Q

<i>Qoélet</i> . Vedi Ecclesiaste, libro dell'	
QUMRAN	58

R

Rabbini.....	1
Raccolta/e	3; 42; 54; 57; 65
Rappariti/Rapparitismo.....	50
RASHI, rabbi.....	4; 6; 18; 63
Recensione/i	59; 60
Redazione/i.....	58; 59; 60; 61; 62
Regola/e.....	23; 27; 28; 30; 33; 34; 56; 58; 64; 69
Rivelazione	1
RUBEN	70

S

Sacerdoti	23; 54; 59
Sadducei.....	4; 26
Salmi, libro dei	8; 13; 14; 47
Santuario	Vedi Tempio
Sapienza	63
SARA	17
Satana.....	17
Scribi	25
Scrittura/e	3; 4; 5; 11; 13; 14; 15; 31; 45; 47; 60; 64; 65; 70; 71
Scuola/e	1; 6; 23; 25; 30; 31; 32; 34; 48; 61
<i>Seder dell'haggadah</i>	47
<i>Sefer</i>	54
Setta/e	27; 29; 30; 34; 42; 50; 60
<i>Shadal</i>	22
SHAMMAI, rabbi... ..	22; 25; 26; 27; 28

Shavuoth Vedi Pentecoste, festa di
Shekhinà 16
Shenà-im 19
 SIMEON, rabbi 35
 Sinagoga/ghe ...6; 7; 8; 40; 55; 57;
 65; 67
 SINAI5; 14; 20; 21; 26; 30; 33
 Sinedrio 30
Sofer 24; 25
Sofer/Soferim 24
Sukkoth Capanne, festa delle

T

Talmud..8; 9; 22; 24; 25; 27; 28;
 32; 35; 37; 38; 39; 40; 41; 43;
 44; 45; 46; 47; 48; 51; 55; 56;
 58; 60; 63; 66
 babilonese 4; 8; 66
Erubim 20
Targum/Targumin 15; 16; 53;
 55; 57; 58; 59; 62; 63; 65; 66;
 68; 69; 70; 71; 72
 babilonese 62
Codex Neofiti I 60
 dei Profeti 56
 di Giobbe 58
 gerosolomitano I 59
 gerosolomitano II 59
Onqelos 59; 60; 61; 62; 63; 65;
 66; 67; 69
 palestinese 9; 59; 60; 61; 62
Tefillà 57
 Tempio 4; 10; 28; 29; 30; 31; 40;
 41; 50; 54; 55; 61; 66
 Tenda dell'Adunanza 21
 TIBERIADE 51

TIGRI 43
Torah/Toroth..1; 4; 5; 7; 10; 11;
 12; 13; 14; 16; 17; 19; 20; 21;
 22; 23; 24; 25; 26; 27; 30; 32;
 33; 34; 35; 39; 40; 41; 42; 47;
 49; 50; 51; 54; 55; 56; 57; 58;
 60; 64; 66; 67; 72
orale..2; 19; 20; 21; 22; 23; 25;
 26; 27; 32; 34; 35; 40; 57
scritta..19; 20; 23; 24; 26; 27;
 31; 35; 57
 Tradizione/i 5; 6; 13; 14
 Traduzione/i 46; 49; 53; 54; 55;
 57; 58; 59; 60; 62; 65; 66; 67;
 68; 70; 71
 TRAIANO 31
 TREVISAN-SEM 50
 TULLIO SEVERO 31

U

Ultima Cena 47

V

Versione/i 56; 57; 58; 59; 61; 65;
 66; 67
 VESPASIANO 31; 58

Y

YEUDÀ HAA NAHSI, rabbi 34
 YEUDÀ, rabbi 21; 66

Z

Zugod 24