

Maurizio Mottolese

La Parola-Scrittura nel pensiero e nell'esperienza del giudaismo rabbinico

Non si possono nutrire dubbi sulla centralità della Scrittura all'interno del mondo ebraico: la Parola-Scrittura (non a caso userò questo doppio termine) rappresenta il fulcro permanente del pensiero e dell'esperienza del popolo d'Israele. D'altra parte questa centralità deve essere analizzata con cura, per capire tutte le sue sfumature complesse nelle varie fasi e correnti del pensiero ebraico, e le sue implicazioni ad ogni livello. In questa sede, ci concentreremo su alcuni aspetti fondamentali del tema all'interno della cultura del cosiddetto 'giudaismo rabbinico'.

1. Conviene partire da un'affermazione piuttosto famosa della letteratura rabbinica, tratta da quella raccolta fondamentale di detti dei Maestri del rabbinismo che va sotto il nome di *Pirquei Avot*, una raccolta in qualche modo allegata alla *Mishnah* e quindi contenuta nel *Talmud*. A proposito della Scrittura si dice: "Voltala e rivoltala, poiché tutto è in essa. Rimirala, invecchia e consumatici sopra. Non te ne allontanare mai, poiché non vi è per te parte migliore di essa".¹ Detto breve e semplice in apparenza: in realtà, come in molti aforismi rabbinici, traspare una grande densità di significato (enigmatico è persino il nome dell'autore: Ben Bag Bag, un rabbino di incerta identificazione, a cui viene attribuito forse uno pseudonimo simbolico).

Dunque il Libro come ciò che di più importante è nella vita dell'uomo, da tenere come criterio di orientamento e da approfondire senza sosta, per tutta la vita (si dice infatti: "Rimirala, invecchia e consumatici sopra"). Ma perché e come si deve fare questo? Decisivo è l'inizio del passo: "Voltala e rivoltala, poiché tutto è in essa". "Tutto è in essa": la Scrittura ha innanzitutto questo carattere di orizzonte completo, di apertura inclusiva e onni-comprensiva. Non sorprende che questo carattere sia stato sviluppato in particolare dalle correnti del misticismo ebraico, che sottolineano l'infinità, l'infinita profondità della Scrittura: le sue parole (persino i suoi significanti minimi, come vedremo) abbraccerebbero in sé la realtà tutta, incluse le sue dimensioni più nascoste e più alte. Ma anche la letteratura rabbinica classica ruota intorno all'idea che la *Torah* racchiude tutti i significati fondamentali per l'uomo in ogni tempo, e da lì bisogna cominciare ogni volta per pensare e capire.² Questo vale naturalmente anche oggi. Basti pensare all'esperienza banale di chi sente parlare un rabbino su un certo tema (magari anche un problema attuale): il punto di partenza è sempre un certo passo o versetto della Bibbia, letto e riletto per trovare una risposta... In termini

¹ *Pirquei Avot* 5, 4.

più filosofici, potremmo dire che la Scrittura è l'orizzonte perenne, il fondamento e il medium del pensare. Non può esserci un altro cominciamento, una verità metafisica o razionale 'oltre' o 'dietro' quelle parole antiche: il cominciamento è appunto il dato scritturale, che è letteralmente 'dato' divino, in quanto è il "dono della *Torah*" (*mattan Torah*). Più precisamente, il Libro è stato donato agli uomini nelle sue due componenti primarie: come la Narrazione fondamentale e come la Legge fondamentale.

Ma qui si scopre immediatamente l'altra faccia della medaglia. Quel dono – la rivelazione – è un linguaggio verbale, che deve essere inteso; di più, è un linguaggio scritto (gli "scritti sacri", *kitvei ha-qodesh*, è un altro nome ebraico della Bibbia) e in quanto tale va decifrato, esplorato... In quanto si tratta di un testo, richiede in modo ineludibile l'interpretazione. In effetti, il detto rabbinico prima citato si apre con un imperativo: "Voltala e rivoltala!", che solo dopo viene spiegato: "poiché tutto è in essa". L'imperativo fondamentale è l'imperativo dell'interrogazione: il Libro va 'voltato e rivoltato' continuamente! Un celebre racconto talmudico si conclude con l'affermazione radicale che la Parola divina ormai non parla più dall'alto, "non è più nei cieli", poiché è stata consegnata alle mani degli uomini (noi – dicono altrove i rabbini – siamo solo i "figli dei profeti"³). Secondo questo racconto talmudico, dopo la fine della profezia, sta agli uomini decidere a maggioranza la corretta interpretazione della Legge. L'idea di fondo, inoltre, è che la *Torah* non è affatto un codice fisso e immobile, da assumere in modo passivo: al contrario, è stata data agli uomini perché essi cerchino dentro di essa il senso e la realtà, con una pratica interpretativa potente e attiva, con forza, creatività, coraggio. Occorre investigare i suoi versetti, occorre interpretare, occorre rendere attuale... Non a caso il genere forse più importante e costitutivo della letteratura rabbinica è *midrash*. Questo termine, che designa innanzitutto la modalità peculiare dell'esegesi rabbinica, è legato al ricercare (*li-derosh*), cioè appunto al 'cercare' significati e risposte dentro i versetti della Bibbia. La riflessione, il pensiero stesso non sono in effetti altro che interpretazione del testo, sono un 'fare *midrash*'!

Ecco che a mio avviso si staglia qui al centro del pensiero ebraico – in particolare nella corrente più importante dell'ebraismo post-biblico, quello farisaico-rabbinico (detto anche 'giudaismo classico'), che prende forma definita intorno al I secolo d.C. – una dialettica centrale. Da un lato, indubbiamente, il giudaismo acquisisce davvero una 'fisionomia testo-centrica': si assiste a una progressiva centralizzazione della Scrittura nella religione d'Israele; il popolo d'Israele diventa davvero 'popolo del Libro'; la cultura e insieme il culto ruotano intorno al Libro, agli eventi

² Già nella letteratura rabbinica (e poi naturalmente nella letteratura mistica dell'ebraismo) emerge l'idea della *Torah* come entità divina (e non solo di origine divina): entità 'celeste', 'primordiale' e 'finale'... Di questa dimensione superna, ad esempio, Dio si sarebbe servito per creare il mondo (*Genesi rabbah* 1, 1).

³ Cfr. il passo talmudico riportato in A.C. Avril – P. Lenhardt, *La lettura ebraica della Scrittura*, Magnano 1984, pp. 76-78 (questo libricino tradotto in italiano da Qiqajon rappresenta un'utile guida su questi temi).

raccontati nel Libro, alle norme esposte dal Libro...⁴ Ma al tempo stesso e immediatamente – questo è l'altro lato della dialettica – si tratta di una 'fisionomia ermeneutica': il testo esige la 'spiegazione'; la parola prevede il 'commento'; si aprono processi di interpretazione senza fine...

2. Un altro modo per chiarire la centralità della Parola-Scrittura nel mondo ebraico, e al tempo stesso la sua complessità, può essere quello di analizzare meglio il termine *Torah*. Questo termine indica l' 'insegnamento' divino, legato alla manifestazione/rivelazione di Dio. In realtà, però, nel giudaismo classico questo insegnamento copre un'area semantica vasta: *Torah* può designare la Legge mosaica (o i primi cinque libri della Bibbia), ma poi anche l'insegnamento profetico e sapienziale, e infine tutto il complesso di norme sviluppato dalla tradizione. *Torah* indica, dunque, tanto la scrittura (o la parte più alta e sacra della Scrittura) quanto tutto il corpus della tradizione rivelativa. Non a caso, per i maestri del fariseismo e del rabinismo, la rivelazione è da sempre in qualche modo 'duplice': accanto alla 'Torah scritta', c'è la 'Torah orale' (il giudaismo classico è il 'giudaismo della doppia Torah', delle *torot*⁵).

Il rapporto tra 'Torah scritta' e 'Torah orale' costituisce il fulcro del giudaismo rabbinico, e solleva discussioni fra i rabbini stessi.⁶ Mi limito qui a un paio di esempi (che mostrano fra l'altro fino a che punto la tradizione rabbinica sia plurale). Alcuni testi rabbinici sembrano affermare che ogni elemento della tradizione orale è già 'incluso' nella Scrittura; fino al paradosso: persino la lettura attuale che un discepolo acuto fornirà davanti al suo maestro, tutto "è già stato detto a Mosè sul Sinai (*halakah le-Moshe mi-Sinai*)".⁷ Qui si esprime l'idea che non solo la Scrittura ma anche la Tradizione risale all'esperienza originaria della Rivelazione sul Sinai: ciò che della rivelazione divina non si è incarnato nello scritto, è disvelato e trasmesso dalla tradizione orale. D'altra parte, alcuni maestri tendono a sfumare questa impostazione estrema, che finisce per dare legittimità di rivelazione ad ogni lettura possibile, e propongono concezioni più 'moderate' (anche se non meno audaci). In un famoso passo talmudico, di straordinaria densità e ironia, si narra che quando Mosè sale al cielo osserva dall'alto il grande Rabbi Aqiva trarre dalla Torah "montagne di *halakot*" (determinazioni pratiche). Mosè confessa di non capire nulla di queste interpretazioni del testo

⁴ Si tratta innanzitutto di un mutamento cruciale sul piano storico-culturale. Gli studiosi moderni più autorevoli hanno mostrato che progressivamente il Libro – il 'luogo santo mobile' – va ad occupare il centro che prima era occupato dal Tempio – il 'luogo santo fisso', stabile. Probabilmente già nei secoli complessi del Secondo Tempio, aveva acquistato sempre maggiore rilevanza il 'rotolo della Torah', un testo scritto, letto e proclamato alla comunità; ma poi questo processo si dispiega sempre più dopo il 70 e il 135 d.C., quando l'Impero romano mette fine all'autonomia della terra d'Israele e il popolo ebraico si disperde nelle diaspore... Per una presentazione di queste trasformazioni epocali, si veda M. Halbertal, *People of the Book*, Cambridge Mass. 1997.

⁵ I testi parlano spesso di *torot* al plurale: cfr. ad esempio *Talmud Bavli, Shabbat 31a*; *Sifre Deuteronomio* su Deut. 33, 10 e *Sifra* su Lev. 26, 46.

⁶ Questo vale naturalmente ancora oggi. Ecco una formulazione espressa pochi anni fa dal rabbino Adin Steinsaltz: la Bibbia costituisce in qualche modo il discorso di Dio rivolto all'uomo, mentre il Talmud (che racchiude la Torah orale) rappresenta la risposta dell'uomo a Dio,

scritto da lui stesso! In sostanza, Dio avrebbe rivelato a Mosè le questioni, ma non tutte le risposte, i principi generali, ma non le determinazioni specifiche, che andranno esplorate dalle generazioni successive... Qui prevale l'idea di una Torah orale come 'innovazione', ampliamento (d'altronde, dicono alcuni rabbini, persino la 'pratica di vita' di un maestro o di un giusto è Torah!).⁸

La posizione dei rabbini è talmente dialettica che essi sembrano continuamente sfumare la distinzione fra le due *torot*. Essi considerano la Torah mosaica come un'entità aperta e dinamica, un testo che 'si rinnova' e 'cresce' ogni giorno mediante le interpretazioni dei suoi lettori, e dunque 'si dona nuovo' ogni giorno ai suoi lettori e grazie ai suoi lettori.⁹ Ecco allora che la Torah orale sembra accogliere in sé la Torah scritta, o viceversa è la Torah scritta che pare racchiusa dentro una Torah orale più ampia.¹⁰

Queste poche indicazioni bastano a mostrare che l'ebraismo vive di una dialettica continua fra 'Torah scritta' e 'Torah orale', fra *Scriptura* e *Traditio*. Esse costituiscono i due fuochi di un circolo – il circolo del linguaggio (e della Rivelazione) – che è sempre estremamente dinamico... Vi è un rapporto dialettico tra testo e interpretazione ovvero – per dirla nei termini più raffinati utilizzati in precedenza – la cultura rabbinica ha una natura testocentrica ma insieme fondamentalmente ermeneutica. Il testo non basta, chiede l'interpretazione (e forse, sia detto qui *en passant*, proprio questo impedisce il fondamentalismo). Da un lato, il Libro resta innegabilmente *primum e medium* di ogni riflessione (e sembra comprendere in sé tutto). D'altro lato, la potenza dell'azione interpretativa appare fortissima (e sembra trascendere il testo stesso).

3. Ma a chi spetta il primato, alla Torah scritta o alla Torah orale? Alla Scrittura o alla tradizione/interpretazione? Sofferamoci per il momento su questo secondo aspetto. Abbiamo visto in precedenza che il valore della tradizione orale eguaglia quello della tradizione scritta, al punto che un'esegesi o una norma della Torah orale possono rivendicare il proprio carattere 'rivelativo' (vengono dal Sinai!). La "nuova interpretazione" – *hiddush* – è celebrata. Non stupisce, quindi, che il potere dell'interprete nella tradizione rabbinica sia notevolissimo e legittimato nella sua audacia.

⁷ Si veda, ad esempio, *Talmud Yerushalmi, Pe'ah* 2, 4, 17a; *Kohelet Rabbah* 1, 9, § 1.

⁸ Su queste prospettive, si vedano le ricerche di D.W. Halivni (in italiano, *Restaurare la rivelazione*, Firenze, 2000), in cui si ricostruiscono nelle fonti rabbiniche le tracce di un'idea assai audace: la Torah è di origine divina, ma è 'macolata', 'imperfetta', perché vi sono stati errori nella trasmissione umana del testo; ecco allora che il testo originario deve essere in qualche modo 'purificato', 'restaurato' nell'interpretazione umana.

⁹ Questa prospettiva venne elaborata soprattutto dalla mistica ebraica medievale, la Qabbalah, che paragonò la Torah a un 'organismo' vivente, pulsante e in espansione, oppure ad un 'tessuto' infinito, ricamato continuamente dai propri lettori. Si veda in proposito, G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980 (in part. cap. II: *Il significato della Torah nel misticismo ebraico*).

¹⁰ Sui rapporti fra il "fuoco bianco" e il "fuoco nero" tornarono, di nuovo, soprattutto i mistici ebrei del Medioevo: cfr. M. Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 48-52.

Un aspetto viene messo in evidenza continuamente dalla tradizione: il testo esige l'interpretazione, innanzitutto perché si tratta di un testo plurale, polisemico. I rabbini si riferiscono sovente al versetto biblico di Sal. 62, 12: "Una parola ha detto Dio, due ne ho udite", oppure all'immagine di Ger. 23, 29 del martello che produce scintille sulla roccia, per sostenere che la parola divina è necessariamente polisemica, offre volti differenti e livelli di significato plurimi. L'interprete di turno, dunque, deve proporre la propria lettura come un ulteriore livello di senso aperto dalla Scrittura (certo non deve pretendere di fornire la spiegazione ultima e trasparente del Testo, ma deve suggerire la sua interpretazione all'interno del groviglio di tradizioni interpretative precedenti, invitando la tradizione successiva a tenerne conto). È chiaro che così la parola di Dio si moltiplica e cresce in modo dinamico, e che la tradizione orale assume un ruolo decisivo in questo processo.

In effetti, la letteratura rabbinica presenta in continuazione serie di interpretazioni differenti (e spesso contrastanti) sul senso dei versetti scritturali: all'affermazione del rabbino x riguardo un versetto, segue quella del rabbino y, introdotta di solito dalle parole *davar aher* ("un'altra interpretazione", "una lettura ulteriore"...). La tradizione orale amplia e fa crescere quella scritta mediante il dibattito esegetico e il conflitto delle interpretazioni. Secondo i rabbini, non c'è niente di male in questo: al contrario, persino interpretazioni contraddittorie possiedono entrambe un valore, contengono una parte della verità: "queste e quelle sono parole di Dio"!

Una tale forza delle interpretazioni, e della tradizione orale che le raccoglie, è evidente anche sul piano fattuale. I rabbini percepiscono che lo stesso canone biblico è composto di tradizioni diverse e che un testo biblico successivo può essere inteso come ampliamento o precisazione di un passo precedente: in qualche modo, suggeriscono, l'interpretazione è presente nella Bibbia stessa!¹¹ Inoltre, essi sanno bene che il testo è stato accompagnato da sempre da esegesi e precisazioni che lo arricchiscono. Così la Bibbia rabbinica non assomiglia per nulla ai testi biblici che da un paio di secoli si cerca di ricostruire mediante un approccio storico-critico. Essa contiene nella cornice della pagina non solo il cosiddetto 'testo masoretico' (con vocalizzazione e punteggiatura prodotte nel Medioevo), ma anche osservazioni di tipo filologico, con riferimenti ad eventuali varianti, traduzioni del testo in aramaico di origine molto antica, commentari plurimi di matrice medievale!

Chi si sia accostato alla letteratura rabbinica almeno una volta sarà rimasto sorpreso dalla potenza del *midrash*. Per studiosi moderni, abituati a un approccio filologico, certe interpretazioni appaiono del tutto forzate e arbitrarie (già gli antichi rimproveravano all'esegesi ebraica di essere insieme 'troppo letterale' e 'troppo fantasiosa'!). Nel Midrash, soprattutto nella sua parte narrativa e

omiletica (*midrash aggadah*), si utilizzano metodi esegetici che fanno pensare a una “filologia creativa” o ad una “storiografia creativa”.¹² Ma anche nel Midrash relativo alle norme (*midrash halakah*) si utilizza una grande libertà interpretativa per ‘applicare’ la legge biblica a nuovi contesti (è ben noto, ad esempio, che i rabbini interpretano la legge del taglione come se intendesse un risarcimento in denaro...).

In effetti, la lettura rabbinica sembra spesso stravolgere il senso ‘piano’ dei passi biblici; può utilizzare i versetti per una elaborazione personale o attualizzante; costruisce nella sua ri-narrazione qualcosa di assolutamente nuovo rispetto al contesto scritturale... La forza del lettore è tale che, in molte occasioni, risulta difficile stabilire se il testo biblico sia davvero oggetto di interpretazione o se esso sia piuttosto utilizzato come “appoggio” per validare una norma esterna o un’opinione di stretta attualità. Un grande studioso ha descritto in modo efficace un certo tipo di esegesi rabbinica: “*Rabbi Akiva* (lo stesso rabbi che, abbiamo visto prima, ‘ricamava’ sulle lettere della Torah mosaica) *incorporated the Oral Law in the Written Law, in its words, and in its letters*”¹³. In effetti, in certi testi, il lavoro esegetico appare quasi una “interposizione” nelle parole del testo, una sorta di ri-scrittura creativa della Torah.

Si spalanca, allora, in tutta la sua gravità, il problema dei ‘limiti dell’interpretazione’. Si tratta di una questione cruciale anche nel dibattito contemporaneo, che non possiamo certo approfondire qui. I limiti dell’interpretazione midrashica appaiono assolutamente sfuggenti (anche perché la tradizione rabbinica non conosce una strutturazione dogmatica dei suoi metodi e dei suoi contenuti). Ma l’impressione, in breve, è che in realtà esistano nel mondo ebraico limiti dell’interpretazione sottili e profondi. Innanzitutto abbiamo regole interne, esplicite, stabilite dalla stessa tradizione rabbinica.¹⁴ Ma ancor di più abbiamo una sorta di delimitazione implicita del campo interpretativo. L’interprete sembra muoversi in un campo di forze determinato, e, di fatto, al livello dei contenuti fondamentali, le sue innovazioni sono nel complesso piuttosto limitate. Così, la “novella interpretazione” (*hiddush*) è accolta con gioia, ma solo se essa si mantiene nell’alveo della tradizione, altrimenti viene rifiutata.

4. Un limite decisivo deriva proprio – a mio avviso – dalla centralità del testo (ed ecco che torniamo qui alla Scrittura e al suo eventuale primato). È vero, c’è la potenza dell’azione interpretativa; ma questo ‘esodo’ interpretativo si accompagna continuamente al ‘ritorno’ al Testo

¹¹ Questa caratteristica del testo biblico, d’altra parte, è stata sottolineata anche da studi recenti: penso al libro di M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

¹² Sono le categorie proposte da I. Heinemann, *I metodi dell’aggadah*, Jerusalem 1949 (ebr.).

¹³ E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1968, p. 299.

¹⁴ Cfr. in proposito, il saggio di B. Carucci Viterbi, *Le regole ermeneutiche per l’interpretazione del testo biblico*, nell’utile volume collettivo *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, pp. 75-101.

originario. Su questo punto tutta la tradizione ebraica non transige: la Torah non può essere ‘sostituita’, è il canone sacro definitivo, il punto più alto della rivelazione. La libertà della ricerca si esercita dunque su un Testo unico, e – per dirla con Eco - questo testo “fa resistenza”, anche laddove la nozione del suo significato letterale sia molto vaga. Non sorprende che il testo abbia continuato a dettare l’agenda e le categorie di fondo al pensiero degli interpreti, a fornire i simboli decisivi, le strutture normative, e così via. L’interrogazione si pone nel solco della precedente tradizione interpretativa su quel Testo: entro le ‘cornici’ stabili dettate dalla narrazione iniziale e dalla storia dei suoi effetti nella comunità interpretante. Infine, la lettura dell’interprete attuale, per quanto potente, sarà sempre ‘relativa’, ‘limitata’: non potrà mai proporsi come ‘dottrina’ ultima, capace di ‘sostituire’ il Testo. La posizione rabbinica afferma che il testo (esternamente ‘chiuso’) deve essere ‘dispiegato’ (‘aperto’) nelle sue potenzialità interne, va ‘portato a compimento’ dalla tradizione e dall’interpretazione, ma è chiaro che sempre da lì bisogna partire, e lì bisogna tornare.

Questa posizione sembra trovare conferma, di nuovo, in alcuni fenomeni storici, empirici. In primo luogo, se si esaminano i generi e materiali letterari propri della tradizione rabbinica, si coglie immediatamente il ruolo permanente e decisivo della Bibbia ebraica: ciò che domina, in tutte le epoche, è il ‘fare *midrash*’, ovvero la pratica interrogativa-interpretativa sulla Scrittura. E questo si riscontra in tutte le forme della letteratura rabbinica. 1) Il *Talmud* è composto per la maggior parte da interpretazioni midrashiche della Bibbia, appare quasi un mosaico o un florilegio di versetti biblici. 2) Il *Targum* non è altro che la traduzione aramaica della Bibbia ebraica, una traduzione che è insieme interpretazione, o persino ri-scrittura, della Bibbia. 3) E poi, come è noto, vi sono i *midrashim* (*midrash* è sia il nome della pratica interpretativa, sia costituisce un genere letterario a sé stante): *midrashim* sono appunto i testi esegetici che interpretano la Bibbia secondo le modalità del *midrash* (*midrash* su Genesi, su Esodo...).

Vorrei soprattutto attirare l’attenzione su una costante storico-culturale. Ogni qual volta la tradizione ebraica ha sviluppato (o assorbito dall’esterno) un genere letterario autonomo, ha poi sempre articolato una letteratura capace di mediare, di collegare, quel genere con la Bibbia. Così, quando i primi maestri del giudaismo rabbinico decisero di mettere per iscritto la tradizione orale (andando oltre il precedente divieto), essi elaborarono un corpus di norme legali e morali (la *Mishnah*), senza reali connessioni con il testo biblico: in effetti, la *Mishnah*, questo importantissimo codice giuridico chiuso intorno al 200 d.C., diviso in 6 ordini, raccoglie norme del diritto civile e/o religioso che si erano venute via via formando nel mondo ebraico (riguardanti l’agricoltura, i matrimoni, i reati, ecc.), ma non presenta alcun legame esegetico o diretto con la Bibbia. Immediatamente dopo, lo sforzo dei rabbini fu quello di riannodare il corpus normativo e rituale della *Mishnah* al canone scritturale (ciò che avviene nella *Gemara*, una sorta di commento alla

Mishnah): da cui il *Talmud*, ecc. Un altro esempio. La speculazione mistica antica, a volte, venne sviluppata inizialmente in modo autonomo dalla Scrittura; ma poi nacquero commentari che la legavano strettamente alla lettera e ai contenuti della Bibbia (tipico è il caso dei commentari al *Sefer Yetzirah*). Così, i generi letterari più tipici della mistica medievale (la *Qabbalah*) sono il commento alla Torah, la ricerca delle ragioni dei precetti biblici...; e anche quando il suo discorso appare più speculativo o slegato dal dettato della Bibbia (cosmologia mistica, ecc.), esso si presenta costantemente come un florilegio vertiginoso di citazioni e interpretazioni di versetti. Un processo simile riguarda persino la filosofia ebraica. L'assorbimento della filosofia è potuto avvenire solo a patto di conciliare le verità 'greche' con il discorso biblico (mediante la sua interpretazione allegorica, ecc.); e il più del volte il pensiero filosofico è stato allontanato e guardato con sospetto, proprio perché rischiava di mettere in discussione la validità e la centralità permanente della Scrittura.¹⁵

Mi pare in sostanza che il mondo ebraico abbia sempre rigettato ogni tentazione, ogni tentativo di sostituire l'orizzonte originario (la Torah) con un codice successivo, più semplice o esplicativo o moderno: per usare un'immagine nota, la Torah scritta doveva rimanere il fuoco, la Torah orale i raggi che escono fuori (in tutta la loro pluralità...). Conferme ulteriori, e di diverso tipo, potrebbero venire da un'osservazione dell'importanza della Scrittura nelle strutture culturali del giudaismo rabbinico. È del tutto evidente che la lettura, l'ascolto e l'esegesi della Bibbia rivestono un ruolo di primo piano, e forse costituiscono il momento cruciale, dell'esperienza religiosa e della pratica rituale e liturgica del rabinismo, sia nella sua dimensione collettiva, sia nelle sue forme più individuali.

Innanzitutto nel culto sinagogale. Il momento caratteristico ed essenziale della liturgia dello *shabbat* è la lettura di una sezione del Pentateuco (la pericope settimanale, la *parashah*: oggi – com'è noto – la lettura di tutta la Torah viene completata in un anno, in un ciclo liturgico annuale: 54 *parashot*). Subito dopo questa prima lettura tratta dai cinque libri della Torah si legge un secondo passo, tratto dai Profeti. All'ascolto della Scrittura segue poi un'omelia (*derashah*) che – fin dai tempi antichi – ha il compito di 'aprire' alla comunità i significati della sezione biblica appena letta (il modello biblico, chiaramente, è quello di Esdra che porta il Libro davanti alla comunità, ne legge delle parti e lo spiega al popolo). In che modo? Secondo l'approccio del *midrash* – interpretativo, creativo, narrativo – prima messo in evidenza: in primo luogo interrogando la prima lettura alla luce della seconda, facendo dunque collegamenti fra la Torah e gli altri scritti della tradizione canonica. È importante anche sottolineare gli elementi di contorno, ma molto significativi, di questi momenti del culto sinagogale. Si tratta di gesti solenni e antichi intorno alla

¹⁵ Per ulteriori approfondimenti e suggerimenti bibliografici su questi punti, cfr. M. Halbertal, *People of the Book*, cit.

Torah (ancora oggi, sono forse i rituali della liturgia ebraica svolti con la maggiore aura sacrale, con piena concentrazione...). Questi rituali prevedono che i ‘rotoli’ della Torah vengano estratti solennemente dall’ ‘arca santa’ – l’armadio, *aron ha-qodesh* –, fatti girare davanti alla comunità, e poi portati sull’ ‘altare’ per la recitazione della Parola. Va da sé che tutte le preghiere svolte in sinagoga sono o tratte dalla Scrittura o legate in vario modo ai versetti scritturali: si pensi allo *Shema Yisrael* (“Ascolta Israele”) o alle benedizioni...

Questo ruolo centrale emerge in maniera lampante analizzando i rituali festivi degli ebrei, svolti dentro o fuori dalla sinagoga (si pensi alla cena della Pasqua), ed emerge chiaramente anche nei diversi rituali quotidiani che l’ebreo religioso deve compiere. Un esempio significativo è il noto indumento rituale dei *tefillin* che l’ebreo religioso è tenuto ad indossare per la preghiera: si tratta di piccoli rotoli chiusi in astucci di cuoio, che vengono fissati sulla fronte e sul braccio (com’è noto, essi vengono menzionati anche nei Vangeli): essi contengono passi scritturali che insistono sulla necessità del ‘ricordo’ dell’uscita dall’Egitto (Es. 13).

Tutta la liturgia ebraica è dunque fondata sull’ascolto o la lettura della Parola: costituisce, potremmo dire, un perenne memoriale di essa, una continua ripetizione. E in effetti, ‘ripetere-ripetizione’ è un termine-chiave del mondo rabbinico. La Scrittura va prima di tutto recitata ad alta voce, quasi a memoria, e ripetuta costantemente nella liturgia. Nello stesso tempo, va ripetuta e approfondita costantemente nello ‘studio’. Dice un altro passo rabbinico: “poiché la ripetizione è la cosa più importante dello studio, e viene chiamata lo studio della Torah per se stessa (senza altri scopi)”. Credo sia possibile affermare che l’ascolto della Parola costituisce in qualche modo il tratto comune della liturgia e dello studio degli ebrei; al punto che – proprio per questa proprietà comune – i due campi, rituale e studio, si intrecciano fra loro e si sovrappongono. Lo studio diventa per gli ebrei anche una pratica religiosa, un rituale importante, una forma di preghiera (un esempio concreto: la ‘casa dello studio’, il *bet midrash*, è di solito adiacente alla sinagoga, il *bet ha-knesset*, la ‘casa dell’assemblea’, dove si prega; e studiare è un vero rituale collettivo: la Parola va studiata insieme, a piccoli gruppi...). Nello stesso tempo, lo studio sembra quasi entrare nel rituale (un esempio concreto: le tredici regole esegetiche di R. Yishmael vengono ripetute ogni giorno nella liturgia del mattino!).

Un’ultima notazione in conclusione. Abbiamo visto che l’esperienza religiosa normale degli ebrei viene pensata e vissuta primariamente come esperienza del *medium* testuale: esperienza di ‘ascolto’, ‘visione’, ‘decifrazione’ del Libro. È logico allora che l’esperienza religiosa più intensa, l’esperienza mistica, sia stata nel giudaismo sempre strettamente legata alla Parola-Scrittura. Il mistico ebreo – antico o medievale – piuttosto che cercare una liberazione dai lacci ‘umani’ del linguistico e del corporeo per attingere le dimensioni del silenzio ‘divino’ – sembra far esperienza

delle “profondità” della parola scritta, delle sue lettere... Si tratta di un misticismo che appare spesso come ‘esegesi mistica’, come un’esperienza di interpretazione straordinaria della Parola.¹⁶ Alcuni passi del Talmud ci parlano di un ‘fuoco’ che si scatena nel momento in cui autorità rabbiniche con tendenze mistiche collegano e commentano versetti biblici, quasi che l’esperienza sinaitica del fuoco si ripeta, o meglio si riattivi, nel loro ascolto della Parola.¹⁷ La Parola-Scrittura, dunque, è ciò che maggiormente rende presente il divino fra gli uomini. Non a caso, viene spesso legata alla *Shekhinah*, la prossimità, la presenza di Dio sulla terra. Vorrei allora concludere citando quel passo rabbinico le cui assonanze con il versetto di Matteo 18, 20 non possono certo essere casuali: “Se due siedono insieme e vi sono tra loro parole di Torah, la *Shekinah* (appunto la presenza divina) è in mezzo a loro”.¹⁸

¹⁶ Mi permetto di rinviare a M. Mottolese, *La via della qabbalah*, Bologna 2004, cap. I.

¹⁷ Cfr. il passo citato in C. Avril – P. Lehardt, *La lettura ebraica*, cit., p. 45. Sul tema, si veda I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin 1982.

¹⁸ *Pirquei Avot* 3, 6. Cfr. sul tema D. Flusser, “Io sono in mezzo a loro (Mt. 18, 20)”, in *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, Genova 1995, pp. 163-174.