

P. ALBORGHETTI - A. DI PORTO - A. SEGRE



RASHI
Il commentatore della
Torah

a cura di Ludovica Chiambretto, Francesco Mosca, Emilia Turco

“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino
2018

Pro manuscripto
Stampato in proprio
Copyright by 2018
Amicizia Ebraico Cristiana di Torino
Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino
Stampato ottobre 2018.

PERI "QUADERNI DELL'A.E.C.":
Giorgio Fiora - via Ramai 96- 10070 -Varisella (To)
mob. 335271130 e-mail: f.giomau@alice.it

PER IL DIRETTIVO DELL'A.E.C. DI TORINO:
Maria Ludovica CHIAMBRETTO - via Pietro Giuria 4, 10125 TORINO
tel. 011/650 27 41 mob. 3351248619 e-mail: mlc.chiambretto@alice.it

A.E.C. e-mail: torinodcc@gmail.com

*L'ASSOCIAZIONE "AMICIZIA EBRAICO-CRISTIANA" DI TORINO,
NELL'AMBITO DELLE LEGGI INTERNAZIONALI SUL COPYRIGHT, È A DISPOSIZIONE DEGLI AVENTI DIRITTO NON POTUTI RINTRACCIARE.*

Presentazione

Dall'ottobre 2012, l'Amicizia ebraico- cristiana e la Comunità ebraica di Torino organizzano cicli di lezioni, volti ad approfondire i contesti storici e gli aspetti filosofici/religiosi, concernenti lo sviluppo delle due tradizioni e il loro intrecciarsi con le culture contemporanee, muovendo dalle origini del Cristianesimo e dallo sviluppo del Giudaismo rabbinico.

Nel corso degli anni, si è continuato con le lezioni del ciclo storico religioso fino a arrivare a considerare il periodo che intercorre tra il X e XII sec., a conclusione delle lezioni, concernenti questo periodo, il 10 giugno 2018, è stato organizzato un pomeriggio di studio con due interventi dedicati a Rashi (Rabbi Shlomo ben Yitshaq).

Abbiamo così pensato di dedicare uno dei nostri "Quaderni" alla figura di Rashi raccogliendo i due interventi del pomeriggio, l'uno di Rav Ariel Di Porto, l'altro di Anna Segre, a cui si sono aggiunti due capitoli di Patrizio Alborghetti, che aprirà il successivo ciclo con una conferenza su 'Avraham 'ibn 'Ezra', proponendo anche un confronto tra i due maestri.

Per uno studio più meditato ed approfondito su Rashi, sono disponibili, oltre alle sue opere, tanti libri anche tradotti in italiano a cui si rimanda.

Reputiamo, malgrado ciò, di offrire con questo Quaderno, non solo l'occasione per rileggere e meditare con maggiore attenzione sugli argomenti delle conferenze, che presentano una certa complessità, ma anche un interessante panorama sulla figura di Rashi e sulla sua opera, con importanti spunti, considerazioni e aperture che permetteranno al lettore di me-

glio orientarsi nella materia e “assaggiare” in qualche modo l'ambiente culturale delle comunità ebraiche della Francia del nord, alla vigilia delle crociate.

*Maria Ludovica Chiambretto
Francesco Mosca*

AUTORI

ANNA SEGRE docente, storica e scrittrice. Dal 2010 dirige la rivista *HaKeillah*, espressione del Gruppo di studi ebraici torinese. Collabora con il notiziario quotidiano "l'Unione inferna" del portale dell'ebraismo italiano (moked) e col giornale *Pagine Ebraiche*. È stata intervistatrice per la *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* ed è autrice di numerosi studi storici dedicati alla realtà ebraica italiana. Tra le sue pubblicazioni figurano "Cent'anni di carta. Vita e lavoro della famiglia Diena" (1998), "La Pasqua ebraica. Testo e contesto dell'Haggadà" (2001), "Il mondo del 61. La casa grande dei Vici" (2007), "Un coraggio silenzioso. Leonardo De Benedetti, medico, sopravvissuto ad Auschwitz" (2008).

ARIEL DI PORTO, si è laureato in Filosofia, all'Università La Sapienza di Roma, con una tesi sulle "Dottrine non scritte di Platone". Ha conseguito la "Semikhà" al Collegio Rabbinnico Italiano nel 2008. È stato docente al Collegio Rabbinnico Italiano e direttore dell'Ufficio rabbinnico di Roma dal 2010 al 2014 e ha fatto parte del Tribunale Rabbinnico. Insegna ed è coautore di un libro di introduzione all'ebraismo "Le basi dell'ebraismo", adottato da varie scuole ebraiche in Italia e di un testo sulle regole ebraiche del tutto, molti suoi interventi sono pubblicati su riviste e reperibili sul web. È attivo nel dialogo interreligioso e nell'assistenza religiosa nelle carceri e negli ospedali. Dal 2014 ricopre la carica di rabbino capo della Comunità ebraica di Torino.

PATRIZIO ALBORGHETTI ha conseguito il "Baccellierato in Teologia", alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, si è laureato in Filosofia con una tesi su: "La *Torah* in Rashi e altri commentatori. Insegna all'Istituto di Storia della Teologia di Lugano, dove tiene corsi d'introduzione all'ebraismo, filosofia ebraica, esegesi e mistica ebraiche. Conduce i corsi di ebraismo e di ebraico superiore alla Facoltà Teologia di Milano. È autore di numerosi testi tra cui: "In una fiamma di fuoco. Rashi commenta l'Esodo" (2011), "Volgi la *Torah* e rivolgila, che tutto è in essa" (2014); ha scritto la presentazione nella traduzione italiana, del volume di Simon Schwarzfuchs, "Rashi, il maestro del Talmud" (2005); ha curato la prefazione all'edizione italiana del volume di Moshe Idel, "Cammini verso l'alto nella mistica ebraica" e la prefazione all'edizione italiana del volume di Maurice-Ruben Hayoun, "Lo Zohar. Alle origini della mistica ebraica".

INDICE

ANNA SEGRE	
RASHI E I SUOI TEMPI.....	1
ARIEL DI PORTO	
RASHÌ, IL COMMENTATORE DELLA TORAH.....	7
PATRIZIO ALBORGHETTI	
RASHI: ALLA SCUOLA DI UN MAESTRO	15
1. L'origine dell'esegesi ebraica.....	15
2. Gli Ebrei di Francia	17
3. Rabbi Shlomo ben Yitshaq: la vita e l'opera	17
4. Il metodo esegetico.....	19
5. Conclusioni.....	25
PATRIZIO ALBORGHETTI	
RABBI SHLOMO BEN YITZHAQ E 'AVRAHAM 'IBN 'EZRA':	
DUE VIE INTERPRETATIVE, UN'UNICA VERITÀ.....	27
1. Un compito arduo.....	27
2. 'Avraham 'ibn 'Ezra' e rabbi Shlomo ben Yitzhaq.....	29
3. Conclusioni.....	38

ANNA SEGRE

RASHI E I SUOI TEMPI

Non è facile trovare notizie storiche attendibili su Rashi: le fonti, anche molto autorevoli, si contraddicono tra loro, fatti presentati come certi da una parte vengono definiti leggendari da un'altra. A prima vista questo può sembrare molto strano per un personaggio che ha un ruolo così importante nella storia e nella cultura ebraica; ho però il sospetto che in realtà questo alone di mistero sia dovuto proprio alla sua grandezza. Rashi trascende la sua epoca e si inserisce nell'immaginario collettivo di tutti gli ebrei, come i personaggi biblici o come i Maestri del Talmud.

In effetti i bambini ebrei sentono raccontare fin da piccoli le leggende su Rashi, per esempio quella relativa a un miracolo avvenuto prima della sua nascita: quando sua madre era incinta (gravidanza attesa a lungo e finalmente arrivata a seguito di un altro evento miracoloso, come spesso accade per i personaggi biblici), rischiò di essere travolta da una carrozza in arrivo; si appiattì contro un muro e miracolosamente si aprì una nicchia, che - si dice - si può ancora ammirare nella parete della Sinagoga di Worms.

Rashi (Rabbi Shlomo Yitzchaki) nacque il 22 febbraio 1040 a Troyes, nella provincia di Champagne (Francia settentrionale). Una tradizione volta a sottolineare la continuità fra i grandi Maestri (come dice il Qoelet, *Il sole sorge e il sole tramonta*) presenta il 1040 come anno della morte di Rabbenu Gershom Meor HaGolah, *luce della diaspora* (colui che, tra l'altro, stabilì l'obbligo della monogamia per gli ebrei europei), tra i cui discepoli pare ci fossero uno zio e un cognato di Rashi. Naturalmente in un mondo di piccoli numeri come quello ebraico le parentele e le relazioni tra i grandi Maestri sono quasi inevitabili, dunque non c'è da sorprendersi per i numerosi legami illustri attribuiti allo stesso Rashi (di cui si dice fosse discendente del Re David) e ai suoi parenti. Un'altra connessione tra i due grandi Maestri è data dal fatto che Rashi studiò a Maganza in una yeshivà fondata appunto da Rabbenu Gershom.

Presenti in Francia fin dal tempo dei Romani (forse vi erano stati portati come prigionieri di guerra), gli ebrei di Troyes erano integrati con

il resto della popolazione, con cui avevano in comune usi e lingua; un responso di Rashi dichiara appunto che non si applica ai cristiani il divieto di intrattenere rapporti economici con gli idolatri perché i cristiani non sono da considerarsi tali. A Troyes, dove a quel tempo vivevano un centinaio di famiglie ebraiche, c'erano due fiere annuali molto importanti a cui veniva gente da tutta l'Europa e questo naturalmente favoriva i contatti e la conoscenza del mondo esterno. Anche gli ebrei delle comunità tedesche della zona del Reno parlavano francese, quindi tra ebrei francesi e tedeschi c'era unità culturale e i contatti erano frequenti. Questo spiega anche il fatto che i genitori di Rashi prima della sua nascita abbiano vissuto per un certo tempo a Worms, dove poi lui stesso si recherà a studiare.

Secondo la tradizione, il padre di Rashi fu il suo primo insegnante, fino a quando morì. Si racconta che Rashi si sposò molto giovane, a 17 anni circa, e che poco dopo andò a studiare a Magonza e a Worms (si dice che tornasse a casa da sua moglie tre volte all'anno per le festività principali). Tornò a vivere a Troyes all'età di 25 anni. Fece parte del Bet Din (tribunale rabbinico) della città e successivamente ne assunse lui stesso la presidenza. Iniziò inoltre a rispondere a quesiti halakhici, che gli venivano posti anche per lettera, talvolta da molto lontano. Fondò poi intorno al 1070 una propria yeshivà che attirava molti studenti.

È importante notare comunque che a quanto pare, come si usava allora, né il suo ruolo di giudice nel tribunale rabbinico né quello di insegnante erano retribuiti. Cosa faceva allora Rashi per guadagnarsi da vivere? Una tradizione ben consolidata afferma che fosse vignaiolo, e questo è ciò che normalmente viene raccontato di lui anche se c'è chi lo mette in dubbio. La tradizione si fonda per esempio su una lettera in cui Rashi dichiara di aver avuto poco tempo perché è stato occupato nella vendemmia. (Questo, però, potrebbe significare semplicemente che produceva vino per il proprio consumo personale e non per la vendita).

Rashi non ebbe figli maschi, ma tre figlie, Miriam, Yocheved e Rachel. Ci sono molte tradizioni che descrivono le figlie e le nipoti di Rashi come studiose della *Torah* i cui insegnamenti e usi furono tenuti presenti per decisioni halakhiche successive. Le stesse cose si raccontano anche a proposito di una sua nipote. Si narra anche che le figlie di Rashi indossassero i tefillin (precetto obbligatorio per gli uomini e, almeno al giorno d'oggi, di solito non osservato dalle donne ortodosse, anche se non vietato).

Due generi di Rashi erano studiosi del Talmud, e furono anche i continuatori dell'opera del suocero. Tra i nipoti di Rashi furono molti gli studiosi, tra cui è importante menzionare almeno Yacov, detto Rabbenu Tam. Naturalmente nei secoli successivi molte famiglie vanteranno una discendenza diretta da Rashi. Tra queste anche quella dello scrittore Elie

Wiesel, che a Rashi ha dedicato un libro uscito nel 2009 (pubblicato in Italia nel 2012 da Giuntina¹).

Le leggende attribuiscono a Rashi numerosi viaggi – e incontri con personaggi illustri dell'epoca – ma in realtà pare che la sua vita sia stata sedentaria. E per molti anni era stata anche abbastanza tranquilla. Fin quasi alla fine, l'XI secolo sembrava decisamente meno turbolento di altri, nonostante non fossero comunque mancate all'inizio violenze contro gli ebrei, cacciate (anche dalla stessa Magonza nel 1012) e conversioni forzate.

Ma la fine del secolo vide una delle più terribili tragedie che colpiscono gli ebrei nel corso del Medioevo. Lasciamo qui la parola a Elie Wiesel (pp.75-76 del già menzionato libro su Rashi) perché la sua descrizione del secolo e della sua conclusione mi pare straordinariamente efficace:

I secoli undicesimo e dodicesimo furono un'epoca di agitazioni politiche, di disordini militari e di tumulti religiosi. Il cristianesimo e l'islam perseguivano le loro guerre religiose attraverso conquiste territoriali. Norvegia, Svezia, Borgogna, Spagna, Francia... troppi re volevano regnare sopra troppi paesi. L'imperatore bizantino Romano III s'impadronì della Siria. A Costantinopoli, il patriarca Michele I Cerulario venne scomunicato provocando lo scisma tra i cristiani d'oriente e quelli d'Occidente. Benedetto IX, uomo corrotto e crudele, fu incoronato papa solo per essere depresso e riletto. Egli poi vendette il titolo e la carica a Gregorio VI che abdicò un anno più tardi. Nel mondo islamico la situazione non era certo migliore. Sciiti e sunniti vivevano nel terrore e nel desiderio costante di ottenere il dominio supremo attraverso la violenza. Ci fu la vittoria di Guglielmo il Conquistatore a Hastings e il suo regno turbolento; l'invasione dell'Impero bizantino da parte dei turchi; la presenza degli antipapisti, gli sforzi di Roma per indebolire l'autorità dei principi locali; la scomunica da parte di Gregorio VII del re di Germania Enrico IV, costretto a recarsi a Canossa in atto di penitenza; le battaglie tra gli arabi per la riconquista della Spagna; la presa di Capua per mano delle truppe normanne di Roberto il Guiscardo...

Che secolo!

Prima della sua fine, Rashid ed-din Sinan fondò la società segreta sciita chiamata degli hashishiyyn, o "assassini", il cui fanatismo omicida e suicida è attivo ancora oggi. Inviati alle quattro estremità dell'Impero islamico, i suoi capi addestrarono degli assassini professionisti efficienti e impeccabili il cui curriculum d'impresie renderebbe gelosi i migliori specialisti a contratto con le varie mafie.

E nel mondo ebraico?

I Gentili, pur essendo assai impegnati tra loro in aspre battaglie e guerre sanguinose, trovarono tuttavia il tempo per sfogare la loro rabbia sugli ebrei. Ma in misura minore nell'undicesimo secolo. I cronisti dell'epoca non riportano alcuna grande catastrofe. Gli ebrei in Europa e nella Terra Santa vivevano in

¹ *Rashi. Il grande commentatore*, traduzione di Rosanella Volponi, Giuntina 2012

relativa sicurezza, il che significa in relativo pericolo. In Spagna, per esempio, godettero dei frutti dell'Età dell'oro, un'epoca così vibrante nella nostra memoria collettiva. Il grande pensatore e poeta Shmuel ha-Naghid fu comandante in capo degli eserciti dei re cattolici; il suo ruolo nella sconfitta dei musulmani su diversi campi di battaglia non è stato mai messo in discussione. Shlomo Ibn Gabirol e Yehuda ha-Levi spianarono la strada a Maimonide... Il sentimento prevalente deve esser stato: "Speriamo che duri!". Be', non durò. Per gli ebrei dell'Europa occidentale il secolo terminò in un diluvio di sangue, fuoco e morte, tutto nel nome di un uomo che era nato ebreo da genitori ebrei, e il cui sogno meraviglioso era portare amore nei cuori e nelle anime dei credenti.

Un secolo, dunque, che è entrato per molti aspetti nel nostro immaginario collettivo (la conquista normanna dell'Inghilterra, la lotta tra papa e imperatore da cui viene ancora oggi l'espressione "andare a Canossa") e le cui vicende hanno avuto conseguenze che durano ancora oggi (lo scisma d'Oriente, i contrasti tra sunniti e sciiti, forme violente di fondamentalismo islamico).

Fin quasi alla fine del secolo, dunque, ci si poté illudere che tutto ciò non toccasse gli ebrei. Ma poi venne la prima crociata e, ancora prima di quella "ufficiale" - la "crociata dei baroni" - vi fu la crociata dei poveri, che portò alle comunità ebraiche (e non solo) grandi lutti (circa 12.000 ebrei uccisi), devastazioni (intere comunità furono distrutte) e ancora conversioni forzate, a cui molti ebrei preferirono invece il martirio. Per farci capire il contesto in cui Rashi visse i suoi ultimi anni Wiesel non può fare a meno di elencarci una serie di particolari raccapriccianti su cui preferisco non dilungarmi.

Troyes fu risparmiata dalle devastazioni e quindi Rashi non fu toccato personalmente, ma certo fu colpito dalle terribili notizie che giungevano dalle comunità vicine: a Worms, per esempio, erano stati uccisi i tre figli di un suo insegnante. Abbiamo tracce di questo in alcuni suoi commenti e dalle selichot (poesie che si leggono nel periodo penitenziale) che scrisse e anche da alcuni suoi responsi, in cui dimostra un atteggiamento facilitante nei confronti di coloro che erano stati costretti con la forza a convertirsi e desideravano ritornare all'ebraismo. Rashi morì il 13 luglio (29 di Tammuz, secondo il calendario ebraico) del 1105, all'età di 65 anni, e fu sepolto a Troyes. A differenza di quanto è accaduto per molti altri grandi Maestri dell'ebraismo, la sua tomba non è stata conservata e quindi non è divenuta meta di pellegrinaggi. Per molti secoli non si sapeva neppure esattamente dove si trovasse il cimitero in cui è sepolto finché alcuni anni fa un professore della Sorbona scoprì una mappa che gli permise di dedurre che il cimitero si trova sotto una piazza a Troyes.

Di conseguenza sul luogo (attualmente Rue Louis Mony) è stato eretto un monumento, un grande globo bianco e nero con in rilievo la lettera ebraica *Shin* (ש), presumibilmente l'iniziale di "Shlomo", nome di Rashi. Sulla base di granito c'è scritto *Rabbi Shlomo Yitzchaki - Commentatore e Guida*. Nel 2005, è stata aggiunta una targa che recita: *"Il luogo su cui ti trovi è il cimitero della città di Troyes. Molti Rishonim sono qui sepolti, tra cui Rabbi Shlomo, noto come Rashi il santo, possano i suoi meriti proteggerci"*.



L'importanza di Rashi nel mondo ebraico è immensa, incalcolabile. Ma vale la pena di ricordare anche la sua influenza su alcuni studiosi cristiani, per esempio il monaco francese Nicola de Lyra (Nicolas de Lyre di Manjacorria), che fu chiamato appunto la "scimmia di Rashi", e che a sua volta ebbe influenza su Martin Lutero. È stato dimostrato che alcuni commenti di Rashi sono stati accolti nella traduzione ufficiale della Bibbia in inglese. Ruggiero Bacon scrisse: "Desidero riferire non soltanto le parole dei dotti cattolici ma anche quelle dei dotti ebrei e in particolare i commenti di Rabbi Shelomò - Maestro degli ebrei - che hanno giovato all'interpretazione e alla comprensione delle Sacre Scritture".

Vale la pena di ricordare che si possono agevolmente leggere in italiano i commenti di Rashi ai cinque libri della Torà, che sono stati pubblicati dalla casa editrice Marietti dal 1985 al 2014. Per illustrare lo spirito di questa pubblicazione, rivolta a lettori sia ebrei sia cristiani, mi pare interessante riportare qui alcune parole di Luigi Cattani nella sua introduzione al commento del Levitico:

"L'opera di Rashi costituisce uno dei frutti più elevati di quella civiltà che presentava, nelle sue molteplici componenti, caratteri fortemente unitari: primo tra tutti, potremmo dire, la fede nella Scrittura come parola di D., fede che, pur espressa in tradizioni divergenti e anche antagoniste l'una con l'altra, univa cristiani ed ebrei tra loro. [...] Nel Commento al Levitico il lettore cristiano potrà accedere a una testimonianza autorevole della lettura ebraica della Bibbia: lettura irriducibilmente "altra" rispetto a quella proposta dagli scrittori neotestamentari ma nel contempo assolutamente legittima e - questa è la nostra convinzione - fonte di non poche luci per una comprensione più adeguata di alcuni dati fondamentali dello stesso Nuovo Testamento."

Le parole di Cattani, che esprimono un rispetto che non nasconde le differenze, mi sembrano adattarsi perfettamente allo spirito che anima

ANNA SEGRE

l'Amicizia Ebraico-Cristiana. Per questo mi è parso opportuno citarle in chiusura di questa mia breve introduzione a Rashi, personaggio in parte misterioso di quasi mille anni fa che molti ebrei conoscono fin da bambini.

ARIEL DI PORTO

RASHÌ, IL COMMENTATORE DELLA TORAH

I commenti di Rashì, da quasi un millennio, rappresentano il primo obbligato riferimento per chi intende spiegare il testo biblico, non solo in campo ebraico. E' nota l'influenza dei commenti di Rashì sull'opera di Nicola di Lyra, che li citò ampiamente, tanto da meritarsi il sarcastico soprannome di Simia Salomonis¹. Nicola di Lyra sarà poi letto e citato da Martin Lutero. Studi recenti sostengono che il commento di Rashì abbia persino influenzato la cosiddetta King James². Lo storico Avraham Ben David, afferma che "Da quando i suoi commenti si sono diffusi nel mondo, non c'è stato rabbino o uomo eminente che abbia studiato il Talmud senza di lui. Nessun rabbino, nessun maestro ne ha visto mai di uguali³". Levy nota che "virtualmente qualsiasi commento tradizionale alla *Torah* che sia stato scritto dal medioevo risponde, in parte, ai commenti di Rashì⁴".

Negli ultimi anni, dopo una fase in cui gli studi scientifici sul testo biblico sono stati quasi monopolizzati dalla pubblicazione di testi ugaritici, egiziani e accadici, che hanno condotto gli studiosi principalmente a cercare il "corretto" significato delle Scritture, a seguito di una fase in cui l'interesse era focalizzato sull'esegesi biblica medievale, per via della scoperta della Ghenizah del Cairo, anche per via della scoperta dei rotoli del Mar Morto e di altri testi intertestamentari, gnostici e patristici, l'interesse degli studiosi nei confronti dei testi classici della tradizione ebraica si è via, via accresciuto.

Un campo di ricerca privilegiato, che può farci pensare di essere alle soglie di una nuova epoca, è lo studio del commento di Rashì alla *To-*

¹ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale: i quattro sensi della scrittura*, Roma 1972, 2 voll., p. 1586.

² E.I.J. ROSENTHAL, *Rashi and the English Bible*, *Studia Semitica* 1, pp. 56-85.

³ Riportato in S. SCHWARZFUCHS, *Rashi. Il Maestro del Talmud*, Milano 2005, p. 97.

⁴ B. BARRY LEVY, *Rashi's Commentary on the Torah: a Survey of Recent Publications*, *Tradition* 23 (4), p. 107.

rah. Negli ultimi anni hanno visto la luce varie opere, non meramente celebrative, di grande valore, che preannunciano un ulteriore salto di qualità nei prossimi anni⁵. L'interesse nei confronti del contesto storico, del Rinascimento francese del XII sec. e delle polemiche giudeo-cristiane si è accresciuto notevolmente⁶. Sino a pochi decenni fa Yitzhak Baer, che considerava queste polemiche come centrali nell'opera di Rashi, era considerato una eccezione nel panorama generale⁷.

La ricerca più proficua, la prima ad investigare in maniera sistematica il commento di Rashi da un punto di vista metodologico, è la rielaborazione della tesi di dottorato di Sara Kamin del 1986 (in ebraico), le cui conclusioni oggi vengono ancora accettate dagli studiosi⁸. Prima di quel lavoro, rivoluzionario nel proprio genere, qualcuno considerava ancora il commento di Rashi una semplice raccolta di *midrashim*⁹.

La professoressa Kamin, nel suo lavoro¹⁰, si è concentrata sulle categorie di *peshat* e *derash* nel commento di Rashi. Questi termini non sono usati direttamente da Rashi, che preferisce parlare di *peshutò shel miqrà* e verbi o sostantivi derivanti dalla radice D-R-SH. Rashi, nei pochi passaggi all'interno del suo commento in cui illustra il proprio metodo, non definisce mai queste categorie. Per questo è necessario, a livello definitivo, esaminare la questione al di fuori del commento di Rashi.

Secondo la definizione della Kamin il *peshat* è una spiegazione che tiene conto del vocabolario usato nel testo, della sintassi, del contesto, della forma letteraria e della struttura nelle loro reciproche relazioni. L'idea di *derash*, secondo la definizione di Heinemann¹¹, deriva anzitutto dall'idea che il linguaggio della *Torah* sia differente dal linguaggio umano, e richieda pertanto delle forme speciali di interpretazione. In questo sistema tutti i particolari del testo vengono interpretati, e ciascun particolare intende fornire un insegnamento; ciascun elemento può essere interpretato come una parte del proprio contesto, ma anche come un elemen-

⁵ Per una rassegna su tali lavori vedi B. BARRY LEVY, cit., pp. 102-116.

⁶ A. GROSSMAN e S. Japhet, prefazione a Rashi, *The man and His Work*, vol. 1 *Rashi's Biblical Commentaries*, Gerusalemme 2009.

⁷ A. GROSSMAN, *The Commentary of Rashi on Isaiah and the Jewish-Christian Debate*, in D. ENGEL, L.H. SCHIFFMAN, E. R. Wolfson (a cura di), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, Leiden-Boston 2012, p. 47, nota 1.

⁸ La grande popolarità di Rashi porta anche a presentazioni deformanti del suo metodo, da parte di "amateur aficionados", come li definisce E. VIEZEL, *The Secret of the Popularity of Rashi's Commentary on the Torah*, *The Review of Rabbinic Judaism* 17, p.212, nota 23.

⁹ E. VIEZEL, cit. p. 217, nota 44.

¹⁰ Sara Kamin ha pubblicato un ampliamento dell'abstract in inglese della sua tesi di dottorato: S. KAMIN, *Rashi's Exegetical Categorization with respect to the Disclintion between Peshat and Derash*, *Immanuel* 11, pp. 16-32.

¹¹ J. HEINEMANN, *Darkè ha-Aggadah*, Jerusalem 1970, pp. 96-136.

to indipendente, che può entrare in relazione con gli altri, producendo infinite combinazioni.

In generale vale la pena di ricordare che per Rashi la ricerca del *peshat* non va interpretata come una reazione nei confronti dell'esegesi rabbinica, di cui condivideva orientamenti, principi e nozioni teologiche. *Peshat* e *Derash* per Rashi non emergono quindi come “tendenze opposte” o “forze conflittuali”¹², ma si integrano armonicamente a vicenda.

L'influenza di Rashi a livello metodologico è enorme; spesso vengono riportate le parole di Avraham ibn Ezra, che in un poema a lui tradizionalmente attribuito lo chiamò Parshandata¹³; il commentatore per eccellenza, sul suo impatto: nel metodo di Rashi ogni *derash* diviene essenziale e cruciale, tanto che il *Tanakh* viene interpretato per mezzo del *derash*, dando l'impressione che si tratti del *peshat*, del senso letterale.

Il commento venne copiato centinaia di volte¹⁴. Era studiato pressoché in tutte le comunità, arrivando persino nello Yemen. La sua diffusione ha portato alla coesistenza di varie versioni del commento, dovute alle glosse che gli studiosi scrivevano vicino ai commenti, che con il tempo vennero integrate nel commento stesso, e alla dipendenza del commento dal testo del midrash; spesso Rashi deliberatamente metteva mano al testo midrashico o lo abbreviava, e i copisti sistemavano il testo in base alla versione del *midrash* a loro disposizione. Per questo è indispensabile verificare le proprie intuizioni sui particolari del commento su un'edizione critica¹⁵. La più famosa è quella del Berliner.

Il commento di Rashi alla *Torah* venne commentato a sua volta; possiamo contare almeno duecento super-commentari, e in generale è difficile stabilire un numero preciso di super-commentari, visto che continuano ad esserne pubblicati¹⁶.

¹² Vedi C. BEDINI-A. BIGARELLI, *Il viaggio di Giona*, Targum, Midrash, commento di Rashi, Roma 1999, pp. 39-40.

¹³ Ibn 'Ezra fa un gioco di parole sul nome (parshan-interprete; data-legge in aramaico) di uno dei figli di Haman in Est. 9,7. Per la bibliografia su questo epiteto vedi, J. KEARNEY, *Rashi - Linguist Despite Himself*, New York-Londra 2010, p. 4, nota 6.

¹⁴ Presso la National Israel Library sono presenti almeno 200 esemplari manoscritti del commento di Rashi alla Torah; E. VIEZEL, cit. Gli esemplari dei manoscritti del commento alla Torah sono molto più numerosi di quelli di tutto il Tanakh (in un rapporto di 10:1, M. I. GRÜBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden - Boston 2004, p.52) Dalle ricerche del Sonne, svolte agli inizi degli anni '40, emerge che esistono diverse versioni, ashkenazite e sefardite, del commento di Rashi alla Torah. La grossa mancanza del lavoro del Sonne, secondo Van der Heide, è avere preso in considerazione solo edizioni a stampa del commento, senza occuparsi dei manoscritti.

¹⁵ A. ROCK, *Rashi*, etzion.org.il/en/lecture-4-rashi-part-i. All'interno del sito è presente un'ottima presentazione dei principali commentatori del testo biblico. Alla figura e al commento di Rashi sono dedicate quattro lezioni, raccolte in sei files.

¹⁶ E. VIEZEL, cit. p. 208, nota 4.

Fa impressione pensare al fatto che circa i tre quarti del commento di Rashi alla Torah provenga da fonti rabbiniche¹⁷. Questa dipendenza dai testi tradizionali ha portato il commento ad essere considerato il corrispettivo ebraico dei commentari, compilati per lo più dai Padri della Chiesa, conosciuti come Glossa ordinaria. Per questo il commento di Rashi viene chiamato in ambito cristiano *glossa hebraica* o *glossa Salomonis*¹⁸.

La sua autorità è tale che vari studiosi hanno dedicato delle ricerche specifiche alle confusioni circa l'attribuzione, citando a memoria, di certe espressioni al testo biblico o al commento di Rashi, tale era la sua fama¹⁹.

Il commento di Rashi si distingue nettamente dagli altri quando assume una valenza halakhica, nel momento in cui si ammette che possa sostituire la lettura del *Targum Onqelos* per ottemperare all'obbligo di leggere settimanalmente due volte il testo biblico ed una volta il *Targum* (Shenayim Miqrà we-echad Targum).

Qualcuno è arrivato persino a dire che il commento di Rashi sia divinamente ispirato.

In ogni caso, è possibile dire che Rashi sia stato la figura che maggiormente ha influenzato il popolo ebraico dal periodo biblico²⁰. Non dobbiamo pertanto stupirci del fatto che il commento di Rashi sia stato fra i primi testi ebraici stampati (Riva di Trento, 1475).

I commenti di Rashi perseguono vari importanti scopi²¹:

a) interpretare la Bibbia e il Talmud, per promuovere lo studio della Torah, e consentirlo nell'Europa, lontana dalle accademie babilonesi, che sono il baricentro degli studi ebraici in quell'epoca;

b) appianare le dispute interne alle comunità ebraiche, turbate da una crescente immigrazione, nell'area franco-tedesca;

c) difendere l'ebraismo dall'indottrinamento cristiano, che influenzava negativamente la popolazione ebraica.

Per rendersi conto dell'effettiva portata di tale intento è necessario tenere in considerazione le censure che i testi a stampa hanno subito, in modo particolare nel XVI secolo²². Ai tempi di Rashi le dispute teologiche

¹⁷ E. VIEZEL, *cit.*, p. 216.

¹⁸ M. I. GRÜBER, *cit.* p. 54.

¹⁹ S. W. BARON, *A social and Religious History of The Jews*, vol. 6 (2° ed.), New York 1958, p. 278.

²⁰ A. GROSSMAN, *Mahafkhanut ushlichut - qawwim lidmutò shel Rashi*, in A. GROSSMAN E S. YAFET (a cura di) *Rashi - Demutò witziratò*, vol.1, Gerusalemme 2009, p. 11.

²¹ Vedi A. GROSSMAN, *Rashi's Position on Prophecy among the Nations and the Jewish Christian Polemic*, *New Perspectives on Jewish-Christian Relations* 33, p. 399.

²² Sul tema vedi A. RAZ-KLANOTZKIN, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia 2007.

erano frequenti, e gli ebrei vi prendevano parte, perché obbligati o per difendere la popolazione ebraica, principalmente i più giovani, dall'apostasia. Quest'ultima potrebbe essere anche la ragione per cui Rashi orienta il suo commento verso la ricerca del senso letterale del testo. Nel mondo cristiano infatti in quel periodo si andava compiendo la medesima operazione. Gli studiosi discutono su chi abbia influenzato chi in questa svolta metodologica²³.

Rashi, contrariamente a numerosi altri commentatori medievali del testo biblico, non premette introduzioni metodologiche ai suoi scritti. L'unica eccezione significativa è costituita dal commento al Cantico dei cantici, che è preceduto da una breve introduzione, nella quale, nella prima parte, Rashi illustra brevemente il suo metodo: " 'Una parola ha detto D., due ne ho udite' (Sal. 62,12). Un versetto può essere spiegato in diversi modi, ma in fin dei conti non sfugge al suo senso ovvio. I Profeti hanno utilizzato indubbiamente delle immagini, ma bisogna spiegarle secondo tutti i loro sensi e nel loro ordine, così come i versetti si susseguono nell'ordine. Ho esaminato numerosi *midrashim* relativi a questo libro. Ve ne sono alcuni che spiegano questo libro in un solo *midrash*. Ve ne sono altri disseminati in parecchi libri di *aggadah* a proposito di versetti sparsi. Non si armonizzano con il testo e con l'ordine dei versetti. Ho deciso dunque di comprendere il senso dei versetti e di stabilirne il commento secondo il loro ordine e i *midrashim* ai quali i nostri maestri hanno fissato, *Midrash per Midrash*, il loro vero posto²⁴".

Il testo nel quale Rashi spiega sinteticamente il proprio metodo, a ragione riportato da moltissimi studiosi, è il commento di Rashi a Gen. 3,8: "Vi sono, a questo proposito, molti *midrashim* aggadici, che i nostri rabbini hanno già raccolto al loro posto nel Genesi *rabbah* e in altre raccolte *midrashiche*. Io tuttavia mi occupo solo del senso letterale della Scrittura e di quella *aggadah* che definisce il senso delle parole della scrittura così che ogni parola è spiegata nel suo modo corretto²⁵".

L'operazione che Rashi compie è rivoluzionaria per il mondo ashkenazita, che adottava altri metodi di studio. Nelle comunità sefardite lo studio del *Tanakh* seguendo il *peshat* era già ampiamente accettato, sulle orme di Shemuel Ben Chofni, Sa'adiah Gaon e Ibn Janach²⁶.

Nel proprio commento Rashi mostra una certa avversione nei confronti della filosofia. Bisogna considerare che la filosofia nell'Europa cristiana rivestiva un ruolo molto meno centrale rispetto a quello che aveva nel mondo islamico. Non si deve invece pensare che Rashi fosse completamente digiuno di queste tematiche; aveva delle nozioni generali che lo

²³ A. ROCK, *Rashi*, etzion.org.il/en/lecture-4-rashi-part-i.

²⁴ Traduzione tratta da S. SCHWARZFUCHS, *cit.*, pp. 57-58.

²⁵ Traduzione tratta da C. BEDINI-A. BIGARELLI, *cit.* p. 38

²⁶ A. ROCK, etzion.org.il/en/lecture-4-rashi-part-1.

avevano portato ad avere in antipatia gli studi filosofici²⁷. Rashi “non è né filosofo, né mistico²⁸”. Non proviene dalla Spagna musulmana, dove si svilupperà il pensiero ebraico medievale, né dal sud della Francia, da dove verrà trapiantata, in Castiglia e Aragona, la *Kabalah*.

Qualcuno ha considerato Rashi un conservatore, molto differente da Rambam, esponente di una scuola razionalista e portatore di elementi fortemente innovativi²⁹. Questa scarsa considerazione con ogni probabilità discende dall'estrema modestia che emerge dagli scritti di Rashi, sia per quanto concerne la considerazione di sé, sia rispetto al rapporto con i propri predecessori³⁰.

Avraham Grossman ritiene, adducendo numerose prove³¹, che Rashi sia stata invece una figura molto innovativa. Ne riportiamo solo alcune:

- a) l'incoraggiamento degli studenti alla produzione letteraria, pressoché in ogni campo dello scibile ebraico;
- b) la scuola di Rashi era aperta a tutte le tradizioni e i patrimoni esegetici;
- c) i suoi allievi venivano incitati ad assumere un atteggiamento critico, anche in opposizione al maestro, nella ricerca della verità.

Il commento di Rashi alla *Torah* ha avuto, e ha tutt'ora, una popolarità, probabilmente già quando Rashi era in vita, incredibilmente superiore a quella di qualsiasi altro commento alla *Torah*. Sono state addotte dagli studiosi varie spiegazioni, spesso concomitanti³², di questo fenomeno:

- a) Molti hanno attribuito il successo di Rashi alla sua personalità e al suo carattere, alle sue qualità e alla sua attività pubblica.
- b) Secondo alcuni il commento di Rashi alla *Torah* venne accettato in tutti gli ambienti per via del suo commento al *Talmud*, che è l'opera maggiormente influente in assoluto per lo studio del *Talmud*. Questa sarebbe anche la ragione della maggiore diffusione del *Talmud* Bavli rispetto al *Talmud Yerushalmi*, che non ha un corrispettivo del commento di Rashi. Il commento al *Talmud*, non essendo accessibile alle masse, ebbe una diffusione tutto sommato limitata, testimoniata indirettamente dall'esiguo numero di manoscritti dei commenti ai vari trattati, e dal fatto che i

²⁷ Vedi A. GROSSMAN, *Rashi's Rejection of Philosophy - Devine and Human Wisdoms Juxtaposed*, Simon Dubnow Institute Yearbook 8, p. 95.

²⁸ P. ALBORGHETTI, introduzione a Simon Schwarzfuchs, *Cit.*, p. 11.

²⁹ Y. ROSENTHAL, *Rashi weha-Rambam beha'arakhat ha-dorot*, in *Mechqarim umqorot* 1, Gerusalemme 1967, p. 117.

³⁰ A. GROSSMAN, *Mahafkhanut...*, *cit.*, p. 12.

³¹ A. GROSSMAN, *Mahafkhanut*, *cit.* pp. 11-31.

³² Per un'approfondita rassegna delle posizioni degli studiosi su questo punto vedi E. VIEZEL, *cit.* pp. 209-211.

commenti ad alcuni trattati siano andati perduti, portando all'attribuzione a Rashì nelle edizioni a stampa, di commenti non suoi³³.

c) Altri attribuiscono il successo del commento al commento stesso, per via della sua semplicità, comprensibilità e completezza, tale da eliminare qualsiasi dubbio nel lettore.

d) Il commento risulta fruibile anche per coloro che non hanno conoscenze specifiche in ambito scientifico, filosofico, o esoterico. Ciò nonostante, vari Chakhamim (ad esempio il Shelah) hanno trovato nel commento di Rashì, a dispetto della sua apparente semplicità, elementi esoterici. Di certo il commento è scritto con una sapienza, rara fra i commentatori, tale da essere fruibile al contempo dagli studiosi e dalle persone semplici. Alcuni³⁴ tuttavia sono del parere che Rashì abbia scritto per l'intelligenza della sua generazione, che conosceva bene la *Torah*.

e) Secondo alcuni il suo successo è attribuibile all'uso intensivo di materiale rabbinico. In modo particolare viene apprezzata la sapienza con cui peshat e derash vengono combinati.

f) Per altri l'uso di materiale aggadico incoraggiava gli ebrei europei a mantenere la propria moralità e affrontare dignitosamente i momenti difficili. Secondo Efraim Urbach, Rashì nei suoi commenti mostra un potente sentimento d'amore per il popolo ebraico e la sua *Torah*.

g) Com'è noto, scrivendo il suo commento Rashì opera una raffinata selezione all'interno del vastissimo materiale aggadico a sua disposizione, facendo cadere la sua scelta prevalentemente su "*aggadot meya-shevot*". Avvertendo delle difficoltà nel testo, Rashì seleziona del materiale aggadico che riempie i buchi avvertiti, preservando la continuità ed il senso del testo. In questo modo il lettore ha la piacevole sensazione di seguire il filo narrativo, beneficiando di questa "*Torah espansa*"³⁵.

Come avveniva la scelta dei *midrashim* da inserire nel commento? Il materiale aggadico che Rashì seleziona riprende quei *midrashim* che aggiungono qualcosa al testo, senza contraddire il contesto, la sequenza dei versi ed il *peshat*³⁶.

I commenti ai *Neviim* e ai *Ketuvim*, scritti successivamente, sono caratterizzati da una esegesi maggiormente contestuale, meno dipendente dal *Midrash*. Questo dipende in parte dall'assenza di raccolte di *Midrashim* su alcune parti del *Tanakh*, ma anche da convincimenti metodologici che Rashì ha maturato nel corso degli anni³⁷. Rashbam nel suo

³³ Vedi E. VIEZEL, cit., p. 209, nota 11.

³⁴ E. M. LIFSCHITZ, *Rashi*, Gerusalemme 1966, p. 174.

³⁵ E. VIEZEL, cit., nella seconda parte dell'articolo.

³⁶ A. ROCK, etzion.org.il/en/lecture-4-rashi-part-i.

³⁷ Vedi R. A. HARRIS, *Medieval Jewish Exegesis*, in A. J. HAUSER e D. F. WATSON (a cura di), *A History of Biblical Interpretation*, vol. 2, Cambridge 2009, pp. 141-183.

commento alla Torah segnala come il nonno³⁸ avrebbe voluto mettere mano a certi suoi commenti in base alle nuove interpretazioni che aveva elaborato.

Vari altri commentatori, sebbene avessero avuto tratti simili a quelli di Rashi, non hanno avuto la stessa duratura fama; come il Rashbam scrive nell'introduzione al proprio commento: "a lui (a Rashi) spetta il diritto di primogenitura", con tutte le conseguenze del caso.

"La leggenda si è impossessata rapidamente di Rashi e l'ha trasformato in un personaggio quasi mitico che avrebbe permesso la sopravvivenza della *Torah*. Nel suo nome, Rashi, si è voluto scoprire le iniziali del suo autentico titolo: Raban shel Israel, 'il maestro d'Israele'³⁹".

³⁸ Il padre del Rashbam, Rabbi Meir, aveva sposato Yocheved, la figlia di Rashi. Per una rassegna bibliografica sulla vita del Rashbam vedi E. VIEZEL, *"The Anxiety of Influence": Rashbam's Approach to Rashi's Commentary on the Torah*, ASJ Review 40:2, p. 279, nota 1. Varie volte Rashbam, riferendosi al nonno, utilizza un linguaggio caustico, fenomeno tutt'altro che infrequente fra i commentatori biblici.

³⁹ S. SCHWARTZFUCHS, *cit.* p. 83.

PATRIZIO ALBORGHETTI

*RASHI: ALLA SCUOLA DI UN MAESTRO*¹

1. L'origine dell'esegesi ebraica

La meditazione delle parole e delle azioni divine ebbe inizio a partire dai primi eventi di rivelazione: dai primi patriarchi, dal popolo che accolse la Torah e dalle generazioni successive.

I destinatari di quella singolare manifestazione iniziarono a interrogarsi su una situazione che da allora in poi avrebbe cambiato radicalmente la loro vita e quella di tutti gli esseri umani.

'Avraham 'ibn 'Ezra', nella sua prefazione al *Pentateuco*, scrive che «La Torah non è stata consegnata a chi non possiede la conoscenza», l'uomo è dunque chiamato a riflettere su quei testi e a comprenderli.

L'unica Fonte di tutto l'esistente ha formato l'uomo dotato di ragione, così che, da un lato, attraverso l'indagine razionale, lo possa conoscere, e, dall'altro, attraverso la rivelazione, possa relazionarsi a Lui e comprenderLo sempre meglio.

Attestazioni che, sin dall'inizio, i primi protagonisti della storia del popolo ebraico si erano occupati della comprensione del messaggio biblico le possiamo ritrovare nel *Talmud*, dove apprendiamo che già in epoca preesilica era presente un'attività di analisi e interpretazione della Torah.

In particolare, lo stesso Samuele avrebbe offerto interpretazioni di passi della Scrittura².

La lettura e lo studio della Scrittura è poi storicamente ben attestato al tempo del ritorno dall'esilio.

Così leggiamo al versetto dieci del settimo capitolo del libro di Ezra: «Poiché Ezra aveva disposto il suo cuore a indagare [לְדַרֵּשׁ] la Torah del Signore, e ad applicarla, e a insegnare in Israele gli statuti e i giudizi».

¹ Questo articolo è una sintesi dell'*Introduzione* presente nel nostro testo: PATRIZIO ALBORGHETTI, *In una fiamma di fuoco. Rashi commenta l'Esodo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. XXI-LX.

² T.B., *Berakhoth* 31b.

È qui usata l'espressione לְרִשׁ, la cui radice רִשׁ, alla base della parola מִדְּרָשׁ, midrash, indica il metodo interpretativo della Scrittura ebraico.

Un'altra attestazione dell'analisi scritturistica, risalente all'epoca postesilica, fortemente legata a quella appena citata, la troviamo nel libro di Neemia.

Qui leggiamo che quando tutto il popolo di Israele si radunò, il primo giorno del settimo mese, nella piazza di fronte alla porta delle acque, ed Ezra alla loro presenza lesse la *Torah*, dall'alba sino a mezzogiorno, i Leviti spiegarono il testo sacro: «E lessero nel libro della legge di Dio, distintamente, ne spiegavano il senso e rendevano comprensibile la lettura» (Ne 8,8).

Questa attività, successivamente continuata e sviluppata da coloro che diverranno i maestri delle generazioni successive, sarà designata con il nome di *Midrash Torah*, l'interpretazione della *Torah*.

Essendo poi il contenuto della *Torah* vario - narrazione di avvenimenti storici, insegnamenti morali, racconti riguardanti la natura e l'origine del mondo, precetti, descrizione di oggetti sacri - avremo *midrashim haggadici*, se si occuperanno della parte narrativa della Scrittura, dediti alla scoperta del significato profondo degli eventi narrati, o *midrashim halakhici*, se si rivolgeranno alla parte normativa, alle leggi.

Un filo profondo lega le prime domande a questi testi delle scuole, entrambi vogliono approfondire, pur con strumenti differenti, il contenuto della relazione con il divino, così fondamentale per la vita di ogni essere umano.

La prosecuzione di questo lavoro di esegesi porterà alla formazione di un esteso materiale riportante tutte le riflessioni e discussioni legate ai differenti periodi.

Accanto alla *Torah scritta* (*Torah shebikhtav*), il testo biblico, abbiamo dunque anche la *Torah orale* (*Torah shebe'alpeh*), le riflessioni dei mestri.

Secondo quanto riportato nelle *Massime dei padri*³, gli insegnamenti legati alla tradizione furono consegnati a Mosè al Sinai, attribuendo così anche alle riflessioni successive un'autorità divina: è il senso profondo della storia di Israele.

Sempre questo testo avverte di porre «una siepe intorno alla *Torah*»⁴, ossia di proteggerlo e di fornirne una giusta lettura: senza la «siepe», come afferma 'ibn 'Ezra', nella sua critica ai qara'iti, non si può comprendere nemmeno il testo scritto.

³ *Massime dei Padri*, DLI, Milano 1995, p.9.

⁴ *Massime dei Padri*, DLI, Milano 1995, p.10.

2. Gli Ebrei di Francia

Con la chiusura delle scuole di Babilonia giunse a termine l'influsso che esse avevano esercitato sulle comunità ebraiche disperse per il mondo. Abbiamo in questo periodo degli sviluppi singolari.

In Francia e in Spagna gruppi di studiosi iniziano a delineare i propri criteri di indagine. Sono questi, 900-1200, gli anni d'oro per gli Ebrei d'Europa, nei quali diedero vita a un'attività culturale di valore inestimabile. Gli Ebrei spagnoli, anche a ragione dei contatti con la cultura araba, posero maggiore attenzione all'aspetto filosofico, letterario, poetico dell'indagine, quelli francesi a quello degli studi classici dell'ebraismo.

Comunità ebraiche, sia nel sud della Francia, sia nel nord, sia nella valle del Reno, erano attestate sin dai tempi dei Romani, ma è a partire dal X, XI secolo che iniziarono a far sentire il loro influsso culturale.

Nel sud della Francia, in Provenza, abbiamo le prime attestazioni di un centro di studi; probabilmente il fondatore si era recato a Babilonia per studiare, oppure era qualche emissario vagante di quei centri.

Attorno alla metà del X secolo, incontriamo rabbi Gheršhom di Magonza, famoso, tra l'altro, per aver redatto una propria versione manoscritta del *Talmud*. Se per la Bibbia esisteva già una versione ufficiale accettata, per il *Talmud* si avevano a disposizione diverse trascrizioni, le quali potevano differire tra loro. Nella trascrizione il testo poteva essere variato involontariamente, oppure di fronte a un passaggio difficile si optava per un'interpretazione piuttosto che per un'altra: vi erano perciò molteplici differenti testi. Rabbi Gheršhom si assunse il compito di redigere una copia personale, che divenne di fatto la versione accolta del *Talmud*. Si ritiene che anche Rashi l'abbia utilizzata per il suo commento.

3. Rabbi Shlomo ben Yitshaq: la vita e l'opera

Troyes, situata nella Francia del nord, era priva di scuole talmudiche; gravitava però su quelle della zona del Reno: per questa ragione Rashi, dopo la sua formazione giovanile, si recò a proseguire i suoi studi nelle accademie della Renania. La prima sede dei suoi studi fu Worms, e successivamente Magonza, dove proseguì il suo approfondimento dello studio del *Talmud*. I suoi insegnanti più importanti furono Ya'acov ben Yakar e Yitshaq ben Yehudah a Magonza, e a Worms Yitshaq ben Ele'azar ha-Levi⁵.

Attraverso questi maestri, Rashi ha per la prima volta la possibilità di vedere come un'analisi letterale del testo sia possibile. Non è più la letteratura midrashica il riferimento esegetico, ma l'attenzione al testo così come si presenta. L'idea è che i passi da esaminare siano in sé esaurienti.

⁵ *Encyclopædia Judaica*, voce *Rashi*.

rienti e quindi permettano di essere spiegati attraverso una loro penetrazione, senza bisogno di andare di là da quello che il testo presenta, rischiando di oscurarlo con riflessioni non pertinenti. La Scrittura si spiega da sé, e i midrashim possono, attraverso un'opportuna cernita, essere utilizzati per chiarire ulteriormente i versetti.

I commentari di Rashi sono un intreccio di interpretazione letterale e midrashica; anche se, generalmente, il *midrash* viene utilizzato solo quando può essere di aiuto alla chiarificazione del testo.

L'utilizzo da parte di Rashi di questa ampia letteratura, in un periodo in cui la diffusione dei testi era limitata, permise di far conoscere il grande tesoro della tradizione, che altrimenti sarebbe rimasto confinato ai centri di studio: attraverso i suoi commenti alla Scrittura i lettori poterono dunque accedere ai testi essenziali della letteratura rabbinica.

Tuttavia, nonostante questa sua dedizione al senso piano del testo, è sempre necessario ricordare che è un uomo di fede, perciò la sua interpretazione della Scrittura non si esaurisce in sé. La sua attenzione per la parola sgorga dall'amore e dal timore che nutre verso Dio. Amore e timore che il nostro pensatore ritrova nei maestri che l'hanno preceduto, e che, proprio per questa ragione, gli possono fornire gli strumenti più appropriati per la comprensione del testo. Il rabbino di Troyes esprime bene questa convinzione nel suo commento al *Cantico dei cantici*:

«Alziamoci all'alba, alle vigne; guardiamo se la vite è fiorita, se si sono aperti i germogli, se sono fioriti i melograni: là ti darò i miei amori» (Ct 7,13).

Rashi: «“Alziamoci all'alba, alle vigne”: Queste sono le sinagoghe e le case di studio.

“Guardiamo se la vite è fiorita”: Questa indica gli studiosi della *Torah*.

“Se si sono aperti i germogli”: [...] e ad essi ha paragonato⁶ gli studiosi della *Mishnah*, poiché sono più prossimi di quelli nel trarre beneficio dagli insegnamenti della *Torah*.

“Se sono fioriti i melograni”: [...] e a essi ha paragonato gli studiosi del Talmud che possiedono una sapienza piena e sono adatti a insegnare».

E Dio, in quanto è amato da questi devoti, li osserva nelle loro occupazioni: «I suoi occhi sono sulle sinagoghe e sulle case di studio»⁷.

Sono dunque queste le convinzioni di fondo che orientano Rashi nella sua analisi del testo, che lo spingono a penetrare con maggior profondità il significato della parola di Dio.

⁶ L'autore del Cantico dei cantici.

⁷ Ct 5,16.

4. Il metodo esegetico⁸

Passiamo ora a delineare alcune caratteristiche dell'interpretazione di Rashi. Sono tre i punti attraverso i quali viene delineata la metodologia del rabbino di Troyes:

- (1) Il suo rapporto con il *Peshat*,
- (2) coi *Midrashim*
- (3) con il *Targum*.

Per meglio comprendere ogni singolo approccio, abbiamo riportato una serie di passi, così da poter vedere in atto il metodo esegetico che guidava questo grande studioso.

4.1. Rashi e il Peshat

Nel commento a Genesi 3,8, rabbi Shlomo ben Yitshaq delinea il suo intento nella interpretazione della Scrittura: «Vi sono molti *midrashim* 'aggadici, e i nostri maestri li hanno già ordinati, secondo il loro proprio ordine, in *Genesis rabbah* e in altre raccolte midrashiche. Ma io non sono venuto se non per il senso letterale della Scrittura (לפשוטו של מקרא), e per quella *'aggadah* che ordina le parole della Scrittura, così che ogni parola sia compresa nel suo modo appropriato e secondo il suo significato». E in Esodo 33,13 leggiamo: «I nostri rabbini hanno esaminato questo passo nel trattato di Berakhoth (7a), ma io devo spiegare i versetti secondo il loro proprio modo e ordine».

Rashi vuole, fondamentalmente, fornire il senso letterale della Scrittura, sia attraverso l'analisi letterale del testo, sia mediante i commenti 'aggadici, cioè commenti non legati alle prescrizioni della legge (commenti halachici), che sono in grado di rendere più chiaro il senso piano del testo.

Pur essendo a conoscenza di diversi generi di interpretazioni, il nostro autore orienterà i suoi sforzi nel tentativo di scrivere un commento pienamente dedito al senso letterale, anche se i testi non legati direttamente al senso letterale vengono tutt'altro che esclusi dai suoi commenti: più del 70% del materiale utilizzato proviene dai *Midrashim* e dal *Talmud*.

⁸ Per questa parte ci siamo avvalsi dei vari volumi, dedicati allo studio dell'approccio esegetico di Rashi, di Avigdor Bonchek: A. BONCHEK, *What's Bothering Rashi? A Guide to In-Depth Analysis of his Torah Commentary, Bereishis*, Feldheim, New York 1999; Id., *What's Bothering Rashi? A Guide to In-Depth Analysis of his Torah Commentary, Shemos*, Feldheim, New York 1999; Id., *What's Bothering Rashi? A Guide to In-Depth Analysis of his Torah Commentary, Vayikra*, Feldheim, New York 2000; Id., *What's Bothering Rashi? A Guide to In-Depth Analysis of his Torah Commentary, Bamidbar*, Feldheim, New York 2001; Id., *What's Bothering Rashi? A Guide to In-Depth Analysis of his Torah Commentary, Devarim*, Feldheim, New York 2002.

Bisogna dunque prestare molta attenzione a non catalogare il maestro di Troyes, nonostante le sue dichiarazioni di principio, in maniera univoca e limitante. Infatti lo stesso Rashi, secondo quanto riportato da Rashbam nel suo commento a Genesi 37,2 - «E mi confessò che se avesse avuto tempo avrebbe dovuto comporre altre interpretazioni, secondo il senso letterale» -, era consapevole di non aver realizzato un commento completamente letterale.

Vediamo ora alcuni punti che caratterizzano l'interpretazione del rabbino di Troyes.

1. דבור המתחיל (*dibbur hamathhil*) - *Parole iniziali*.

Il commento di Rashi è caratterizzato dalla ripetizione della parola o delle parole iniziali del versetto che vuole commentare.

In base poi al tipo di citazione possiamo apprendere se Rashi vuole commentare tutto il versetto o solo una parte. Se cita una o più parole, sono quella parola, o quelle parole, l'oggetto della sua analisi; se invece, dopo aver citato alcune parole, aggiunge וגומר (etc.), significa che vuole commentare il versetto da quel punto sino alla fine.

2. *Aggiunta di una o più parole per evitare il fraintendimento del testo.*

Ad esempio, commentando Esodo 1,10 - «Orsù, comportiamoci saggiamente con esso, altrimenti si moltiplicherà» - spiega che «esso» si riferisce al popolo, citato nel versetto nove - «il popolo dei figli di Israele» - . Basta confrontare alcune traduzioni per capire la minuziosità di questa annotazione. La Bibbia di Re Giacomo riporta infatti: «Come on, let us deal wisely with them», ossia: «Orsù, comportiamoci saggiamente con loro», traducendo con la terza persona plurale, riferendo il pronome agli Israeliti e non al popolo.

3. *Quando il termine è di difficile comprensione, il commento analizza la radice del termine così da renderlo chiaro.*

Commentando Esodo 3,2 - «E gli apparve l'angelo del Signore in una fiamma di fuoco [בְּלֶבֶת אֵשׁ], dal mezzo del roveto. E guardò, ed ecco il roveto bruciava nel fuoco, e il roveto non veniva consumato» -, osserva che, nell'espressione בלבת־אש, il termine לבת (stato costruito di לבה), se teniamo presente il testo non vocalizzato, può essere inteso in due modi:

- nel primo, proverrebbe da לָבָה [labbah], vocalizzato con patah e qamats, come appare nel nostro testo, e avrebbe il significato di fiamma,
- nel secondo, da לֵב [lev], e il suo significato sarebbe quello di cuore.

Tuttavia lo stato costruito della parola לֵב si forma senza la tav (ת), e Rashi deve dunque spiegare per quale ragione in questa seconda ipotesi la tav è presente: la questione è risolta tramite la citazione del versetto

30 del capitolo 16 di Ezechiele, dove abbiamo proprio, pur essendo un apax, לבת. Vi sarebbero quindi due spiegazioni plausibili di questo termine. In quanto poi “il cuore di un fuoco” è l’essenza del fuoco, e l’essenza del fuoco è la fiamma, per questa ragione Rashi spiega che il cuore del fuoco significa: la «fiamma del fuoco».

4. לעזים (*La‘azim*).

Il singolare לעז è un acronimo che significa leshon ‘am zar, cioè lingua di un popolo straniero, e fa riferimento, nel nostro caso, ai termini che Rashi riporta nei suoi commenti in lingua francese. Quando il rabbino di Troyes si trova di fronte a parole ebraiche non più facilmente comprensibili, da parte dei suoi discepoli, riporta l’espressione nella lingua corrente.

5. Utilizzo della lingua della Mishnah e del Targum.

L’utilizzo di parole appartenenti alla lingua della *Mishnah* e del *Targum* svolge lo stesso compito di quello dei termini in lingua francese, cioè intende precisare il significato del vocabolo di difficile comprensione.

6. Importanza di ogni singolo termine contenuto nella Scrittura.

Nessuna parola è irrilevante, anzi potrebbe rivelare un particolare significato. «Voi, andate, prendetevi la paglia, da dove la troverete, poiché non è stato ridotto alcunché del vostro lavoro» (Esodo 5,11). Rashi: «“Voi, andate, prendetevi la paglia”. E dovete andare prontamente». In quanto è detto: «Andate, prendetevi la paglia», dove la parola «andate» sembrerebbe un’aggiunta inutile, Rashi spiega che tale termine indica il dover agire in fretta.

7. Testo ellittico.

L’espressione ebraica è «מקרא קצר».

Quando Rashi si trova di fronte a versetti incompleti, con l’aggiunta di poche parole li rende pienamente comprensibili.

«E accadde durante quei molti giorni: morì il re d’Egitto, e i figli di Israele gemevano e gridavano per il lavoro. E il loro grido d’aiuto, a causa del lavoro, salì a Dio» (Esodo 2,23).

Rashi: «“E accadde durante quei molti giorni” in cui Mosè aveva dimorato in Midian: “Morì il re d’Egitto”, e Israele aveva bisogno di salvezza. “E Mosè pascolava il gregge...” (Es 3,1), e la salvezza avvenne per suo mezzo: perciò questi passaggi sono contigui.

8. Metatesi.

מקרא מסורס (letteralmente: versetto castrato): la stessa espressione era già usata dai rabbini.

Rashi spiega che è necessario cambiare l’ordine delle parole per comprendere il senso letterale del testo.

Esodo 2,5: «La figlia di faraone scese a bagnarsi presso il fiume, e le sue fanciulle andavano accanto al fiume, vide la cesta in mezzo ai giunchi e mandò la sua serva, ed essa la prese».

Rashi: «“A bagnarsi presso il fiume”. Inverti l'ordine delle parole e spiegalo [וְיָרַד בְּהַמַּיִם וְהָיָה הַיָּלְדָה וְהָיָה הַיָּלְדָה וְהָיָה הַיָּלְדָה]»: “E scese la figlia di faraone presso il fiume per bagnarsi”».

9. Annotazioni grammaticali.

Molte volte, sempre per meglio stabilire il significato del termine, Rashi propone delle riflessioni grammaticali.

«E Dio fece del bene alle levatrici. E il popolo crebbe, e divennero molto forti» (Esodo 1,20).

Rashi: «E questo è [il tratto] distintivo di un termine la cui radice è [composta da] due lettere, [la quale] riceve al suo inizio una waw [o] una yod: quando esso è espresso nella forma causativa [hif'il], terza persona singolare dell'imperfetto, con waw inversiva (וַיַּפְעֵל), la yod è vocalizzata con tsere, che è [noto come] qamats qatan [o con Segol, che è conosciuto come patah qatan]. Come: “וַיַּיְטֵב” (E Dio fece del bene) alle levatrici”, “וַיַּרְבֵּ” (E fece crescere) alla figlia di Giuda” (Lam 2,5), הִרְבָּה (fece crescere) il gemito.

E così: “וַיִּגְלֵ” (E fece deportare) il resto” (2 Cr 36,20) in riferimento a Nebuzardan, [cioè] הִגְלָה (fece deportare) il resto.

“וַיִּקְוֶ” (E fece girare) coda su coda” (Gdc 15,4), הִפְתָּה (fece girare) le code l'una sull'altra.

Tutte queste sono espressioni [che indicano il] causare [qualche cosa] ad altri. E quando esso è espresso nella forma semplice [qal], terza persona singolare dell'imperfetto, con waw inversiva (וַיַּפְעֵל), la yod è vocalizzata con hiriq.

Come: “וַיִּיטֵב” (E fu buono) ai suoi occhi” (Lv 10,20), cioè: “הוּטֵב” (Fu buono)”.

E così: “וַיִּרְבֵּ” (E accrebbe) il popolo” (Es 1,20), [cioè] הִרְבָּה (accrebbe) il popolo. “וַיִּגְלֵ” (E andò in esilio) Giuda” (2 Re 25,21), [cioè] הִגְלָה (andò in esilio) Giuda.

“E si voltò così e così (וַיִּפְּן) [Es. 2,12]”, [cioè] si voltò qui e là.

E non obiettare [citandomi le forme]: “E andò (וַיִּלְךְ)”, “E dimorò (וַיִּשָּׁב)”, “E scese (וַיִּרְדֵּ)”, “E uscì (וַיִּצֵא)”, poiché non sono dello stesso gruppo di quelle, in quanto, in queste la yod è parte della radice. [Infatti] in andare (וַיִּלְךְ), dimorare (וַיִּשָּׁב), scendere (וַיִּרְדֵּ), uscire (וַיִּצֵא) la yod è la terza lettera [della radice].

10. Diverse spiegazioni.

Quando Rashi offre più di una spiegazione, lo fa per rispondere alle molteplici domande che il testo solleva. Solitamente la prima spiegazione è quella più in accordo col senso letterale.

«Orsù, comportiamoci saggiamente con esso, altrimenti si moltiplicherà, e, se ci sarà una guerra, si aggiungerà anche esso ai nostri nemici, combatterà contro di noi, e se ne andrà dalla terra» (Esodo 1,10).

Rashi: «“Comportiamoci saggiamente con esso”. Con il popolo; comportiamoci saggiamente riguardo a che cosa fare con esso. E i nostri maestri interpretarono: “Comportiamoci più saggiamente del loro salvatore, di Israele, condannandoli con l'acqua, poiché Egli ha già giurato che non manderà più nessun diluvio sul mondo”. (Ma non compresero che non lo avrebbe mandato

su tutto il mondo, ma lo avrebbe mandato su una sola nazione)».

11. Citazione di diversi rabbini.

Il primo rabbino citato – generalmente Rashi non cita per nome i vari rabbini – è quello la cui opinione più si avvicina al senso letterale del testo.

12. Considerazioni riguardanti la Scrittura.

Rabbi Shlomo annota delle considerazioni sul modo di procedere della Scrittura.

«E Mosè disse dinanzi al Signore: “Ecco, io ho le labbra incirconcise, e come mi ascolterà faraone?”» (Esodo 6,30).

Rashi: “E Mosè disse dinanzi al Signore”. È l'espressione che ha pronunciato sopra: “Ecco i figli di Israele non mi hanno ascoltato” (Es 6,12), e la Scrittura [la] ripete qui, poiché aveva interrotto la narrazione. E questo è il modo [di procedere della Torah], come una persona che dicesse: “Torniamo all'inizio”.

13. Mancanza di ordine cronologico.

«אין מוקדם ומאוחר בתורה» (non c'è un prima e un dopo nella Torah).

Già i maestri della Mishnah e del Talmud avevano sottolineato questo problema, e Rashi lo ripete nel suo commento.

«E Mosè prese sua moglie e i suoi figli, li fece montare sull'asino e tornò verso la terra d'Egitto. E Mosè prese il bastone di Dio nella sua mano» (Esodo 4,20).

Rashi: “E tornò verso la terra d'Egitto. E Mosè prese il bastone”. Non c'è un prima e un dopo esatto nella Scrittura (אין מוקדם ומאוחר מן הדברים במקרא).

Infatti avremmo dovuto leggere: «Mosè prese il bastone di Dio nella sua mano e tornò verso la terra d'Egitto».

14. Deduzione a fortiori.

L'argomentazione è qui svolta con gli strumenti della logica. Una tesi viene dedotta da un'altra che è fondata su ragioni minori; perciò, se è vera la prima, a maggior ragione deve essere vera anche la seconda, in quanto presenta maggiori argomentazioni a sostegno.

«E parlò Mosè dinanzi al Signore, dicendo: “Ecco i figli di Israele non mi hanno ascoltato; e come mi ascolterà faraone? E io ho le labbra incirconcise”» (Esodo 6,12).

Rashi: “E come mi ascolterà faraone?”. Questa è una delle dieci deduzioni a fortiori che abbiamo nella Torah (נה אהד מעשרה קל נהמר שבתורה).

Così va compresa la deduzione a fortiori: se i figli di Israele non ascoltarono Mosè, che era venuto per il loro bene, tanto più faraone, in quanto Mosè si recò da lui per il suo male, non lo ascolterà.

4.2. Rashi e il *midrash*

Nella dichiarazione programmatica di Genesi 3,8 abbiamo letto: “E per quella 'aggadah che ordina le parole della Scrittura, così che ogni pa-

rola sia compresa nel suo modo appropriato e secondo il suo significato". Ora è proprio vero che i midrashim svolgono sempre questo compito nel commento del rabbino di Troyes? Possiamo individuare tre usi dei *mi-drashim* in Rashi:

- Un primo uso, in linea con quanto dichiarato, è quello di venire in appoggio o di chiarire il senso letterale.

- Un secondo utilizzo, anche se non si situa sul piano letterale, è comunemente generato dal versetto in esame: il testo genera domande alle quali i midrashim rispondono in maniera appropriata.

- Un terzo utilizzo è quello di fornire, a prescindere dal senso letterale, insegnamenti morali, religiosi ed educativi importanti.

4.3. Rashi e il *Targum*

Rashi nel suo commento alla *Torah* ricorre al *Targum 'Onqelos*, mentre in quello ai profeti fa riferimento al *Targum Yonathan*. Il *Targum 'Onqelos* è essenzialmente una traduzione in aramaico, risalente al II secolo d.C., del testo ebraico della Scrittura, e in quanto traduzione è in qualche modo anche un commento: un commento, come tutte le traduzioni, legato al senso letterale.

La traduzione di *'Onqelos* si caratterizza per diversi aspetti, come la sottolineatura dell'assoluta unicità e alterità di Dio o il ricorso agli insegnamenti halakhici per la traduzione dei passi riguardanti le leggi, ma soprattutto, per quanto il nostro autore, per l'attenzione che riserva al senso globale del versetto. Nel suo commento alla *Torah*, Rashi cita il *Targum 'Onqelos* più di quattrocento volte, più di quanto non faccia con nessun altro commentario. Egli lo richiama per risolvere casi di termini difficili, per definire con precisione una parola che può avere più significati e per comprendere l'esatta costruzione di una frase, e questo avviene tramite diversi utilizzi introdotti da differenti espressioni. Vediamole con attenzione.

a. כתר גומו (secondo il suo *Targum*).

Utilizzando questa formula, secondo alcuni studiosi, Rashi esprimerebbe la sua opposizione alla traduzione di *'Onqelos* del termine ebraico. Vi sono, tuttavia, esempi, come nel commento a Genesi 30,28, in cui questa espressione introduce un'esatta traduzione dell'ebraico.

b. ואונקלוס תרגם (*'Onqelos* traduce)

Con quest'espressione, sempre per gli esperti, Rashi non criticerebbe la traduzione del *Targum*, ma semplicemente esporrebbe il pensiero del suo autore. Tuttavia, anche in questo caso, vi sono passi, ad esempio nel commento a Genesi 37,3, dove Rashi, pur usando questa espressione, comprende il testo in modo differente dal *Targum*.

c. ותרגומו (e il suo *Targum* è)

Con l'espressione «e il suo *Targum* è», Rashi cita 'Onqelos a sostegno alla sua traduzione.

d. המתרגם (colui che traduce)

Rashi si oppone alla traduzione fatta da 'Onqelos.

5. Conclusioni

La conoscenza, pur per sommi capi, di alcuni aspetti della via interpretativa del maestro di Troyes può meglio predisporci alla lettura dei suoi *Commentari*. Teniamo poi presente che la comprensione di questo autore, per la complessità e la ricchezza delle sue spiegazioni, può avvenire a più livelli: colui che si pone di fronte alle sue interpretazioni può, in base alle proprie necessità, giungere a un piano più o meno alto di comprensione.

Qualcuno potrebbe accontentarsi di sapere quello che Rashi dice; altri vorrebbe sapere per quale ragione ha commentato in quel modo, e infine, al livello più alto, altri ancora se il commento è legittimato dalla *Torah* stessa.

Per una piena intelligenza del testo non dobbiamo però basarci sulla nostra semplice capacità interpretativa, ma possiamo affidarci all'opera di autori che nel corso dei secoli hanno intrapreso questo compito di delucidazione, realizzando più di duecento commentari all'opera di questo rabbino. Richiamiamo infine, all'interno di una possibile riscoperta in ambito non ebraico dell'opera del maestro di Troyes, quanto Beryl Smalley e Gilbert Dahan riportano nei loro studi.

La prima, nella sua introduzione a *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*⁹, osserva che l'importanza attribuita all'influenza rabbinica, nelle opere dei cristiani di quel periodo, è sottostimata, e nonostante si pensasse che «Rashi avesse fatto la sua prima apparizione nei commentari Latini con Nicola di Lyre, all'inizio del XIV secolo», con buona probabilità dietro buona parte delle citazioni anonime (*Hebrei dicunt*) dei secoli XII e XIII secolo è nascosta l'opera dell'esegeta di Troyes o dei continuatori della sua scuola.

⁹ B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, Basil Blackwell, Oxford 1952 (tr. it., Il Mulino, Bologna 1972).

E allo stesso modo Gilbert Dahan scrive: «L'identificazione precisa dei loro prestiti non è stata fatta; mi sembra difficile, perfino impossibile che la si possa realizzare: i cristiani non hanno consultato i testi scritti (salvo nel XIV secolo Nicola di Lyre), ma hanno acquisito la loro conoscenza al momento della discussione con degli Ebrei»¹⁰.

¹⁰ G. Dahan, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*, p. 23.

PATRIZIO ALBORGHETTI

**RABBI SHLOMO BEN YITZHAQ E
'AVRAHAM 'IBN 'EZRA':
DUE VIE INTERPRETATIVE, UN'UNICA VERITÀ**

1. Un compito arduo

Accostare rabbi Shlomo ben Yitzhaq e 'Avraham 'ibn 'Ezra' implica non solo avvicinare due autori che nella loro riflessione utilizzano strumenti differenti, ma anche due mondi lontani, influenzati da culture profondamente eterogenee.

I due maestri sono pressoché contemporanei, il primo nasce a Troyes nel 1040 e muore nel 1105, il secondo a Tudela nel 1089 e muore nel 1164, entrambi hanno il medesimo obiettivo, ossia sviluppare la loro riflessione sui contenuti del pensiero ebraico, tuttavia, mentre Rashi si dedica soprattutto alla riflessione classica, ovvero allo studio dei testi della tradizione - Torah scritta e Torah orale - senza l'utilizzo di scienze esterne, il pensatore di Tudela accosterà i testi sacri attraverso la sua formazione filosofica.

Il mondo ashkenazita, su cui gravitava il nord della Francia, almeno fino al tempo di Rashi, era legato all'approfondimento dei testi della tradizione, *Tanakh* e *Talmud*, al fine di orientare la vita dei fedeli.

Quello sefardita, a cui appartiene 'Avraham 'ibn 'Ezra', ma anche, tra gli altri rabbi Moshe ben Nahman (Ramban, Nahmanide) e rabbi Moshe ben Maimon (Rambam, Maimonide), era profondamente diverso, in quanto legato, attraverso la cultura araba, alla letteratura, alla grammatica, alla scienza e alla filosofia.

Georges Vajda annota che proprio dal centro spagnolo inizierà la riflessione ebraica con gli strumenti che erano stati per la prima volta utilizzati da Filone e successivamente dai maestri delle scuole Babilonesi: «A partire dalla seconda metà del sec. X, il centro di gravità del giudaismo si sposta progressivamente verso ovest, e proprio nella Spagna mussulma-

na e nelle regioni sottoposte alla sua influenza culturale, si espanderà in modo particolare il pensiero ebraico del Medioevo»¹.

Il mondo di Rashi non è nemmeno quello del Sud della Francia, che individuò nei valori dell'ebraismo valori mistici, in grado di consentire un'unione, secondo le varie forme e accezioni, con Dio: «In quanto fenomeno storico nell'ebraismo medievale, la *Qabbalah* è nata in Provenza, o più esattamente nella sua parte occidentale, in Linguadoca. Di là è stata trapiantata, ..., in Aragona e Castiglia, dove in seguito doveva conoscere il suo classico svolgimento»². Mondo che invece sarà avvicinato dal pensatore di Tudela nel suo lungo peregrinare dalla Spagna, e attraverso l'Italia e la Francia, sino all'Inghilterra.

Sembrirebbe dunque quasi impossibile accostare due studiosi così lontani per sensibilità e formazione culturale, però vi è un aspetto che ne permette l'accostamento, ossia la fede comune, vale a dire l'appartenenza a una comunità di pensiero che si fonda sulla medesima necessità di comprendere gli eventi che uniscono il Signore al suo popolo. Possiamo poi procedere nel nostro tentativo incoraggiati dalle attestazioni di stima che 'Avraham 'ibn 'Ezra', e con lui le scuole spagnole, espressero nei confronti di Rashi e quelle che i tosafisti - maestri che si dedicarono ad *aggiungere* annotazioni al commento di Rashi al *Talmud* - espressero verso il pensatore di Tudela. Il primo dichiara apertamente: «Una stella è sorta all'orizzonte di Francia e splende in lontananza... il cieco illumina, l'assetato delizia con il suo fave. È colui che gli uomini chiamano Parshandata³, l'interprete della *Torah*, tutti i dubbi risolve, i suoi libri sono la gioia di Israele. A lui spetta la corona, a lui appartiene l'omaggio regale»⁴.

E gli stessi Ebrei medievali spagnoli: «כל פרושי צרפתא השלך לאשפתא»: «Getta tutti i commentari francesi nella spazzatura, tranne quello di Parshandata».

D'altra parte sappiamo che uno dei nipoti di Rashi, rabbi Ya'aqov (rabbenu Tam), colui che era considerato il più grande talmudista dell'epoca e uno dei primi tosafisti, stimava profondamente l'opera di 'ibn 'Ezra'.

¹ Georges Vajda, *La filosofia giudaica*, in *Storia della filosofia*, vol. V, a cura di M. Dal Pra, Vallardi, Milano 1975/76, p. 346.

² GERSHOM G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, EDB, Bologna 1980.

³ Nell'ebraico biblico il termine *Parshandata* è presente in un unico passo, in Ester 9,7, ed è il nome del figlio di Haman. Il significato che assume nel testo appena citato va cercato nella lingua aramaica, dove la parola viene scomposta in due parti: *parshan*, interprete, e *data*, legge. Rashi è dunque, per gli Ebrei di Spagna, l'interprete della legge, ossia l'interprete per eccellenza della *Torah*.

⁴ Testo riportato in: REBECCA TOUEG, *Rashi. The great Bible commentator*, World Wizo Department of education, Tel-Aviv 1989, p. 7.

Vi è poi la dichiarazione di rabbi Moshe ben Nahman, il quale, dopo aver dichiarato, nella sua prefazione alla Torah, la sua inadeguatezza a commentare il testo sacro: «La mia anima ha un'ampia conoscenza, una conoscenza chiara, che l'uovo della formica non è così piccolo comparato alla sfera superna, quanto la mia piccola sapienza e la mia ristretta conoscenza [lo è] rispetto ai misteri della Torah, che sono nascosti nella sua casa, segretati nella sua stanza», indica i due pensatori che lo aiuteranno a intraprendere questo compito: «Io porrò come luce per il mio volto le luci della *pura Menorah*⁵, i commentari del nostro maestro Shlomo *corona di splendore e diadema di maestà*⁶. Coronato con [la sua] fine [conoscenza] della Scrittura, della Mishnah e della Ghemarah. A lui spetta il diritto del primogenito⁷. Mediterò le sue parole e nell'amore per esse sarò rapito⁸. E su di esse avremo discussioni, investigazioni e interrogazioni: sulle sue interpretazioni letterali, sui suoi commenti midrashici, e su ogni 'Aggadah insondabile, menzionata nei suoi commentari. E con rabbi 'Avraham ben 'Ezra', avremo un rimprovero manifesto e un amore nascosto⁹.

Sia 'Avraham 'ibn 'Ezra', sia Rashi commentarono quasi tutto il Tanakh, ed entrambi i loro lavori sono inclusi nelle *Miqra'oth gedoloth* (Bibbie rabbiniche). E anche se il commento del rabbino di Troyes ha assunto il ruolo di spiegazione della Bibbia per eccellenza, quello del pensatore di Tudela è ritenuto uno dei più importanti. Moshe Mendelssohn ricorre a lui più volte nel suo commentario, *Be'ur*.

Per mostrare la vicinanza e la differenza tra i due studiosi, esporrò la metodologia e le concezioni del pensatore di Tudela, esposte nella sua prefazione alla *Torah*, annotando gli aspetti che lo avvicinano al rabbino di Troyes, e quelli che lo differenziano¹⁰.

2. 'Avraham 'ibn 'Ezra' e rabbi Shlomo ben Yitzhaq

Le spiegazioni del maestro spagnolo si sviluppano sul piano allegorico, antitradizionalistico, filosofico, tuttavia viene riservata una particolare attenzione alle letture etimologiche e grammaticali. Nonostante non abbia introdotto come grammatico un nuovo metodo, per il suo lavoro di traduzione delle opere dei vari filologi a lui contemporanei, dall'arabo, che

⁵ Es 31,8.

⁶ Is 28,5.

⁷ Dt 21,17.

⁸ Prv 5,19.

⁹ Il corsivo, riportato nel testo, è opera nostra, e indica le citazioni bibliche.

¹⁰In altre parti del presente quaderno è stata presentata la metodologia dei commentari di Rashi, pertanto in questo contributo sarà dedicata maggiore attenzione al lavoro del filosofo di Tudela.

era la sua lingua madre, all'ebraico, fu considerato uno dei padri della lingua ebraica.

Come filosofo – influenzato da Salomon Ibn Gabirol – fu fondamentalmente neoplatonico. La sua riflessione esercitò un profondo influsso sui filosofi del XIII e XIV secolo, che lo citano con la stessa frequenza con cui nominano Maimonide.

Il metodo esegetico di 'Ibn 'Ezra' si caratterizza per un'iniziale profonda attenzione al senso letterale, *peshat*, che successivamente viene completata con riflessioni di tipo scientifico e filosofico.

Nel 1145, a Lucca, scrisse il suo primo commento ai primi cinque libri del Tanakh. Nell'introduzione, meno estesa di quella successivamente riscritta in Francia, delinea cinque metodi di accesso alla Scrittura: la Verità viene descritta come un punto, mentre le differenti vie interpretative sono caratterizzate per la loro posizione di vicinanza o lontananza dal centro.

Nella descrizione di questi metodi, emerge la sua considerazione del compito dell'interprete della *Torah*. I vari percorsi sono caratterizzati come vie (דרכים), e rimandano perciò al senso della radice del termine *halakah* (*halakh*, andare), la legge ebraica, essendo questa come una guida che orienta la strada del fedele, conducendolo lungo un sentiero di giustizia. Sbagliare il metodo interpretativo significa allontanarsi dal centro e quindi dal Signore. Dai termini e dalle immagini utilizzate, emerge con chiarezza come il lavoro di spiegazione della Scrittura non sia un semplice esercizio di scuola, ma un tentativo di comprendere il proprio Dio, che si identifica con il centro del cerchio.

Possiamo subito notare come il *peshat* non sia da identificare semplicemente col senso grammaticale, con il senso piano, ma anche con l'esegesi tradizionale, con le spiegazioni che gli antichi hanno dato del testo. Per questa sua sottolineatura dell'importanza della catena interpretativa, 'Ibn 'Ezra' si pone nella stessa linea del rabbino di Troyes, il quale, anche senza dichiarazioni esplicite, attinge ampiamente ai tesori dei suoi predecessori.

È forse proprio nella forma espositiva, se tralasciamo l'aspetto del commento filosofico la maggior differenza tra i due pensatori: ibn 'Ezra' sente il bisogno di delineare con precisione il metodo utilizzato, Rashi si dedica totalmente alla spiegazione del testo, egli caratterizza il suo lavoro tramite alcune dichiarazioni sparse qua e là nel *Commentario*, tuttavia si limita a poche parole: «Vi sono molti *midrashim* 'aggadici, e i nostri maestri li hanno già ordinati, secondo il loro proprio ordine, in *Genesis rabbah* e in altre raccolte midrashiche. Ma io non sono venuto se non per il senso letterale della Scrittura (לפשוטו של מקרא), e per quella 'aggadah che ordina le parole della Scrittura, così che ogni parola sia compresa nel suo modo appropriato e secondo il suo significato» (Gn 3,8). «I nostri

rabbini hanno esaminato questo passo nel trattato di Berakhoth (7a), ma io devo spiegare i versetti secondo il loro proprio modo e ordine» (Es 33,13).

Il pensatore di Tudela delinea minuziosamente la sua via interpretativa, portandola alla luce sullo sfondo di una critica di altri differenti e scorretti modi di leggere il testo sacro. Sono quattro le vie criticate, sullo sfondo di queste emerge quella da seguire.

2.1. La prima via: la via dei Ge'onim

La prima via, che è situata oltre la circonferenza del cerchio, è quella dei sapienti delle scuole talmudiche che si trovano in terre arabe. Questa linea interpretativa, unita alla quarta, la quale considera i maestri della tradizione che vivono in terre cristiane, esaurisce i differenti modi di spiegazione della Scrittura dei sapienti di Israele.

Il rigetto della loro posizione non significa che il nostro autore dispregiasse questa scuola. Le sue considerazioni sono rivolte a un unico aspetto dei loro commentari: non a tutta la loro esegesi, e tanto meno all'insieme del loro pensiero.

Successivamente, nel corso del commento ai vari versetti del testo sacro, emergerà la loro importanza, e nella *Seconda prefazione alla Torah*, scritta in Francia vengono visti come coloro che «a volte» ruotano nelle vicinanze del «punto».

Teniamo anche presente che dai ge'onim¹¹ provengono sia l'atteggiamento critico che 'ibn 'Ezra' assume verso i qara'iti, sia, soprattutto, la sua positiva considerazione delle scienze, della filosofia e dell'analisi filologica dei testi.

Grazie a questi autori, che per primi, colsero gli aspetti positivi della cultura araba, si sviluppò in Spagna una scuola ebraica che diede rilevanza alle scienze e alla filosofia per una migliore comprensione della propria fede.

'Ibn 'Ezra' si colloca in questa corrente di pensiero, e il suo stesso peregrinare potrebbe avere come scopo la diffusione di una forma di sapere ormai imprescindibile: diventava necessario diffondere questa nuova cultura, soprattutto attraverso la traduzione dei testi legati alla grammatica e all'esegesi, nei luoghi in cui non si parlava l'arabo.

Fu sempre l'opera iniziata dai *ge'onim* che permise alla sua esegesi grammaticale di non essere una semplice esegesi filologica, ma di includere nelle sue spiegazioni anche le scienze, la filosofia e la tradizione

¹¹ Gaon (גאון) in ebraico, il cui plurale è Geonim, (גאונים) era il titolo assegnato ai capi delle due grandi Accademie talmudiche babilonesi di Sura e Pumbedita. Questi sapienti, che furono i discendenti spirituali degli 'amoraim, ossia dei maestri del Talmud, rappresentarono una fonte primaria per la comprensione della loro opera.

orale. È da loro che apprende l'importanza di ogni strumento di conoscenza al fine di una migliore comprensione del testo.

Per l'importanza della tradizione, riveste un ruolo principe la teoria della conoscenza sviluppata da Sa'adia, il quale aggiunge alla concezione classica del processo di apprendimento – percezione sensoriale, evidenze razionali (i principi primi), conclusioni razionali attraverso la riflessione – la via della tradizione, propria della fede ebraica.

Il sapere accolto ed elaborato dagli antichi maestri diviene così un elemento che contribuisce in modo essenziale ad una comprensione della totalità del mondo e dell'essere umano.

Lo stesso Yehuha HaLevi, nato a Toledo nel 1075 e morto a Gerusalemme nel 1141, contemporaneo di Avraham 'ibn 'Ezra', considerato come l'antifilosofo medievale per eccellenza, ma che in realtà, nei suoi studi, fa ampio uso delle dottrine filosofiche, segue la divisione in quattro punti del percorso conoscitivo. La sua sottolineatura è però riservata alla tradizione, che a suo parere sarebbe in grado di conseguire le verità ultime con un metodo diverso da quello delle dimostrazioni filosofiche. Essa è concepita come una specie di ragionamento scientifico, che a partire dai dati storici, che costituiscono le premesse, giunge a delle conclusioni. Gli eventi della rivelazione a partire dai testimoni, che li hanno vissuti, giungono attraverso la tradizione "ininterrotta", che li custodisce e li comprende profondamente, alle differenti generazioni di credenti.

Y. HaLevi non intende negare l'importanza della dimostrazione scientifica. Nel suo *Re dei Khàzari*, riguardo alla questione se il mondo sia stato creato o sia eterno, egli afferma che la *Torah* non contraddice né l'esperienza né la dimostrazione: «La questione della creazione o dell'esistenza *ab aeterno* del mondo è profonda, e le argomentazioni a pro dell'una o dell'altra delle due opinioni sono pari; ci si decide a favore della creazione a causa della tradizione che va da Adamo a Noè ed a Mosè: a causa della profezia, la quale senza dubbio merita maggior credito della speculazione; e se fosse necessario ad un uomo di fede ammettere la *hyle*, [cioè] la materia prima, e la esistenza dei molti mondi prima di questo mondo, non vi sarebbe in ciò difetto nella sua fede perché egli crederebbe che questo mondo è stato creato ad un certo momento, e che i primi esseri umani che vissero in esso furono Adamo ed Eva»¹² (*Khàzari* I, 67).

'Ibn 'Ezra' affermando l'imprescindibilità della tradizione per la comprensione del testo biblico, in particolare per le interpretazioni halakhiche, si pone nella stessa linea.

Similmente Rashi. Il suo senso della tradizione è profondo, è talmente parte del suo mondo che non sente nemmeno la necessità di legittimare.

¹² YEHUDAH HA-LEVI, *Il re dei Khàzari*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, I, 67, p. 38.

timarlo. Tuttavia, e anche qui si avvicina al pensatore di Tudela, non esita a criticare le antiche interpretazioni qualora non siano in linea con la nuova sensibilità interpretativa, ossia il senso piano del testo.

Entrambi gli autori poi limitano la loro critica alle interpretazioni *aggadiche*, in quanto quelle *halakhiche*, in linea con l'importanza attribuita alla tradizione, anche se in apparenza dovessero sembrare scorrette, vanno accolte.

La prima via è caratterizzata come «incomprensibile per gli uomini della nostra generazione». Questo metodo è criticato per la prolissità dei commenti e per il superficiale ricorso a sapienze straniere in particolare per la spiegazione delle realtà naturali.

Tuttavia, nel suo «*Il fondamento del timore e il segreto della Torah*»¹³, il filosofo di Tudela così scrive: «Questa è la regola: in che modo una persona cercherà di conoscere ciò che è più eccelso di sé stessa, se non conosce che cosa è la sua anima e che cosa è il suo corpo? Solo chi apprende la scienza della natura, con tutte le sue dimostrazioni, e la scienza della logica potrà conoscere gli universali, che sono i guardiani delle mura. E l'astronomia, con tutte le sue dimostrazioni, che provengono dalla matematica, dalla scienza della geometria e dalla scienza delle proporzioni. Allora potrà salire a un grado alto, per conoscere i segreti dell'anima, gli angeli superni e il mondo a venire»¹⁴.

È qui elencato il percorso necessario per incamminarsi lungo la via della conoscenza, ed è una via che partendo dalle scienze e dalla filosofia, giunge al suo apice con l'esegesi.

Infatti, continuando, scrive: «E attraverso la *Torah*, le parole dei profeti, le parole dei saggi del Talmud diverrà saggio»¹⁵. Lo studio delle fonti tradizionali della propria fede ha il compito di perfezionare il percorso di studi fondato sulle varie scienze, sia per l'ulteriore conoscenza che rende possibile, sia per le indicazioni etiche, fondamentali anche per chi vuole dedicarsi alla ricerca. Sembra perciò che la critica rivolta a questa linea esegetica sia da attribuirsi soprattutto alla superficialità con cui le «sapienze straniere» vengono impiegate.

Qui emerge un aspetto estraneo alle scuole della Renania, e quindi al maestro di Troyes, l'attenzione alle scienze esterne. Prende forma in questa linea di pensiero un progetto profondamente unitario di spiegazione della *Torah*, in cui ogni forma di sapere contribuisce a una migliore comprensione del testo sacro, e quindi della stessa verità.

Il principio dell'unicità e dell'unità di Dio, che da sempre ha guidato gli esegeti ebrei nella loro considerazione della Scrittura, viene ora

¹³ ר' אברהם אבן עזרא, *יסוד מורא וסוד תורה*, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ז.

¹⁴ ר' אברהם אבן עזרא, *יסוד מורא וסוד תורה*, השער הראשון.

¹⁵ ר' אברהם אבן עזרא, *יסוד מורא וסוד תורה*, השער הראשון.

esteso alla totalità delle scienze. Come la Scrittura è caratterizzata da una profonda unità, in quanto parola di un unico soggetto, e non può essere frazionata e analizzata separatamente, così anche le scienze, che riflettono sull'opera dell'unico Creatore, non possono che sottolineare differenti aspetti della stessa realtà.

Le due riflessioni, poi, poiché pensano l'opera dello stesso Dio, non possono essere in contraddizione tra loro.

2.2. La seconda via: la via dei *qara'iti*

L'analisi del metodo dei «Sadducei», è utilizzato da 'ibn 'Ezra' per definire un punto fondamentale della sua interpretazione, ossia quello dell'importanza della tradizione rabbinica.

I *qara'iti* vengono chiamati «Sadducei» perché, proprio come loro, rifiutano la tradizione orale.

Se i Sadducei, che provenivano dalla classe aristocratica e sacerdotale, rigettavano tutte le dottrine non appartenenti alla *Torah scritta* e si opponevano ai Farisei, anche i *qara'iti*¹⁶ negano i vincoli imposti dalla tradizione rabbinica, che conserva e attua la linea farisaica, e si oppongono alle scuole dei *ge'onim*, prosecutrici di quegli insegnamenti. Il nostro autore considera questo movimento una delle più grandi minacce all'esistenza della fede ebraica.

Voler leggere le Scritture senza un'interpretazione ufficiale, significa misconoscere il ruolo che la tradizione stessa ha avuto nell'accoglimento, “plasmazione” ed elaborazione della rivelazione divina: senza la catena vivente dei maestri si smarrisce la chiave interpretativa del testo.

Chiedendosi la ragione per cui, nella Scrittura, nonostante la loro marginalità, «le leggi dei precetti [riguardanti] la piaga della lebbra sono spiegate dettagliatamente», mentre per quelle che sono molto più importanti «dei tempi stabiliti, che costituiscono un obbligo per l'intero Israele», «non si trova nella *Torah* una testimonianza sicura», la sua risposta è che questo «è per noi un segno che Mosè si affidava alla *Torah orale*, la quale è una gioia per il cuore e una medicina per le ossa. Poiché non esiste differenza tra le due *Toroth*, ed entrambe ci sono state consegnate dai nostri antenati».

¹⁶ Il movimento dei *qara'iti*, che sorse nell'ottavo secolo e si formò alle scuole filosofiche islamiche, aderendo pienamente alla corrente *mutazilite* del *kalām*, rappresentò, fino all'undicesimo secolo, una delle principali minacce interne, dalle quali il giudaismo dovette difendersi. Grandi avversari di questo movimento saranno sia Sa'adia Ga'on sia Mosè Maimonide.

Sono poi soprattutto gli aspetti normativi, quelli che regolano la vita del credente, a richiedere l'autorità interpretativa.

'Avraham 'ibn 'Ezra', nella quinta via, la propria, dopo aver ribadito che «soltanto per le leggi, gli statuti e gli ordinamenti, qualora trovassimo due significati dei versetti, dove il primo significato fosse in accordo con le parole dei saggi della *Torah orale*, che furono tutti uomini giusti, [solo in quel caso] ci affideremo, con forza e senza nessun dubbio, alla loro verità», aggiunge: «Non voglia Dio che ci uniamo ai Sadducei, i quali dicono che le spiegazioni dei saggi contraddicono la Scrittura e le regole grammaticali. Solo i nostri antenati furono nella verità. Tutte le loro parole sono vere».

Lo stesso rispetto che 'ibn 'Ezra' mostra nei confronti degli antichi sapienti di Israele, i maestri della tradizione orale, viene poi riservato al traduttore in aramaico della *Torah*. La sua conoscenza della lingua e la sua traduzione fondata sul senso piano delle parole lo rendono degno di particolare considerazione nella spiegazione del testo. Secondo 'Ibn 'Ezra', 'Onqelos ricorrerebbe, inoltre, ai commenti *derashici* solamente quando i versetti sono chiaramente comprensibili secondo il senso proprio: il senso *derashico* avrebbe quindi il fine di sottolineare ulteriori significati di un testo facilmente comprensibile.

Anche in questo caso il suo atteggiamento verso questo autore lo avvicina al maestro di Troyes, il quale, nel suo commento alla *Torah*, ricorre oltre quattrocento volte al *Targum 'Onqelos*, più di quanto non faccia con nessun altro commentario.

Rashi, oltre ad appoggiarsi sui testi dei maestri che lo hanno preceduto, utilizzerà intensamente la traduzione del *Targum* nei suoi commenti, sia per le interpretazioni *halakhiche* sia per definire esattamente il senso di un termine.

2.3. La terza via: la via dei cristiani

«Oscurità e tenebra» caratterizzano la via di coloro che interpretano tutti i versetti della Bibbia come se nascondessero delle spiegazioni segrete. Essa si trova «all'esterno della circonferenza», caratterizzandosi così per la sua inattendibilità. Anche in questo caso sono sottolineati i risvolti pratici di un'interpretazione errata, perché porta fraintendimento e incompienza, e conseguente corruzione del piano etico.

Risulta difficile stabilire se 'ibn 'Ezra' abbia in mente solo i cristiani, o se invece intenda tutti coloro che, con questa lettura, distruggono la comprensione classica del testo.

La questione naturalmente non è posta sulla contrapposizione tra lettera e allegoria, in quanto la tradizione del nostro autore non è sempli-

cemente legata al senso letterale del testo: in questa linea si collocavano i *qara'iti*.

L'errore, anche in questo caso, consiste nel dimenticare il modo in cui la tradizione ha spiegato il testo, spostandosi solamente sul piano soggettivo.

La discussione della loro posizione, a differenza di quella del movimento precedente, è breve, tuttavia, permette al nostro autore di sottolineare un'altra via di fraintendimento della *Torah*. I *qara'iti* e i cristiani, oppure tutti coloro che si soffermavano solo sull'allegoria, coglievano un aspetto dell'insieme, ma isolandolo dal tutto rovinano anche la singola spiegazione. La lettera e l'allegoria sono valide solo se collocate all'interno di un contesto più ampio, quello della catena che garantisce la validità dell'interpretazione.

Dopo aver delineato i principali limiti di questa lettura, 'ibn 'Ezra' riconosce ai cristiani un merito, quello del ricorso alla ragione per la valutazione dei precetti. La mente contiene in sé «una conoscenza, che proviene dalla sapienza dall'Eterno». Per mezzo dell'intelligenza, i sensi divengono perciò i mezzi con cui stabilire il significato del passo, se essi non confermano il significato immediato della Scrittura, si dovrà cercarne «il significato segreto».

L'uomo possiede un intelletto, che gli permette di scoprire l'ordine che Dio ha stabilito per il mondo. Esso, afferma il nostro autore, «è il messaggero tra l'uomo e il suo Dio», è la facoltà che ci conduce a comprendere il vero senso delle cose. Per questa ragione «la valutazione della mente costituisce il fondamento [delle spiegazioni]: poiché la *Torah* non è stata consegnata a chi non possiede la conoscenza». L'intelletto che sorveglia il corretto significato dei versetti, deve anche garantire che l'interpretazione non proceda liberamente, trasformando ogni passo biblico in allegoria o mistero. Già nel Talmud si afferma che «non vi è nemmeno un versetto che sia privo del suo senso letterale» (Shabbath 63a).

Pur ponendosi su un piano differente, anche Rashi, nel suo commento a Genesi, riguardo al passo «Facciamo un uomo a immagine nostra, a nostra somiglianza» (Gn 1,26), scrive: «A nostra somiglianza (כדמותנו)». Nel comprendere e discernere (להבין ולהשכיל).

2.4. La quarta via: «la via dei saggi, nelle terre dei Greci e dei Romani»

L'ultimo dei percorsi esegetici criticato dal nostro autore è quello degli ebrei che vivono nelle terre cristiane. Essi, come abbiamo già detto, insieme ai commentatori della prima via, completano le differenti vie di spiegazione della Scrittura dei sapienti di Israele. Sono i correligionari tra i quali 'ibn 'Ezra svolgerà la sua opera di traduzione dei nuovi testi della

cultura e dell'insegnamento. La loro via è caratterizzata dalla vicinanza al centro, e dunque alla verità. Anche nella *Seconda prefazione* leggiamo: «Si trovano sia sul punto stesso sia attorno a esso». Nonostante questo riconoscimento, viene rivolta loro una forte critica. Probabilmente l'elogio riguarda più la fedeltà mostrata verso gli insegnamenti dei padri, che non il metodo scelto. Infatti sin dalle prime righe vengono rimproverati perché non fanno affidamento alla grammatica e perché ripetono cose già ampiamente affermate, allontanandosi dalle nuove sensibilità interpretative.

Questo metodo, che è il metodo del *derash*, ossia la spiegazione allegorica delle parole della *Torah*, non viene rigettato perché privo di valore, ma in quanto gli antenati si sono già a sufficienza dilungati su questa linea interpretativa, inoltre alcune spiegazioni, che si presentano secondo il *derash*, in realtà sono misteriche.

Naturalmente sia gli antichi sia i moderni erano a conoscenza che ogni spiegazione avesse come fondamento il senso letterale - «Non vi è nemmeno un versetto che sia privo del suo senso letterale» (Shabbath 63a) -, tuttavia l'eccessiva attenzione al metodo allegorico li avrebbe condotti al fraintendimento del primo.

Vengono elencate anche altre funzioni del *derash*, che non si limitano solo al piano interpretativo, ma che vogliono, ad esempio, «alleviare una mente sfinita» e guidare «sulla via della comprensione i giovani».

Qui ad essere criticato è il mondo a cui appartiene Rashi. I commentari del rabbino di Troyes si caratterizzarono tuttavia, almeno nelle dichiarazioni di principio, per il tentativo di limitare l'utilizzo delle spiegazioni *midrashiche* alla chiarificazione del testo. Una testimonianza della consapevolezza, dello stesso maestro di Troyes, della difficoltà di questo suo intento, possiamo ritrovarla nelle parole di rabbi Shemu'el ben Me'ir (Rashbam), suo nipote, nel commento a Genesi 37,2: «Anche Rabbenu Shlomo, padre di mia madre, che ha illuminato gli occhi della diaspora e ha interpretato la *Torah*, i Profeti e gli Scritti, ha impegnato il suo cuore per dare una interpretazione letterale della Scrittura. Io, anche, Shemu'el, figlio di suo genero Meir - sia benedetta la sua memoria - discussi con lui e alla sua presenza, e mi confessò che se avesse avuto tempo avrebbe dovuto comporre altre interpretazioni, secondo il senso letterale che si rinnova ogni giorno». Lo stesso Rashi avrebbe avvertito la difficoltà della nuova via che si accingeva a percorrere. Il mondo criticato dal pensatore di Tudela era dunque opera di revisione anche di Rashi. La grandezza di questo autore è una volta di più sottolineata dal suo riuscire a virare verso una nuova via, nonostante la sua formazione.

2.5. La quinta via: la via di 'ibn 'Ezra'

Il timore di Dio e la verità

Prima di esporre la propria via, il pensatore di Tudela torna a ribadire il «timore» che nutre verso Dio, timore che è riservato al Signore, ma non agli interpreti della *Torah*: verso loro sarà guidato solo da una valutazione obiettiva. È in questa linea che definirà la traduzione di 'Onqelos come «אמת (verità)», e non semplicemente “corretta” o “giusta”, ribadendo la sua fiducia negli antichi, che conoscevano esattamente, «secondo verità», il senso dei versetti.

La grammatica e l'interpretazione

È ribadita, in primo luogo, l'importanza della grammatica per l'esatta comprensione dei differenti termini: le spiegazioni iniziano dallo sforzo di comprendere il significato esatto delle parole, secondo le norme che le regolano. È interessante notare che anche Rashi, come abbiamo visto per i commenti a Genesi 3,8 ed Esodo 33,13, fosse giunto a conclusioni simili.

Mi sembra che, sia la constatazione dell'esistenza di un numero sufficientemente ampio e ben ordinato di questo genere di commenti, ossia di quelli *midrashici*, sia l'utilizzo di quelli che possono servire a delucidare il senso proprio dei versetti possa accordarsi con il piano esposto da 'ibn 'Ezra'. Questo studioso però, e qui potremmo individuare la sua distanza dai commenti del rabbino di Troyes, intende il senso grammaticale delle parole come un punto di partenza per lo sviluppo di un'interpretazione legata alle scienze e alla filosofia. La spiegazione etimologica non è che l'inizio della interpretazione, essa non può limitarsi al piano della lettera, ma deve ampliarsi, fino al raggiungimento degli altri significati del testo.

3. Conclusioni

Sicuramente la via interpretativa del pensatore di Tudela è più ampia e caratterizzata dal ricorso alle scienze esterne, come l'astrologia e la teologia. La stessa visione d'insieme si definisce attraverso una unificazione di ogni forma di sapere in un progetto inglobante, dove ognuna trova la sua giusta collocazione: a partire dall'unico Signore, creatore del cielo e della terra e soggetto della rivelazione, delinea uno straordinario progetto unitario di spiegazione della *Torah* e del mondo.

L'originalità dell'opera di 'ibn 'Ezra' consiste proprio nella sua complessa e molteplice formazione messa al servizio della fede ebraica. Da una parte le differenti scienze, quali la matematica, la linguistica, la

logica, l'astronomia, l'astrologia e la filosofia, dall'altra le verità di fede depositate nella Scrittura e nei grandi testi della tradizione.

Le prime gli hanno reso noto che l'universo è profondamente ordinato da leggi immutabili, che gli conferiscono stabilità e perfezione, ma che il mondo è anche disordinato; gli hanno detto che la conoscenza è il frutto di un duro lavoro di ricerca; e che la verità è composta da un limitato numero di assiomi.

Le altre gli hanno insegnato che vi è un solo Creatore, Signore dell'universo, e quindi unica causa di tutto ciò che esiste; hanno posto le verità su una base stabile, non soggetta, poiché frutto della rivelazione, alla fragilità del sapere umano; e hanno manifestato che il Creatore è in relazione con la sua creatura, la ama e si prende cura di lei. Queste ultime lo hanno anche invitato a trovare le ragioni delle sue credenze: che nella loro stabilità e immutabilità richiedono di essere indagate. La sua non è un'adesione cieca, semplicemente fondata sui dati della rivelazione, ma, poiché legittimata attraverso l'esercizio delle scienze e della ragione, fondata.

Yehuda Ha-Levi pone in contrapposizione il dio della filosofia a quello della tradizione ebraica, optando per il secondo. Così scrive, nel suo *Re dei Khàzari*: «Gli disse il Saggio: «Noi crediamo nel Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, che fece uscire i Figli d'Israele dall'Egitto con segni e con miracoli e con prove, che li nutrì nel deserto, che fece loro ereditare la terra di Canaan, dopo che li ebbe fatti passare il mare e il Giordano con grandi miracoli; Egli mandò Mosè con la Sua Legge, promettendo ricompensa a coloro che la osservano e una dura punizione a chi si ribella ad essa; noi crediamo, per farla breve, a tutto ciò che è scritto nel Pentateuco» (Khàzari, I, 11).

E di fronte al re che gli obietta: «Non avresti dovuto dirmi, o ebreo, che tu credi nel Creatore del mondo, in Colui che lo ordina e lo governa; in Colui che ti creò e che ti sostiene; e cose simili a queste, che sono il ragionamento di chiunque ha una religione, di chiunque in base a ciò persegue la verità, e cerca di rendersi simile al Creatore nella Sua giustizia e nella Sua scienza?» (Khàzari I, 12).

Ha-Levi, mostrando qui i suoi dubbi nei confronti dell'indagine speculativa, risponde: «Questa che tu dici è la religione speculativa, e ad essa conduce il raziocinio, e vi sono in essa grandi dubbi, e se interroghi su di essa i filosofi non li trovi d'accordo su una sola azione, su una sola opinione» (Khàzari I, 13).

Rashi, anche perché estraneo al mondo filosofico, segue nel suo commento la via della rivelazione, dell'interpretazione alla luce del pensiero teologico, mentre 'ibn 'Ezra', evitando la contrapposizione di Yehuda ha-Levi, tenta di unire la prospettiva scientifica filosofica a quella degli studi classici della sua fede.

PATRIZIO ALBORGHETTI

I due *Commentari* anche se diversi sono perciò molto simili, in quanto entrambi cercano di dare gloria alla stessa verità, ossia al Signore di Israele.