Lo Studio in Yeshiva

Chi è adatto a studiare il Talmud?

Il Talmud è una logica particolare. Un esempio?

Un goy va da un ebreo e gli dice di voler studiare il Talmud. A quel punto l'ebreo gli dice: rispondi alle domande che ti farò:

- Due tizi scendono da un camino, Uno ne esce pulito, l'altro sporco. Chi va a lavarsi?
- Semplice! Lo sporco.
- Sbagliato. A lavarsi ci va il pulito. Ed è logico: lo sporco vede il pulito e pensa di esser pulito anche lui, quindi non va a lavarsi. Il pulito vede lo sporco e pensa di esser sporco anche lui, dunque è il pulito che va a lavarsi.
- Logico, in effetti. Credo di aver capito.
- Verifichiamo. Due tizi scendono da un camino, Uno esce pulito, l'altro sporco. Chi va a lavarsi?
- Mi hai appena dato la risposta: il pulito!
- Falso! Si lavano entrambi. Ed è logico: il pulito vede lo sporco e pensa di esser sporco anche lui; quindi va a lavarsi. Ma chi è uscito sporco vede chi è uscito pulito lavarsi, e allora va a lavarsi anche lui. Dunque si lavano entrambi.
- Non ci avevo pensato. Ora fammi un'altra domanda per vedere se ho capito bene il metodo.
- Due tizi scendono da un camino. Uno esce pulito, l'altro sporco. Chi va a lavarsi?
- Tutti e due; è la conclusione a cui siamo appena arrivati,
- Falso! Nessuno dei due va a lavarsi. Ed è logico: lo sporco vede il pulito, pensa di esser pulito anche lui, e quindi non si lava. Il pulito vede che lo sporco non si lava, e nemmeno lui si lava. Non si lava nessuno.
- Logico. Ora sono sicuro d'aver capito bene; dai, fammi un'ultima domanda.
- Due tizi scendono da un camino. Uno esce pulito, l'altro sporco. Chi va a lavarsi?
- Nessuno dei due ...
- Falso! Com'è possibile che due tizi che passano attraverso lo stesso camino possano uscirne uno sporco e uno pulito? Chi non lo capisce al volo non ha lo spirito adatto allo studio del Talmud!

Entriamo nel Beth-HaMidrash (Yeshiva)

Varchiamo la soglia della sala di studio di una Yeshiva, un'accademia talmudica. La sala di studio, o casa di studio (beth ha-midrash), non è mai cambiata nel corso del tempo. Vi regna ancora la stessa atmosfera delle yeshivot di Polonia, Russia e Lituania dei secoli passati. I racconti e le testimonianze ci confermano questa impressione di atemporalità e ci danno a volte la sensazione di sfiorare una dimensione che i poeti hanno chiamato eternità.

Disordine, brusio, rumore, vivace gesticolare, incessante andirivieni, cosi si presenta lo studio in Yeshiva. Il Beth HaMidrash, la sala di studio, è anche una sinagoga e una sala da pranzo. Gli studenti ebrei non condividono la solitudine del monaco. Il silenzio non è la regola. Sui tavoli raramente allineati si accumulano numerosi volumi del Talmud, i tomi della Torah, di RaMBaM, dello Shulchan Aruch e molto altro, libri aperti gli uni su gli altri.

Gli studenti, seduti, in piedi, in ginocchio sul tavolo o sulla sedia, sono chini sui testi, sempre in coppia, l'uno accanto all'altro, uno di fronte all'altro, leggono ad alta voce, discutono ad alta voce, si dondolano avanti e indietro, a destra e a sinistra, sottolineando le difficili articolazioni del ragionamento talmudico con ampi gesti delle mani, colpendo freneticamente i libri, il tavolo, la spalla del compagno di studi, sfogliando in maniera febbrile le pagine dei commentari prelevati e riposti rapidamente negli scaffali dell'immensa biblioteca che circonda la sala. Comprendere, interpretare, discutere e spiegare sono i protagonisti di questa guerra della ricerca del significato.

Raramente d'accordo, per fortuna, sul significato del testo studiato, gli studenti si rivolgono al maestro che spiega, prende posizione sulle tesi proposte e in tal modo calma per un istante la

disputa appassionata degli studenti. Spesso il maestro stesso viene coinvolto nella interminabile disputa.

Su un altro tavolo, uno studente si è addormentato con le braccia incrociate su un poderoso trattato del Talmud. Accanto, un altro studente sorseggia un caffè assumendo un aria meditabonda, la necessaria concentrazione per studiare.

E' tutto in frenetico movimento. Le menti sono in movimento. La Yeshiva vive un'ininterrotta effervescenza, giorno e notte risuonano le voci e il brusio infinito dello studio.

Il rumore s'ingigantisce, sfiorando il fracasso, e la sala sembra entrare in vibrazione per via dello scricchiolio delle sedie e del chiacchierio degli studenti. Molti giovani sostano accanto alla porta, parlando con voce stentorea e gesticolando di continuo. Per qualche istante si ha l'impressione di essere capitati nel bel mezzo di un carnevale, con la sua folla agitata e vociferante, e i venditori ambulanti che si sbracciano e gridano.

Siamo di mattina, prima della lezione, al momento della akhanah, o «preparazione», o forse siamo arrivati dopo la lezione, al momento della chazarah, o «ripetizione». C'è una sola lezione di Ghemarah al giorno, in genere a fine mattinata.

Colpisce il fatto che le coppie di studenti, o bachurim non siano costituite da coetanei. Può esserci un giovane di vent'anni insieme a un uomo di quaranta, e addirittura di sessanta o ancora più anziano. Il sapere, qui, non ha età.

Raramente d'accordo sul significato del passo esaminato, gli studenti vanno a consultare il maestro, che spiega, dice la sua sulle tesi proposte e placa per un istante l'appassionata contesa dei consultanti.

Anche nelle Yeshivoth di oggi, fondate sul modello della celebre Yeshiva di Volozhin da Rabbi Chaym di Volozhin (1749-1821), lo studio non è solo una scienza o un'arte, ma la manifestazione di una forza cosmica che regge il mondo. Si fanno perciò dei turni di guardia affinché lo studio non s'interrompa mai, sennò il mondo rischierebbe di scomparire ...

Tutto è in movimento! Il beth ha-midrash è agitato da un'ininterrotta effervescenza e, di giorno come di notte, risuona di voci, dell'infinito brusio dello studio ...

Ecco che due uomini anziani, con la barba grigia, si accostano a un giovane per chiedergli di fare da arbitro in una controversia sull'interpretazione di un testo. Il giovane deve essere un Illui - nome attribuito agli studenti particolarmente dotati, il cui spirito perspicace attiene più alla genialità che alla mera sapienza.

Poiché lo studio è essenzialmente orale - si scrive di rado - i talmudisti sviluppano una straordinaria memoria visiva del testo, tanto che certi illuim sono capaci non soltanto di recitare migliaia di pagine del Talmud con i relativi commenti, ma anche di situare quei passi sulla pagina talmudica. Esistevano in Europa orientale, e ancor oggi in Israele o negli Stati Uniti, individui capaci - incredibile! - di recitare a memoria tutte le parole trafitte da un ago piantato a caso in un trattato del Talmud.

Il giovane si alza in piedi rispettoso. Ascolta attentamente le due interpretazioni del passo in questione. Poi assume una posa assorta, si prende la testa fra le mani, e dopo qualche secondo enuncia il nome del trattato, recita parola per parola il passo, dà la sua interpretazione ricordando quelle di commentatori dei secoli passati, e dal sorriso che illumina il volto dei due studenti capiamo che entrambi hanno dato un'interpretazione corretta del testo, ciascuno in base a un commento diverso. I due si allontanano soddisfatti. L'illui si risiede. Sa che la tregua sarà breve perché ben presto dovrà fronteggiare un nuovo assalto.

Nella Yeshiva l'illui è come un grande maestro di scacchi che gioca simultaneamente con molte decine di avversari. D'altronde, è noto, i buoni talmudisti sono spesso altrettanto buoni scacchisti.

Un po' più in là, uno studente si è addormentato, a braccia conserte su un testo del Talmud; al tavolo accanto, un altro sorseggia un caffè e si fuma una sigaretta. Ha l'aria meditabonda di chi si sta rilassando dopo lo studio. Non sempre la lezione è quella che si pensa...

Il rumore cessa di colpo. Eppure non c'è stato alcun segnale, nessuno ha imposto il silenzio; il baccano si è interrotto da sé, tutt'a un tratto, come se all'improvviso si fosse richiusa la porta di una

sala da gioco piena di bambini rumorosi. Il silenzio che segue ha una strana qualità: è fatto di attesa, fervore, amore e rispettoso timore.

Un uomo attraversa lentamente l'angusto corridoio centrale, le mani intrecciate dietro la schiena, scuotendo il capo. Alto di statura, indossa un abito lungo e un cappello neri. Al suo passaggio tra le file dei tavoli, tutti si alzano, accennano un breve inchino e si rimettono seduti. Fanno l'effetto di onde su un mare agitato. Gli studenti sono mossi da una forza invisibile che li ha sfiorati. Danno vita a una sorta di danza dei corpi, che traduce il rispetto dovuto al maestro in armonia con l'attività di riflessione.

Il maestro procede ... Risponde con cenni del capo al brusio di saluti che gli vengono rivolti, e la sua lunga barba bianca segue il movimento, mentre i suoi riccioli ondeggiano. Si ferma un attimo a scambiare qualche parola con un giovane. Poi continua a dirigersi verso la parete di fondo del beth ha-midrash, dove una sedia di cuoio troneggia all'estremità di un enorme tavolo di legno. Si siede. Nessuno si muove, sono tutti in attesa, con lo sguardo fisso su di lui, che se ne sta seduto sulla sedia a occhi chiusi, dondolandosi lentamente avanti e indietro. Nessun gesto, nessun suono, sembra perfino che tutti trattengano il respiro...

Si sente il fruscio delle pagine sfogliate quando ognuno apre il Talmud. Il maestro comincia a parlare. Continuando a dondolarsi a occhi chiusi, accarezzandosi la barba con le dita della mano destra. Fra i fedeli più anziani c'è chi si mette le mani a cornetto dietro gli orecchi per udire meglio. All'inizio il tono di voce è basso, le parole affiorano lente come una cantilena. Poi la voce diviene tesa e alta e risuona chiaramente nella sala di studio.

Dice il maestro: «Studiare la Torah non è una cosa semplice. La Torah è un compito per ogni giorno e per ogni notte. Un compito pieno di rischi. Ci insegna infatti Rabbi Meir che "chi va per la sua strada studiando, e all'improvviso smette di studiare ed esclama: com'è bello quell'albero, com'è bello quel campo", è considerato dalle Scritture uno che mette a repentaglio la propria vita.

Esistono almeno due interpretazioni di questo detto. La prima: sarebbe un grave errore, suscettibile di mettere a repentaglio la propria vita, interrompere lo studio per ammirare la bellezza di un albero. La seconda, dice al contrario: mette a repentaglio la sua vita colui per il quale ammirare la bellezza di un albero costituirebbe un'interruzione nello studio, e non la sua continuazione.

Mette a repentaglio la sua vita! La sua vita! - ripete il rabbi -.

Questa è la grandezza dello studio della Torah. Lo studio! Una questione di vita o di morte! E adesso ascoltate, ascoltate questa parola di Torah. A chi dunque spetta il compito di studiare la Torah? Da chi il Signore dell'universo esige: "Tu studierai giorno e notte"? Dagli angeli? No, dagli ebrei! Da noi si esige di restare nella luce della Presenza Divina! A questo fine siamo stati creati».

Il volto del maestro è raggiante. Dal suo sguardo promana una cupa fiamma. E continua: «Ascoltate, ascoltate questa grande parola di Torah». La sua voce si fa a un tratto più dolce e pacata, quasi intima: «Sta scritto: "Questo mondo è come un vestibolo che precede il mondo avvenire; preparati nel vestibolo, per poter accedere alla dimora". Il significato di tali parole è chiaro: il vestibolo è questo mondo qui, e la dimora il mondo avvenire. Ascoltate! Il valore numerico dell'espressione "questo mondo" (olam hazeh) è 163, quello dell'espressione "il mondo avvenire" (olam haba) è 154. La differenza tra i due valori è 9. E 9 è la metà di 18. E 18 è il valore numerico di "vivo" (chai). Anche collegando il nostro mondo al mondo futuro, viviamo solo a metà in questo mondo! Una vita a metà!»

Si leva un brusio dall'uditorio; gli studenti inclinano il capo col sorriso sulle labbra. Vanno matti per la ghematria, che alimenta la riflessione sulla base dei valori numerici. Ogni lettera dell'alfabeto ebraico è anche un numero, e perciò ogni parola ebraica possiede un valore numerico. Cosi, se sommiamo i valori dei termini olam hazeh (questo mondo), otteniamo il risultato di 163. Il maestro riprende la parola:

«Ascoltate adesso! Come fare affinché la nostra vita sia intera? Affinché valga 18, anziché 9, e non sia una mezza vita?».

Il rabbi si lancia ora in una corsa sfrenata tra valori numerici.

«Se prendiamo le prime nove cifre, 1, 2, 3 ..., e le sommiamo, troviamo 45, che è il valore numerico sia del vocabolo "uomo" (adam) sia del pronome "che cosa?" (mah). Ascoltate! Solo l'uomo capace di interrogarsi è un essere veramente vivo e non un mezzo "chai" (18)».

Un nuovo brusio di approvazione attraversa l'uditorio. «Adesso ascoltate ancora: in ghematria, le lettere del termine traklin, la "dimora" di cui si parla a proposito del mondo avvenire, ci danno 399, e prozdor, il "vestibolo" costituito da questo mondo, 513. Sottraete traklin da prozdor e otterrete 114. Adesso consideriamo tzaddiq, l"'uomo giusto": fa 204. Ora l'uomo giusto vive in conformità alla Torah. I grandi e santi rabbini hanno sempre paragonato la natura della Torah all'acqua (mayim). La parola mayim, in ghematria, fa 90. Sottraendo mayim da zaddiq, otterrete ancora una volta 114. Così impariamo che, se l'uomo giusto si allontana dalla Torah, si allontana anche dal mondo avvenire!»

Stavolta il brusio di piacere è ancora più intenso.

«Vediamo che senza la Torah esiste solo una mezza vita. Vediamo che senza la Torah siamo solo polvere».

Il Rabbi guarda gli studenti con un misterioso sorriso. Riprende a parlare, e dall'eloquio che ora si fa precipitoso si avverte che è giunto al termine della lezione.

«Quando studiamo la Torah, dice, il Signore dell'universo ci ascolta. Sente le nostre parole. Realizza i nostri desideri. Il Signore dell'universo promette infatti la forza a chi si dedica alla Torah: "Così sarai forte", sta scritto, ed Egli promette lunghe giornate: "Di modo che i tuoi giorni siano allungati"».

E il rabbi conclude: «La Torah sia una fonte d'acqua per chiunque vi si disseti, e il Messia ci si manifesti rapidamente. Amen!» Tutta la sala risuona allora di un immenso coro di «amen».

Ma la lezione non è finita. Si ristabilisce il silenzio. Il rabbi s'appoggia allo schienale della sedia e incrocia le braccia. Fa un profondo respiro e fa cenno col capo a uno studente seduto a uno dei banchi davanti a lui.

«Nù, hai qualcosa da dire?» La sua voce è pacata, quasi dolce.

Il discepolo risponde con un cenno del capo che significa sì. «Nù, di che si tratta?»

«La citazione è di Rabbi Yaqov, non di Rabbi Meir». Si leva un mormorio.

Il maestro annuisce col capo, agitando la lunga barba sul petto.

I folti e neri sopraccigli gli calano quasi sugli occhi. Si china leggermente in avanti, sempre con le braccia incrociate sul petto.

«E nient'altro?» chiede calmissimo.

«No» risponde il discepolo.

«Dunque - dice il rabbi lasciandosi andare all'indietro - non c'è nient'altro?»

Il discepolo riflette, e precisa la sua osservazione: «Quelle parole le ha scritte Rabbi Yaqov, non Rabbi Meir. È Rabbi Yaqov, e non Rabbi Meir, ad aver detto che "chi va per la sua strada studiando, e all'improvviso smette di studiare ed esclama: com'è bello quell'albero ..."».

«Bene - dice dolcemente il maestro interrompendolo -. Sono parole di Rabbi Yaqov. Te ne sei accorto. Molto bene. E dove si trova il passo?»

«Nei Pirge Avot».

«Nù - dice il rabbi sorridendo -, e come sarebbe stato possibile che tu non lo sapessi? Ovviamente. Molto bene. Ora, dimmi...».

Tutt'a un tratto, l'interrogazione assume toni da tensione, poiché il maestro non si limita a chiedere quel che gli studenti hanno imparato durante la settimana o nel corso della lezione precedente. Ma passa in rassegna i più importanti trattati del Talmud, e chiaramente esige dagli allievi delle risposte.

Il rabbi chiede in quale altro testo si parli d'interrompere lo studio, e il discepolo risponde al volo. S'informa poi delle osservazioni fatte al riguardo da alcuni commentatori medievali, e il discepolo risponde a tono. Quindi il maestro indugia su un aspetto secondario della risposta per chiedere chi abbia espresso una diversa opinione in merito. Di nuovo il discepolo risponde. A questo punto il

rabbi interroga un altro allievo per sapere se condivide quell'interpretazione, e lo studente risponde di si, ma qualche fila più in là un altro discepolo disapprova. Il maestro lo prega di giustificare la sua posizione, e quello enuncia il punto di vista di un commentatore del XVI secolo. Al che, il maestro si rivolge a tutto l'uditorio:

«Com'è possibile che questo commentatore dia un'interpretazione del genere, se poi dice esattamente il contrario a proposito di un altro passo identico del Talmud?»

Uno studente suggerisce una possibile soluzione: si può individuare una piccola differenza fra i due passi in apparenza identici facendo riferimento ad altri due commentari ed eliminando così quella che sembra una contraddizione. Una delle due fonti citate riguarda un versetto biblico, e allora il maestro domanda quale autore ha basato un commento prescrittivo su quel versetto. Riprende la parola lo studente interrogato per primo, e recita un breve passo del trattato Sanhedrin. Il maestro cita allora un brano del trattato Yoma che contraddice il testo di Sanhedrin, e lo studente risponde con un passo del trattato Ghittin che risolve la contraddizione. Il maestro discute la validità dell'interpretazione menzionando un commento che la contraddice. Lo studente risponde che quel commento è di ardua comprensione - non dice che è falso ma solo che è astruso, tanto più che un altro passo del trattato Nedarim ne conferma l'interpretazione.

Intorno, altri studenti stanno ad ascoltare, quasi in estasi. Sono tutti compiaciuti e sbalorditi di quel festival della memoria e dell'intelligenza cui hanno il privilegio di assistere. La lezione interrogazione continua un bel po'. Poi il maestro s'appoggia allo schienale della sedia e tace.

Sembra che la schermaglia sia finita, e il maestro, con estrema pacatezza, dice all'uditorio: «Bene. Molto bene. Non c'è contraddizione. Ma su quel che ho appena detto non avete niente da aggiungere?»

Gli studenti si riscuotono. Non capiscono dove il rabbi voglia andare a parare.

«Assolutamente null'altro da dire?» incalza il maestro.

Nel silenzio che è calato, il rabbi gioca con una pagina del libro che ha davanti. L'accarezza con la mano destra, poi con la punta delle dita, senza smettere di guardare nel vuoto. Poi emette un profondo sospiro, scuote il capo e mette le mani sul tavolo.

«Nù, non avete proprio niente da dire? Possibile che mi sbagli!» dice.

Quindi si rivolge allo studente che più a lungo aveva partecipato alla discussione: «A te piace la ghematria, vero? Quale interpretazione hai apprezzato di più?»

«Erano tutte buone» risponde il discepolo. Il maestro inarca le sopracciglia.

«Tutte?»

«No - dice il discepolo, un po' imbarazzato -. Non tutte erano buone».

«Nù, - dice il maestro - quale non lo era?» «Una delle ghematrie era falsa» dice il discepolo.

Fra gli studenti corre una specie di sussulto. Va bene discutere col maestro, ma dirgli che si è sbagliato ...

Il giovane si rende conto che la sua audacia è fuori luogo, ha come la sensazione che gli stia per cadere il mondo addosso. Lui, un pivello, sta dicendo al rabbi che si è sbagliato!

Ma non succede nulla. Al contrario, ecco che il rabbi sfodera subito un largo e caloroso sorriso.

«E qual era quella falsa?» chiede sommessamente. «La ghematria di prozdor è 503, non 513»,

«Bene. Molto bene - dice il maestro sempre sorridendo e scuotendo il capo -. Benissimo. La ghematria di prozdor è 503. Molto bene».

Si rivolge allora a tutto l'uditorio.

«Ora ascoltate bene. La lezione non è quella che pensate voi. I valori numerici, le citazioni del Talmud, la vostra memoria, la mia, tutto ciò va benissimo, ma non era la lezione! Siete stati sedotti dalla bellezza della costruzione intellettuale, ma avete perso il senso critico. Avrei potuto dire qualsiasi cosa, una falsa ghematria, una falsa citazione del Talmud o della Cabbalà, e voi l'avreste accettata. Ma anche un rabbi può essere un impostore. Non si tratta più di studio, ma di manipolazione! Citare Rabbi Meir invece di Rabbi Yaqov. Prima trappola. Averlo scoperto vi ha autorizzati a pensare di esservela cavata. La mia dissertazione su traklin e prozdor era tutta basata su un errore, e voi li beati e contenti.. Bene! Benissimo! Ma era falsa.

Sta scritto nel Cantico dei Cantici: "Dormo, ma il mio cuore è sveglio!" Ciò significa che non bisogna mai, dico mai, smettere di esercitare il proprio spirito critico. La lezione di oggi era questa!»

Il rabbi si alza e sussurra di nuovo: «Anche un rabbi può essere un impostore».

La lezione è terminata ...

Spesso ripenso all'atmosfera della casa di studio talmudico dove ho trascorso parte della mia giovinezza. Ripenso agli urli, al disordine, all'agitazione, ci ripenso, ma per opposizione, per contrasto. Quando entro oggi in una biblioteca civica o universitaria resto sempre sorpreso dalla calma, dal silenzio quasi religioso, quasi meditativo, che vi regnano. Calma e solitudine. Un mondo di silenzio. Le biblioteche più frequentate sono fatte di bisbigli e passi furtivi.

Se ci ho tenuto a dare una descrizione della casa di studio, è perché mi pare l'espressione del pensiero e dell'universo talmudico nel loro complesso. È forse in quel luogo che si può avvertire meglio la funzione pedagogica, filosofica, sociale e politica del mondo talmudico. Muovendoci all'interno di una tipologia oltre modo schematica, possiamo contrapporre un mondo «unidimensionale» a un mondo «pluridimensionale». Quello talmudico è senza dubbio un mondo «pluridimensionale», e per questo fondamentalmente anti ideologico. La prima cosa che osserva chi entra in una casa di studio, a parte il rumore, è il dialogo, la discussione, il fatto che il pensiero lo si vive non da soli, ma nel lavoro di gruppo. Le conseguenze di questa osservazione sono importanti a diversi livelli.

Apriamo una pagina di Talmud

Abbiamo definito il Talmud come l'insieme di Mishnah e Ghemarah. Di fatto, fin dal suo primo apparire, nel XVI secolo, il termine Talmud sottintende Mishnah-Ghemara-Rashi-Tosafot. Infatti, a partire dalla prima edizione completa, quella veneziana di Bomberg (1520), il Talmud è accompagnato da due commenti: quello di Rashi e quello dei Tosafot. Da allora questi commenti fanno tutt'uno col Talmud, ragion per cui chiamiamo Talmud il testo talmudico scortato dai suoi due fedeli compagni.

La pagina talmudica è disposta su tre colonne. Al centro, il testo della Ghemarah e/o della Mishnah. Nella colonna interna (rispetto all'asse centrale del libro), il commento di Rashi, composto con i caratteri di stampa che da lui presero il nome. Sul margine esterno, la colonna delle Tosafot, stampate anch'essa in caratteri «Rashi», Infine, sul bordo di questi margini, sono riportati altri commenti, spesso sotto forma di semplici rinvii ai sistemi di concordanza intertestuale.

Quello di Rashi è il commento per eccellenza. Senza di esso è quasi impossibile capire il Talmud. Rashi è un acronimo che sta per Rabbi Shlomo Yitzchaqi (Troyes, 1040-1105). Egli ci ha trasmesso due opere: un commento della Bibbia e un commento del Talmud, scritti in un ebraico molto chiaro. Spesso, se non trova adeguata spiegazione di una parola in ebraico, ne dà la traduzione nel francese dell'epoca.

Rashi scrive con estrema concisione, evitando parole superflue e lenocini stilistici. La sua stringatezza è diventata leggendaria: «Al tempo di Rashi, ogni goccia d'inchiostro era una pietra preziosa». Il suo commento segue passo passo ogni frase del Talmud: spiega i vocaboli difficili, aggiunge quelli indispensabili per la comprensione del passo esaminato, dà riferimenti essenziali ad altri testi o ad altri trattati. La sua è un'esegesi «neutrale»: non prende partito, non tronca alcuna discussione, commenta con pari chiarezza le idee degli uni e degli altri. Scrive Heschel:

Rashi fu il principale artefice dell'emancipazione intellettuale del popolo. Privi di commento, i testi ebraici, e in particolare il Talmud, erano accessibili solo a una élite di studiosi. I commenti antichi si limitavano a interpretare singole pagine e in genere riguardavano un unico trattato del Talmud. Al contrario, quello di Rashi spiega con semplicità ogni parola dell'immensa compagine testuale. Sbroglia la matassa della complessa dialettica talmudica. È un fedele compagno che si pone al servizio dello studente, qualunque sia la porzione di testo da affrontare. Con umiltà e discrezione prende per mano il lettore, e col minimo di parole gli trasmette il massimo di conoscenze. Una

breve frase, a volte anche un'unica parola, getta luce su quelle che parevano tenebre impenetrabili. In luogo di lunghe dissertazioni astratte su questioni di principio, metodo o giurisprudenza, troviamo proprio ciò che più desidereremmo trovare: il chiarimento del significato di un termine, la esplicitazione delle conseguenze di un'affermazione, l'indicazione della linea direttrice di un'argomentazione spinosa.

Rashi svolse anche una serrata critica del testo, di cui ci ha dato una versione chiara e corretta e resta a tutt'oggi il più grande commentatore del Talmud e della Bibbia.

Come abbiamo visto, in tutte le edizioni del Talmud il testo vero e proprio è corredato da un duplice commento: all'interno della pagina quello di Rashi, sul margine esterno le Tosafot (da cui il nome di tosafisti dato ai loro autori).

Le Tosafot, cioè - secondo il significato del termine - «aggiunte» all'antico commento e al Talmud stesso, sono opera di un gruppo di dottori vissuti in Francia, Germania e Inghilterra nel XII secolo, e in gran parte membri acquisiti della famiglia di Rashi. Pur trattandosi di discepoli diretti o indiretti dello stesso Rashi, che ne continuano e ne sviluppano l'attività, essi hanno uno stile ermeneutico completamente diverso da quello del maestro. Non mirano più a dare un commento perpetuo dell'intera opera, ma si limitano da un lato a chiosare i trattati non interamente commentati da Rashi, e dall' altro a riprendere punti ostici del testo, a confrontarli con altri passi e a rilevare e risolvere le contraddizioni. Anzi, spesso non esitano a mettere in discussione le scelte esegetiche del maestro, evidenziando e argomentando le impossibilità logiche del suo commento.

La Torah non si acquisisce, si impara attraverso lo studio con un compagno, un amico. Si studia in coppia (Chevruta). Ogni studente ha un compagno con il quale studia sempre. Quando si è ancora piccoli le coppie vengono formate dal Rabbi, ma crescendo ognuno è responsabile di trovarsi il compagno più adatto.

Fin dall'epoca biblica le lezioni di Torah si tenevano in questo modo. Lo studio veniva organizzato in un sistema reciproco basato sull'amicizia. L'idea di base è che quando si studia con un amico, le cose diventano più chiare, si spiegano e si imparano meglio. Si impara dal proprio compagno ed allo stesso tempo gli si insegna. Quindi, una buona Chevruta è qualcuno che stimola una relazione di reciproco beneficio. Ho imparato molto dal mio Rabbi, ma anche di più dalla mia Chevruta.

Lo studio intenso, le urla, il fervore che si può vedere in un Beth HaMidrash, sono il miglior tipo di "brainstorming" che ci sia. Litigano duramente gli uni con gli altri per tirare fuori il meglio di se. Questo metodo di apprendimento stimola un profondo livello di studio e di pensiero.

La cosa interessante è che anche Socrate ne parlava: Socrate, per quel che ne so, doveva esser entrato in contatto con questo metodo ebraico.

La conoscenza si accumula e l'intelletto si sviluppa solo se lo studente rielabora le informazioni per conto suo, con l'aiuto di un amico di studi. Il ruolo di un insegnante è quello di mettere lo studente in grado di elaborare delle cose da solo attraverso un processo di autointerrogazione. Il compagno di studi pone delle domande in modo tale da spingere il compagno a ragionare, a ricercare, a proporre le sue domande. In questo modo ogni studente arriverà a qualcosa di nuovo, tirato fuori dallo studio del Talmud. Con una Chevruta accanto ciascuno diventa un educatore neutro dell'altro, e ciascuno riesce a stimolare i migliori pensieri e le migliori idee dell'altro.

Lo studio in Chevruta è spesso ad alta voce. Nelle università, gli studenti se ne stanno seduti tranquilli in biblioteca, in silenzio a consultare i libri. Nelle Yeshivot, invece, gli studenti erompono ed esplodono durante il processo di studio della Torah. Usano tutta la loro energia, impiegano tutti gli organi del corpo, e soprattutto parlano ad alta voce.

Devi dire tu stesso a voce alta le cose che stai imparando, discutendo con il compagno, in questo modo si attivano entrambe le zone del cervello (vista e udito) e si migliorano la ricettività, la concentrazione e la memoria. Tutto ciò accompagnati sempre dall'amico di studi, ascoltandolo e imparando cose nuove. E' un dialogo che comprende anche i movimenti del corpo, portando anche a movimentate discussioni.

Solitamente quando si studia in Chevruta ci si muove dondolandosi avanti e indietro con il corpo. Fin dai tempi del Talmud i Maestri hanno compreso che il dondolio ritmico tiene il corpo caldo e aumenta il flusso sanguigno e l'ossigenazione del cervello. E tuttavia questa abitudine ebraica ha un'origine molto più umile: quando c'erano pochi libri di Talmud, ci si divideva per leggere un po' ciascuno. Uno si inchinava sul libro per leggere un po', poi si rialzava e colui che lo seguiva si chinava e continuava a leggere, e così via. E' interessante che già i Maestri del Talmud parlassero degli effetti fisiologici che hanno i movimenti del corpo sulle nostre capacità intellettuali. L'oscillamento determina un certo ritmo che aiuta la concentrazione durate lo studio e la discussione a voce alta. Questo aumenta il flusso di ossigeno al cervello che aiuta a ragionare più chiaramente.

Lo studio della Torah deve essere fatto con allegria. Il nostro comportamento, anche i gesti del corpo, influenza il nostro modo di pensare e lo stato d'animo.

Il danzare e il compiere altri movimenti con il corpo durante lo studio, cantando, fanno nascere gioia dentro e le capacità della mente ne vengono esaltate.

Il segreto di studiare in Yeshiva: studiare con una Chevruta, studiare ad alta voce e studiare muovendosi con allegria.

Vivere Ebraicamente nell'Osservanza delle Mitzwot significa vivere dentro la Torah. La Vita Ebraica si basa sulla Torah, e la Torah riguarda ogni singolo aspetto e momento della tua esistenza, così che l'Ebreo possa vivere ogni azione ed ogni istante della sua vita nella Torah e con il cuore rivolto a D-o e la sua fede non svanisca mai. La Torah è Vita!

E' un mondo pieno di Torah, ad ogni angolo, ogni mattone parla di Torah.

La vita e' avvolta in un ordine santo, scandita nel tempo dalle Mitzwot.

Sono molto fortunato perche' ho vissuto in un ambiente in cui si trovano molte persone venerabili, molti Tzaddikim, impegnati a studuare Torah e a affrontare i misteri della vita spirituale ebraica con integrita'.

Molte persone vivono in una povertà spaventosa, molti altri sono benestanti, altri ricchi. Sono tormentati da ansie senza fine derivate dalla situazione instabile di Israele. Ma e' raro vedere degli ebrei tristi. La vera ricchezza degli ebrei e' la Torah. Sono tutti ricchi di spiritualita'. Gli studiosi di Torah danno pace al mondo. Quando si fa notte ed uno vuole passare il tempo, non corre a bere in un pub ma si immerge nello studio di un libro di Torah, oppure si unisce ad un gruppo di Talmidim che, con o senza insegnante, si dedica al godimento dello studio di libri venerati. Consumati nel fisico dalla fatica quotidiana dello studio e del lavoro, si chinano sui volumi aperti suonando la musica dolce della ricerca della verità del Talmud o le dolci melodie della pietà degli antichi saggi, trasmessa con esempi.

In ogni angolo c'e' uno luogo di studio: in un grande edificio, al secondo piano, c'è il Beth HaMidrash della mia Yeshiva. Consiste in una grande stanza piena di volumi del Talmud, di tavoli e di gente che studia. Tutti sono impegnati nello studio e in una discussione religiosa. Tutti studiano e lavorano, tutti, come i fornai, i macellai, calzolai e così via, hanno un proprio shtibl e ogni momento libero che può essere sottratto al lavoro lo dedicano allo studio della Torah. E quando si radunano in gruppo si sollecitano a vicenda: "Sog mir a sktickl Torah, raccontami una piccola Torah".

Gli ebrei sono gente la cui cantilena più popolare suona così: "La Torah è il bene più alto". La Yiddishe Mame canticchia sulle culle: "Mio piccolo bambino, chiudi gli occhi; se D-o vuole, diventerai un rabbino". Lo Stato di Israele non deve obbligare gli ebrei a mandare i propri figli a scuola. D-o ha comandato ai figli d'Israele di studiare la Torah "giorno e notte".

Quando nasce un bambino, i ragazzi della scuola ebraica vengono a cantilenare all'unisono attorno alla culla lo Shemah Yisrael. Quando il bambino viene portato per la prima volta al cheder, e' avvolto in un Talit come un Sefer Torah. Agli scolari ci si riferisce come al "piccolo gregge santo" e il nomignolo materno più dolce per un ragazzo era "mio piccolo tzaddik", mio piccolo santo. Il mondo si regge sulle voci dei bambini che studiano Torah. I genitori sono pronti a togliersi il pane

di bocca per garantire l'istruzione ebraica ai loro figli; un padre istruito vuole che i suoi figli studino. Le donne ebree faticano con amore giorno e notte per permettere ai loro mariti di dedicarsi allo studio. Quando le esigenze economiche impossibilitano la gente a dedicare la maggior parte del tempo alla Torah, si cerca almeno di aiutare gli studenti. Dividono il loro scarso cibo per offrire ospitalità ad uno studente di Yeshiva. E quando la malinconica e dolce cantilena dello studio talmudico che viene dal Beth HaMidrash, si insinua nelle strade circostanti, gli ebrei sfiniti dallo studio e dal lavoro sui loro letti provano una dolce delizia al pensiero che, tramite il loro aiuto, essi hanno una parte in quello studio. Nella Yeshiva lo shammash passa all'alba di porta in porta, bussando alle imposte e cantilena:

"Alzatevi ebrei, dolci, santi ebrei. Alzatevi ad adorare il Creatore! D-o è in esilio, la Shekinah' è in esilio. Il popolo è in esilio. Alzatevi a servire il Creatore!".

L'ambizione di ogni ebreo e' quella di avere come genero uno studioso di Torah; un uomo versato nella Torah puo' facilmente maritarsi con una ragazza agiata ed ottenere un kest per alcuni anni ed avere così la buona sorte di poter studiare in pace. Oggi alcuni parlano di questa usanza in modo sprezzante. Ma poche istituzioni hanno fatto di più per promuovere lo sviluppo spirituale di larghi strati della popolazione ebraica.

Il sapere, lo studio della Torah e' essenzialmente non utilitaristico, quasi privo di scopi pratici immediati, e' un'esperienza estetica. Studiamo a fondo quelle parti della tradizione che non hanno alcuna rilevanza per la vita quotidiana con la stessa solerzia che dedichiamo a quelle ad essa direttamente attinenti. Distaccati nel nostro studio dall'interesse per gli affari mondani, affrontiamo problemi lontani dalla banalità del normale corso dell'esistenza. Chi studia con l'intento di acquisire solo una Smicha (diploma rabbinico) e' oggetto di ridicolo. Agli occhi degli ebrei devoti la conoscenza non e' un mezzo per acquistare potere, ma un modo per attingere alla fonte di ogni realtà. Agli occhi degli ebrei lo studio finalizzato all'erudizione e' considerato una dissacrazione.

L'intento e' quello di partecipare della bellezza spirituale o di ottenere per osmosi un certo grado di purificazione di sé. Rapita dalla dolce e struggente cantilena della lettura talmudica, la mente si innalza alta nel puro regno del pensiero, lontano da questo mondo di fatti e di pene, lontano dai limiti del qui e ora, verso una regione dove la Shechinah ascolta ciò che i figli di Israele creano studiando la Sua Parola.

C'e' la santità nell'acume ebraico, c'e' il grido "la mia anima ha sete di D-o, del D-o vivente" (Sal 42, 2) nel modo di affrontare il sapere. In Yeshiva si riesce a sentire il cielo in un passo del Talmud. Rabbí Zusya di Hanipol si mise una volta a studiare un volume del Talmud. Il giorno seguente i suoi discepoli notarono che stava ancora alla prima pagina. Pensarono che avesse incontrato un passaggio difficile e che stesse cercando di risolverlo. Ma quando fu trascorso un certo numero di giorni ed era ancora immerso nella prima pagina, furono presi dallo stupore ma non osarono interrogare il maestro. Finalmente uno di loro prese coraggio e gli domandò perché non passasse alla pagina successiva. E Rabbi Zusya rispose: "Sto così bene qui, perché dovrei andare altrove?". Innamorati del sapere, impegnano tutto il loro essere nello studio del Talmud. Il loro sforzo intellettuale e' stimolato da una passione ardente. È la storia non detta, forse incomunicabile, di come la mente ed il cuore possano fondersi in una cosa sola. Immersi in complicate dispute alachike, riescono al tempo stesso a provare l'angoscia della Shekinah che dimora in esilio. Quando cercano di risolvere un'antinomia o una contraddizione sollevata da un super-commentario talmudico del XVII secolo, sanno contemporaneamente fremere di simpatia per Israele e per tutti i popoli afflitti dall'angoscia. Lo studio e' una tecnica per sublimare il sentimento nel pensiero, per trasporre i sogni in sillogismi, per esprimere afflizione nel formulare profonde difficoltà teoretiche e gioia nel trovare una soluzione ad un passaggio difficile in Maimonide. La tensione dell'anima trova uno sfogo nell'escogitare sagaci e quasi insolubili enigmi. Inventano nuovi espedienti logici per spiegare la parola di D-o, vibranti di desiderio ardente del Santo. Intuire una risposta ai dubbi che li tormentano nello studio e' per gli studenti di Yeshiva supremo piacere. Invero, un mondo di letizia e di allegria sommessa vibra nelle sottigliezze giocose del Pilpul.

Il Pilpul, il caratteristico metodo di studio ebraico diffuso tra gli ebrei nelle Yeshivot, ha la sua origine nelle antiche Yeshivot babilonesi dei primi secoli dell'era volgare. Il suo scopo non e' solo quello di acquisire la conoscenza della Torah, ma piuttosto di esaminarne le implicazioni ed i presupposti; non solo di assorbire e di ricordare, quanto di discutere e di ampliare. Tutte le dottrine posteriori sono ritenute tributarie dell'antica corrente tradizionale mai venuta meno. C'e' la possibilità di discutere con i grandi saggi del passato. Non esiste alcuna barriera tra il passato ed il presente. Se si scopre un disaccordo tra un'opiníone di Rabbi Akiva Eiger di Posen, vissuto nel XIX secolo, e Rabbi Isaac Alfasi di Marocco, vissuto nell'XI secolo, interviene uno studioso di Varsavia del XX secolo a dimostrare la soluzione e la consistenza della dottrina trasmessa nel corso dei secoli.

La forza del pilpul penetra nel Talmud. La dialettica si unisce al misticismo. Gli studiosi del Talmud costruiscono labirinti simbolici sui segni mistici, così involuti che solo gli studiosi provvisti sia di passione mistica che di acume intellettuale vi si possono avventurare con sicurezza.

Il significato ovvio delle parole, la linea retta di una norma generale appaiono troppo superficiali, troppo esili, troppo stretti per contenere la forza espansiva della loro mente. Alla luce del pilpul, la natura e la forza delle parole e dei concetti subiscono un cambiamento radicale. Il principio più semplice si rivela basato su un complesso di concetti ed e' collegato con una molteplicità di relazioni ad altri principi. Da vecchie norme si deducono così nuove conclusioni, prima inosservate, che offrono una guida nei casi che non ne sono stati provvisti dalle opere del passato. Al tempo stesso, inconsistenze e divergenze si scoprono facendo un'analisi anche più penetrante e minuziosa della materia in oggetto.

A volte il pilpul si esprime in una dialettica che spacca il capello e lotta contro i fantasmi della mente. Poiché devia dalle forme convenzionali della logica, e' amato da molti grandi rabbini. Tuttavia, il pilpul non solo esprime sempre nuova vitalità nello studio del Talmud, ma stimola anche l'ingegnosità e l'indipendenza della mente, incoraggiando gli studiosi ebrei a creare nuove idee da quelle vecchie. Inoltre, la tempesta dell'anima, tenuta in scacco da una disciplina rigorosa, e l'inquietudine interiore trovano sfogo nei voli dell'intelletto. Il pensiero si fa pieno di vigore, carico di passione. La mente fonde il metallo delle idee talmudiche e lo forgia in stampi fantastici, in zigzag nei quali il pensiero dapprima in apparenza sbigottisce e perde la propria strada, ma alla fine riesce a districarsi. Non prendono nulla per scontato gli studenti in Yeshiva. Ogni cosa deve avere una ragione, e sono più interessati alle ragioni che alle cose.

Le idee sono come pietre preziose. Il pensiero che le anima riflette un'abbondanza di allusioni e di distinzioni, così come un raggio di luce che attraversa un prisma riproduce i colori dell'arcobaleno. Idee dalle molte sfaccettature effondono in successione un bagliore scintillante che varia secondo la direzione in cui vengono poste rispetto alla luce della ragione. La accattivante grazia, la varietà delle idee raffinate illuminano l'intelletto, abbagliano l'occhio. I concetti acquistano una qualità dinamica, un colore ed un significato che, a prima vista, non sembrano avere alcuna connessione reciproca. La gioia della scoperta, il procedimento per inventare sistemi originali, per ottenere nuove invenzioni e nuove intuizioni, animano ed esaltano il cuore. Questo non e' un pensare realistico, ma neanche la grande arte è una riproduzione della natura e nemmeno la matematica è l'imitazione di qualcosa che esiste nella realtà.

È facile sminuire un simile abito mentale e definirlo privo di praticità e di valore materiale. Ma che cosa c'è di più nobile dello spirito non pratico? L'anima è sorretta dal rispetto di ciò che trascende tutti gli scopi immediati. Il senso del trascendente è il cuore della cultura ebraica, l'essenza stessa del giudaismo ortodosso. Una civiltà votata esclusivamente all'utilitaristico non è diversa, in fondo, dalla barbarie. Il mondo è sorretto dalla non mondanità. Il mondo e' sorretto dagli studiosi di Torah.

La Torah esisteva prima della creazione, D-o ha guardato la Torah per creare il mondo. L'universo è un'immagine della Torah e la Torah è un'immagine di D-o. Per gli Ebrei la Torah e' la parola eterna del D-o vivente. La Torah è una realtà inesauribile. Penetrare nei suoi strati profondi, nascosti è in se stessa una mitzwah. La Torah è costituita unicamente dal nome del Santo, sia benedetto.

Ciascuna delle lettere di cui si compone è connessa a quel nome. La Torah è la sorgente principale alla quale l'uomo può attingere la sapienza segreta e il potere di penetrare con lo sguardo nell'essenza delle cose. E chiamata Torah (alla lettera: "insegnamento", ma anche "mostrare") perché mostra e rivela ciò che è nascosto e ignoto; e tutta la vita in alto e in basso è compresa in essa e ne proviene. La Torah contiene tutti i misteri più profondi e più reconditi; tutte le dottrine sublimi rivelate e arcane; tutte le essenze dei livelli più elevati e di quelli infimi, di questo mondo e del mondo a venire. La sorgente della sapienza è accessibile a tutti gli ebrei, ma solo pochi attingono ad essa. Quanto sono stolti gli ebrei che non si danno pena di conoscere le vie del D-o vivente, per mezzo delle quali il mondo si regge. Cosa glielo impedisce? La loro stoltezza, perché non studiano la Torah; se essi studiassero la Torah, infatti, conoscerebbero le vie del Santo, sia benedetto. Studiamo Torah.

Ogni Ebreo e' obbligato a Studiare Torah per tutta la vita. Questo e' lo scopo per il quale e' stato cerato.

"Rabban Jochanan, figlio di Zaccai, ricevette la tradizione da Hillel e da Shammai. Egli soleva dire: se hai studiato molto la legge, non fartene un merito, perche' per tale scopo fosti creato". (Pirkeh Avot).

E' scritto: "mediterai su di esso [Torah] giorno e notte". Questa Mitzwah (precetto) impone lo studio di Torah agli Ebrei come persone studiose per la vita.

In molte comunità, c'e' la Scuola Ebraica (nella quale i bambini studiano Torah dall'asilo fino alle superiori) e un Bet HaMidrash (Yeshivah, Accademia Talmudica, nella quali gli studenti si consacrano esclusivamente alla Torah e possono intraprendere gli studi rabbinici). In questo modo, in oltre, si offre la possibilità di consacrare un momento allo studio della Torah anche a coloro che sono assorbiti tutta la giornata dalle loro occupazioni professionali.

Data l'impossibilità di realizzare nella sua pienezza il precetto del versetto "tu la mediterai giorno e notte", gioia che può essere riservata solo a pochi eletti, i Maestri del Talmud hanno stabilito che è possibile assolvere il precetto imponendosi una qeviuth, fissandosi cioè un orario regolare per lo studio della Torà. Evidentemente non è che un ripiego dal momento che è una mitzvà che non dovrebbe conoscere limiti, che meriterebbe che le si consacrasse ogni istante dell'esistenza come è espresso anche nel doppio dovere del Talmud Torà, "lo studio e l'insegnamento della Torà", espresso nel versetto dello Shemà "tu le insegnerai ai tuoi figli e tu parlerai di loro (delle parole della Torà) seduto nella tua casa, camminando per la strada, quando vai a letto e quando ti alzi", "esse sono la nostra vita e il prolungamento dei nostri giorni".

La Torà è l'essenza, la sostanza stessa della vita di Israele, custode vivente della parola divina e dalla parola divina sempre guidato.

Molte sono le sentenze talmudiche con le quali i rabbini hanno cercato di ispirare ai fedeli la coscienza dell'importanza fondamentale dello studio. Per quanto siano fondamentali i doveri che impongono di salvare la vita del prossimo, di partecipare alla ricostruzione del Tempio, di rispettare i genitori, lo studio della Torà li supera tutti quanti (Meghillà 16b). Essa è superiore alla preghiera, superiore ai sacrifici; la corona della legge è al di sopra della corona della Regalità e del Sacerdozio (Avoth 4,13). Questa concezione è riassunta nel passo di Maimonide riportato qui di seguito:

Ogni uomo in Israele è obbligato allo studio della Torà, sia egli ricco o povero, in buona salute o malato, giovane o vecchio; anche se è talmente povero da dover ricorrere alla pubblica carità, anche se è il padre di una famiglia numerosa, deve fissare per sé un tempo per lo studio della Torà, durante il giorno e durante la notte... Tra i grandi Maestri di Israele ci sono stati taglialegna e acquaioli, ci sono stati persino dei ciechi che tuttavia erano occupati giorno e notte nelle studio della Torà ed hanno un posto tra i Maestri della Tradizione la cui catena risale, di generazione in generazione, a Moshe nostro Maestro. Fino a quando uno è obbligato a studiare la Torà? Fino al giorno della sua morte poiché è detto: "Fai attenzione che queste parole non si allontanino dal tuo cuore, né di giorno, né di notte" (Hilkhoth Talmud Torà).

L'Ebreo osservante continua a studiare per tutta la vita. Lo studio costituisce per lui la trama della sua attività, guida i suoi pensieri, ispira le sue decisioni, indirizza le sue azioni. Lo studio è la sua anima vitale.

Quale e' lo stato d'animo con cui dobbiamo studiare Torah? Dobbiamo studiare Torah come un bambino, con il cuore puro. Come e' scritto: "Il Mondo si regge a causa delle voci dei bambini che studiano Torah".

Ecco l'esperienza di un bambino di sette anni che stava studiando alla scuola ebraica il capitolo della Torah in cui si parla della "legatura di Isacco" sulla via verso il monte Moriah in compagnia del padre. Era disteso sull'altare, legato, in attesa di essere sacrificato. Il mio cuore cominciò a battere ancora più forte; singhiozzava di pietà per Isacco. Ecco, Abramo stava sollevando il coltello. A quel punto il mio cuore era gelido di paura. All'improvviso si udì la voce dell'angelo di Dio: "Abramo, Abramo, non toccare il fanciullo, perché adesso so che tu temi Dio". A quel punto scoppiai in lacrime e piansi forte. "Perché piangi" chiese il Rabbi. "Sai che Isacco non fu ucciso". E io gli ho risposto, sempre piangendo: "Ma, Rabbi, e se l'angelo fosse arrivato un secondo troppo tardi?". Il Rabbi mi ha confortato dicendomi che un angelo non può arrivare tardi.

Un angelo non può essere in ritardo, ma l'uomo, fatto di carne e di sangue, sì. Studiate Torah! Come e' scritto: "E non dire: Studiero' quando saro' libero. Perche' potresti non esserlo mai!".

Metodologia dello studio in Yeshiva

Ogni Ebreo è obbligato a studiare Torah per tutta la vita. Questo è lo scopo per il quale è stato cerato. "Rabban Jochanan, figlio di Zaccai, ricevette la tradizione da Hillel e da Shammai. Egli soleva dire: se hai studiato molto la Torah, non fartene un merito, perchè per tale scopo fosti creato". (Pirkeh Avot).

Il popolo ebraico ha fatto dello studio la principale delle sue occupazioni. Gli ebrei hanno sviluppato una naturale predisposizione allo studio, utilizzando una metodologia specifica insegnata nel Talmud. Lo studio del Talmud è un esercizio intellettuale particolare: il Talmud è un testo dialogico.

Nel Talmud ci sono molti insegnamenti riguardo alla metodologia di studio ebraico, ecco solo alcuni:

- Il Paradosso è lecito. Qualcosa che è illogico può diventare logico in modo creativo. Bisogna ragionare su un piano diverso, lasciando da parte qualsiasi logica o possibilità prestabilita. Realizzare l'impossibile con i mezzi del possibile.
- L'abitudine, la comodità, la ripetizione, alterano la percezione. Bisogna continuare a vagare con la mente e con il corpo per fare esperienza di altri mondi nello studio.
- Non bisogna mai essere soddisfatti, o pensare di aver raggiunto un buon livello di conoscenza e di sicurezza.
- Studiare e imparare in eterno, fare molte domande e non dare mai niente per scontato.
- Chi non ha fede ha solo domande. Chi ha fede ha domande e risposte che provocano altre domande e così via, all'infinito.
- Migliorare sempre. Usare quel che già si conosce in modo che si adatti ai propri bisogni specifici nello studio.
- Trovati un Maestro, un modello da seguire, ma non ciecamente, aggiungendo il proprio tocco innovativo.
- Fai affidamento sulla tua memoria.
- Leggi in un testo leggibile con inchiostro nero su carta bianca.
- Studia con una Chevruta (compagno, amico), discuti con lui. Impara dal tuo compagno e insegnali.
- Studia ad alta voce, seguendo un intonazione.

- Studia camminando o dondolandoti avanti e indietro e sempre con allegria.
- Studia in un luogo che ti ispiri, dove ti fa piacere stare.
- Evita distrazioni, continua a studiare.
- Adotta tecniche di concentrazione: preghiere, canzoni.
- Inizia a studiare leggendo qualcosa di interessante.
- E' meglio studiare per due ore quando si è pieni di energia, che cinque ore quando si è stanchi.
- Quando studi, segui l'onda delle cose che stai studiando. Quando ti stanchi fai una piccola pausa.
- Riassumi le idee e i concetti utilizzando parole chiave che poi innescheranno la tua memoria.
- Crea una catena di parole chiave usando un storiella associativa.
- Organizza in materiale in modo logico: in gruppi o cronologicamente.
- Usa acronimi, simboli contrastanti e simboli paralleli.
- Ripassa e ripeti spesso.

STORIA DELLO SVILUPPO DELLA HALACHÀ

Moshè Rabbènu~il nostro maestro Mosè, sul monte Sinai ha ricevuto la legge divina spiegata fin nei suoi minimi dettagli, come è scritto veEttenà lechà et luchòt haÈven vehatTorà vehaMitzvàh ashèr katàvti lehorotàm~e io ti darò le tavole di pietra e la Torà e il precetto che Io ho scritto così che li possiate insegnare (Esodo 24, 12).

La *Torà*, cioè la legge scritta; il *precetto*, cioè la spiegazione di quella che Mosè ha ricevuto da D-o e che noi chiamiamo *Torà sheBeàl pe~Legge orale*¹.

Al termine della sua vita, Mosè consegnò a ciascuna delle tribù di Israele un sèfer Torà, scritto di propria mano. Un'altra copia del sèfer Torà, anch'essa scritta personalmente da Mosè, fu conservata nell'Aròn haKòdesh, nell'Arca Santa dove erano custodite, a testimonianza futura, le Tavole della Legge da lui ricevute da Mosè sul Monte Sinai, come è scritto lakòach et sèfer ha-Torà haZè veSamtèm otò miTzàd aròn berit Hashèm Elokechèm~prendete questo libro della Legge e ponetelo da parte dentro l'Arca del patto del Signore vostro D-o (Deuteronomio 31, 26).

Quanto alla Legge orale, non fu messa per iscritto da Mosè ma fu affidata ai saggi affinché la trasmettessero di generazione in generazione oralmente, a partire da **Yehoshùa Bin Nun**, discepolo di Mosè. I saggi dovevano poi insegnare ai figli di Israele in che modo avrebbero dovuto metterla in pratica et kol haDavàr ashèr Anochì metsavvè etchèm otò tishmerù la'asòt, lò tosèf alàv veLò tigrà' mimmènnu~tutto quello che Io vi comando, voi lo osserverete ed eseguirete, senza nulla aggiungervi o togliervi (Deuteronomio 13, 1).

Yehoshùa Bin Nun trasmise la Legge orale ai saggi (Zekenìm) all'epoca dei shofetìm~giudici che lo seguirono. Da maestro a discepolo, essa arrivò a •1-Shemuèl HaNavì², il primo dei grandi neviìm~profeti. Le generazioni dei profeti che seguirono Shemuèl furono depositarie della Legge orale e gli ultimi la trasmisero a •2-Ezrà HaSofèr. Questi formò un'assemblea dei maggiori saggi, chiamata Kenèsset haGhedolàh~la Grande Assemblea, depositaria della Legge, che in seguito fu rimpiazzata nel suo ruolo da un'istituzione similare, il Sinedrio. L'ultimo dei saggi della Grande Assemblea fu •3 Shimòn haTzaddìk.

Il Sinedrio, che aveva una funzione educativa ed esercitava anche potere giudiziario, era composto da 71 membri e aveva sede in quella parte del Santuario chiamata lishkàt haGazìt~stanza dalla pietra squadrata. La Legge orale per le sei generazioni che segui-

^{1.} Il talmùd, nel trattato Berachòt, 5b, spiega che Mosè sul monte Sinai non ricevette soltanto la Torà scritta e quella orale, ma che gli furono rivelati tutti i libri che ora sono in nostro possesso. Infatti, la frase sopra riportata viene così interpretata: luchòt haÈven~le tavole di pietra sono i Dieci Comandamenti; vehatTorà~e la Torà è il Pentateuco; vehaMitzvàh~e gli insegnamenti sono la mishnà; ashèr katàvti~che ho scritto, si riferisce ai profeti anteriori, ai posteriori e agli agiografi; lehorotàm~così che possiate insegnarli, si riferisce alla ghemarà, vale a dire agli insegnamenti che i rabbini dell'epoca del talmùd hanno tratto dalla Torà e dalla mishnà con le loro dissertazioni.

^{2.} Il segno convenzionale • posto a fianco di alcuni nomi segnala i personaggi che sono presenti nel capitolo delle biografie e che sono citati nella tabella degli autori secondo il numero progressivo riportato a fianco.

rono Shimòn haTzaddìk, fino a •4 Hillèl HaZakèn e a •5 Shammày fu ancora trasmessa da maestro ad alunno. Quando il secondo Tempio e Gerusalemme vennero distrutti, •6 rabbì Yochanàn ben Zakài, discepolo di Hillèl HaZakèn, riuscì a fondare la grande accademia di Yavne per proseguire in essa l'insegnamento della Legge. La Legge orale venne così tramandata a voce ancora per sei generazioni fino a •7 rabbì Yehudàh haNassì chiamato anche Rabbènu haKadòsh.

I saggi successivi a Shimòn haTzaddìk fino a rabbì Yehudàh Hanassì sono chiamati Tannaìm. Da Moshè Rabbènu fino a rabbì Yehudàh haNassì, ogni Saggio ricevette fedelmente dal suo predecessore l'insegnamento, che non poteva mai essere oggetto di controversia. I saggi, da parte loro, avevano comunque la facoltà di ricavare delle nuove norme utilizzando le shalòsh esrè middòt~13 metodiche deduttive a loro volta tratte dalla Torà che Mosè aveva ricevuto sul Sinai. Su queste deduzioni a volte potevano sorgere delle divergenze che alla fine si risolvevano seguendo il principio della maggioranza. Rabbì Yehudàh haNassì si accollò la responsabilità della più importante innovazione volta ad assicurare la trasmissione della Legge. Egli temeva infatti che il metodo di insegnamento orale potesse, con il trascorrere delle generazioni, sfociare nell'oblio reso possibile in seguito alle persecuzioni delle quali il popolo ebraico era stato oggetto, costringendolo a disperdersi in tutto il mondo con conseguente diminuzione del livello culturale dei discepoli.

Egli, quindi, aiutato dai grandi saggi del suo tempo raccolse organicamente i precetti ricevuti grazie all'insegnamento orale dei suoi predecessori fino a formare un codice scritto, la *mishnà*, che in questa forma era invece possibile far conoscere a tutto Israele con maggior sicurezza e più ampia diffusione.

La mishnà si divide in sei sezioni, chiamate sedarìm~ordini (plurale di sèder):

- 1) Sèder Zeraìm~sementi, suddiviso in 11 trattati che specificano tutte le norme agricole, a esclusione del primo capitolo che tratta invece le norme relative alle benedizioni e alle preghiere.
- 2) Sèder Moèd~ricorrenza, che comprende 12 trattati che parlano delle norme riguardanti lo Shabbàt, i moadìm~giorni festivi come pure dei giorni di digiuno.
- 3) Sèder Nashìm~donne che comprende 7 capitoli sulle leggi matrimoniali; l'ultima parte tratta invece delle norme riguardanti i nedarìm~voti.
- 4) Sèder Nezikìm~danneggiamenti suddiviso in 8 trattati. Questa sezione si occupa essenzialmente di diritto privato e contiene sia un trattato sulle leggi riguardanti l'idolatria che uno sulle norme morali (Pirkè Avòt).
- 5) Sèder Kodashìm~cose sacre suddiviso in 8 trattati che si riferiscono al Bet haMikdàsh~Santuario e ai sacrifici.
- 6) Sèder Teharòt~purificazioni comprende 12 trattati che si occupano delle norme sulla purità e impurità.

In totale la *mishnà* contiene 61 *massechtòt~trattati* suddivisi in 523 *perakìm~capitoli*. La *mishnà* fu completata nell'anno 3949 del calendario ebraico (anno 189 e.v.).

- •8 Rabbì Chijà, discepolo di rabbì Yehudàh haNassì, con l'aiuto di •9 rabbì Oshayà, compose la tosseftà~aggiunta di tutte le leggi che rabbì Yehudàh, per essere conciso, non aveva potuto introdurre nella mishnà, così come le baraitòt~parti esterne, riassunto di tutti i libri che erano stati scritti dopo la mishnà, con le loro spiegazioni. Altri Tannaìm composero dei midrashìm~spiegazioni omiletiche, a commento e spiegazione della Torà scritta:
 - il Sifrà: raccolta di commenti sulle norme del libro Vayikrà~Levitico.
 - il Sifrè: raccolta di midrashìm sul libro Shemòt~Esodo.

La mishnà, insieme alle sue opere aggiuntive, costituisce la sintesi della Legge orale.

Durante il periodo dei *Tannaìm* la popolazione di *Èretz Israèl* fu perseguitata molto duramente da invasori e gran parte di essa fu costretta a emigrare in Babilonia dove si fondarono delle grandi accademie rabbiniche e la *mishnà* fu insegnata e commentata al popolo. Le accademie più famose in quel tempo furono quelle di Pumbadita, di Sùra e di *Nahardèha* che diffusero per alcune centinaia di anni la Legge in tutto Israele.

I saggi che spiegavano la *mishnà* furono chiamati *Amoraìm* (plurale di *Amorà*). I primi tra gli *Amoraìm* furono •10 Rav [?-4007/?-247 e.v.], ròsh yeshivà~capo della accademia a Sùra, e •11 Shemuèl [3920-4017/160-257 e.v.], ròsh yeshivà a Pumbadita.

All'interno delle accademie venivano sottoposte a discussione tutte le leggi della

mishnà. Allorché sorgevano delle divergenze di opinione, si tenevano approfondite discussioni basate sulle baraitot, avvalorate dall'analisi dei versi della Torà scritta. Le norme sintetiche della mishnà venivano così chiarite e spiegate fin nei minimi dettagli per permettere alla fine di trarre delle decisioni normative.

Parallelamente, anche nelle accademie di *Èretz Israèl* veniva spiegata la *mishnà* e, in quelle regioni, il più eminente degli *Amoraìm* fu •12 rabbì Yochanàn.

Per tramandare alle generazioni successive tutti i dettagli di quelle fruttuose discussioni, i saggi •13 Ravina e •14 rabbì Ashi, dell'accademia di Sùra, sei generazioni dopo Rav, intrapresero con la cooperazione degli altri *Amoraìm*, la prodigiosa opera di redazione di tutto quanto era stato commentato sulla *mishnà*. Quest'opera, chiamata *ghemarà* fu completata circa 300 anni dopo la redazione della *mishnà* [4235/475 e.v.].

In *Èretz Israèl* l'opera della *ghemarà*, fu realizzata sotto l'egida di rabbì Yochanàn e venne completata 150 anni dopo la redazione della *mishnà* [4050/290].

L'insieme delle leggi della *mishnà* con i commenti della *ghemarà* si chiama *talmùd*; il *talmùd* scritto in Babilonia è chiamato *talmùd Bavlì* mentre quello redatto in Israele è chiamato *talmùd Yerushalmì*. Tra queste due opere la più importante è il *talmùd Bavlì*, in quanto fu ultimato successivamente a quello *Yerushalmì* e quindi comprende anche la maggior parte degli insegnamenti di quest'ultimo.

Il contenuto della ghemarà si può riassumere in quattro punti:

- 1) spiegazione della *mishnà*, trattazione delle controversie e analisi dei differenti punti di vista, che portano al chiarimento dell'argomento in discussione;
- 2) decisione o halachà~comportamento da seguire che segue l'una o l'altra delle opzioni enunciate per la corretta spiegazione della mishnà o in seguito alla deduzione di nuove norme tramite l'applicazione delle 13 middòt~metodiche deduttive;
- 3) le norme introdotte in ciascuna generazione dai profeti o dai saggi al fine di porre delle "barriere", dei "recinti" attorno alle Leggi della Torà per evitarne la profanazione; ciò avviene in virtù della raccomandazione uShmartèm et mishmartì~e custodirete il Mio comandamento (Levitico 18, 30). La ghemarà riferisce anche tutte le sentenze rabbiniche emanate secondo le esigenze di ciascuna epoca dal bet dìn~tribunale di quel periodo; a quelle sentenze la Torà conferisce la forza di legge, sulla base del versetto veÀl haMishpàt ashèr yomerù lechà taasè, lò tasùr mìn haDavàr ashèr yagghìdu lechà yamìn uSmòl~e tu ti comporterai secondo la legge che ti diranno, senza deviare dalle norme che ti detteranno, né a destra né a sinistra (Deuteronomio 17, 11):
 - 4) norme di morale, comportamenti esemplari, pensiero ebraico eccetera.

Una volta concluso il *talmùd*, tutto Israele divenne vincolato a quanto esso prescrive; non è più possibile aggiungervi o togliervi nulla. Da allora in poi il compito dei saggi fu solo quello di fornire delle spiegazioni o dei chiarimenti alle norme già stabilite in esso.

In caso di divergenza di opinioni il talmùd aveva posto le basi per arrivare alla $hala-ch\grave{a}$. Fu così che, nelle controversie tra bet $Hill\grave{e}l\sim la$ scuola di $Hill\grave{e}l$ e bet $Shamm\grave{a}y\sim la$ scuola di $Shamm\grave{a}y$, la $halach\grave{a}$ fu generalmente fissata secondo bet $Hill\grave{e}l$; in quelle tra rabbì Elièzer e rabbì Yehoshùa, la $halach\grave{a}$ risultò come rabbì Yehoshùa; tra rabbì Yehoshùa e rabbì Akivà, fu stabilita secondo rabbì Akivà; tra i due $Amora\grave{i}m$ Abayè e Ravà, tranne in sei casi, la $halach\grave{a}$ seguì l'opinione di Ravà.

In numerosi casi, tuttavia, la *halachà* non fu fissata per nulla. Inoltre, a volte accade che esistano delle divergenze di opinione tra il *talmùd Bavlì* e il *Yerushalmì*, o perlomeno delle versioni contrastanti. A questo proposito i *Savoraìm*, i saggi appartenenti alla generazione successiva alla chiusura del *talmùd*, hanno poi fornito ulteriori spiegazioni e chiarimenti. I •15 *Gheonìm* continuarono l'opera per un arco di tempo di 450 anni [589-1038 e.v.].

I Gheonìm, prestigiosi maestri delle yeshivòt di Babilonia, rappresentarono l'autorità spirituale dominante. Era a loro che ci si rivolgeva per ricevere tutti i chiarimenti riguardanti, in particolare, la soluzione dei nuovi problemi di halachà che potevano sorgere nelle nuove epoche. Le risposte dei Gheonìm con le loro interpretazioni e decisioni formano un'ampia letteratura che è chiamata teshuvòt haGheonìm~risposte dei Gheonìm (più propriamente Gheònica) che costituisce ancora oggi la base per la comprensione dei problemi del talmùd.

Le risposte sono state redatte in stile accademico e quindi sono poco comprensibili

per la gente comune; per questo motivo alcuni grandi maestri, a partire dal periodo dei *Gheonìm*, hanno avvertito la necessità di presentare al pubblico il *pesàk~la decisione* del *talmùd* e le risposte dei rabbini sotto forma di codice legislativo. Questi maestri furono chiamati *posekìm* e le loro opere furono accolte con grande interesse dal popolo.

Ai Gheonìm seguirono i Rishonìm, eminenti maestri, a partire da •16 rabbì Ytzchàk Alfassì (Rif) [4773-4863/1013-1103], primo grande posèk, fino a rabbì Yosèf Caro, autore dello Shulchàn Arùch. I maestri che succedettero rabbì Yosèf Caro fino ai saggi della nostra epoca sono chiamati Acharonìm.

Numerosi saggi si sono anche preoccupati di fornire una spiegazione scritta, sistematica, del talmùd. Tra i Rishonìm citiamo:

- •17 il commentatore per eccellenza, **rabbì Shelomò Yitzchaki** (più noto con il nome di Rashì) [4800-4865/1040-1105] che ha il merito di aver reso il talmùd chiaro e accessibile:
- i •18 Ba'alè Tossefòt, autorità rabbiniche che completarono le spiegazioni di Rashì approfondendo gli argomenti. Ogni pagina del talmùd è quindi accompagnata da Rashì e dai Tossefòt;
- •21 rabbì Moshè ben Nachmàn, (Rambàn, Nachmànide) [4954?-5030/1194?-1270?];
 - •22 rabbì Shelomò ben Adèret (Rashbà) [4995?-5070?/1235?-1310?] e il suo disce polo rabbì Yom Tov ben Avrahàm (Ritba);
 - •23 rabbì Menachèm ben Shelomò (Hameiri) [5009-5075/1249-1315];
 - •24 rabbì *Nissìm* ben Reuvèn Gerondi (*Ran*) [5050?-5140?/1290?-1380?].

Alcuni dei saggi si specializzarono in opere che presentavano la Legge scritta con il suo contenuto di Legge orale, in uno studio delle 613 *mitzvòth*: citiamo •20 rabbì Moshè ben Yaakòv di Couchy (SeMaG) uno dei Ba'alè Tossefòt.

Tra i *Rishonìm*, citiamo i grandi *posekìm* che presentarono la Legge orale come un insieme legislativo completo e sistematico, tratto dal *talmùd* e dai suoi commenti:

- rabbì Ytzchàk Alfassì (*Rif*), la cui opera si presenta come un riassunto del *talmùd* (scritto anch'esso in aramaico, la stessa lingua del *talmùd*) e diviso secondo i medesimi trattati. Egli omette tutte le discussioni, per riportare soltanto la decisione della *halachà*. Nei punti dove il *talmùd* non la indicava l'autore dedusse da solo la *halachà*. Nell'opera sono state tralasciate tutte le norme non applicabili in quanto riguardanti il Santuario;
- •19 rabbì Moshè ben Maimòn (Ràmbam, Maimonide) [4898-4965/1138-1204]. Discepolo di un allievo del Rif (Yosèf ibn Migàs), autore del famoso codice Mishnè Torà, meglio conosciuto con il nome di Yad haChazakà, prodigiosa opera in 14 libri che contiene tutte le leggi, anche quelle che sono attinenti alle pratiche che potevano essere compiute soltanto durante l'esistenza del Santuario; il lavoro è suddiviso per categorie e argomenti;
- soltanto durante l'esistenza del Santuario; il lavoro e suddiviso per categorie e argomenti;

 •25 rabbì Ashèr ben Yechièl, (Ròsh) [5010-5087/1250-1327], discepolo degli ultimi Ba'alè Tossefòt, è autore di un codice in ebraico, redatto in modo analogo a quello del Rif;
- •26 rabbì Yaakòv ben Ashèr (Bàal HaTurìm) [5035-5109/1275?-1349?] figlio del Ròsh che, sulla base dell'opera del padre, compose una raccolta delle leggi dopo averle classificate secondo i soggetti, chiamata Arba'à Turìm, e suddivisa appunto in quattro turìm~sezioni:
 - 1) Tur Òrach Chayìm: norme riguardanti le preghiere, le berachòt, lo Shabbàt, le feste ecc.
 - 2) Tur Yorè Deà: norme sulla kasherùt;
 - 3) Tur Èven HaÈzer: leggi sul matrimonio;
 - 4) Tur Chòshen Mishpàt: codice civile.
- •27 Rabbì Yosèf Caro (Maran) [5248-5335/1488-1575], uno degli esiliati della Spagna, è autore del Bet Yosèf, importante commentario degli Arba'à Turìm e base fondamentale del suo famoso codice di leggi, lo Shulchàn Arùch, diviso con lo stesso criterio.
 - 1) Òrach Chayìm;
 - 2) Yorè Deà;
 - 3) Èven HaÈzer;
 - 4) Chòshen Mishpàt.

Lo Shulchàn Arùch è la raccolta definitiva delle norme ebraiche che regolano il comportamento di Israele. Per fissare la halachà, rabbì Yosèf Caro si basò sulle opere fonda-

mentali dei suoi tre predecessori, Rif, Ràmbam e il Ròsh. Nei casi in cui le opinioni dei tre posekìm divergevano, egli ha scelto l'opinione della maggioranza, che di solito coincide con la tradizione sefardita, condivisa in generale dal Rif e Ràmbam.

- •28 Rabbì Moshè Isserlis (Ramà) [5285?-5333/1525?-1573] di Polonia, completa l'opera dello Shulchàn Arùch in quanto aggiunge l'opinione e le abitudini degli ashkenaziti.
- •29 Rabbì *Mordechài* Yafè [5290-5372/1530-1612], discepolo di rabbì Moshè Isserlis, compone un codice di leggi, chiamato *Levùsh* in forma semplice, chiara e comprensibile, basato sugli *Arba'à Turìm*.

Sulla scorta degli insegnamenti dei *Gheonìm* e dei *Rishonìm*, che sono delle autorità incontestabili, i maestri *Acharonìm* hanno continuato a esplorare il *talmùd*, a precisarne i fondamenti e a svilupparne gli argomenti. La Legge orale, di origine divina, deve essere applicata in tutte le epoche e le risposte degli *Acharonìm* trattano appunto delle problematiche che si presentano nelle diverse epoche. Fino ai giorni nostri, alcuni grandi saggi continuano a indicarci la strada da seguire per poter applicare correttamente la Legge orale in tutti i suoi dettagli.

Lo Shulchàn Arùch con il suo completamento da parte del Ramà fu ampiamente spiegato e commentato dai grandi posekìm dei tempi successivi, gli Acharonìm. Tra i più importanti citiamo:

- •30 rabbì Yehoshùa Falk haKohèn (Sama) [5300?-5374/1540?-1614] autore del commentario Sèfer Meiràt Enàyim sul Chòshen Mishpàt.
- •31 rabbì David HaLevì ben Shemuèl (*TaZ*) [5346-5427/1586-1667], autore di *Turè Zahàv* su *Yorè Deà* e di *Maghèn David* su *Òrach Chayìm*.
- •32 rabbì Shabetày haKohèn (Shàch) [5381-5423?/1621-1663?], autore di Siftè kohèn su Yorè Deà e Chòshen Mishpàt.
- •33 rabbì Avrahàm Gombiner [5397?-5443/1637?-1683] autore di Maghèn Avrahàm su Òrach Chayìm.
- •34 rabbì Eliàhu, il Gaòn di Vilna (*Grà*) [5480-5557/1720-1797] autore del commento che porta il suo nome, su tutto lo *Shulchàn Arùch*.
- •35 rabbì Chayìm Yosèf Davìd Azulài (ChiDà) [5484-5573/1724-1806] autore del Birchè Yosèf.

Inoltre, alcuni maestri composero in seguito delle opere di *halachà* sulle quattro sezioni dello *Shulchàn Arùch* o su parti di esso. Tra essi citiamo:

- •36 rabbì Shnèur Zàlman Miladi [5505-5573/1745-1813], autore dello Shulchàn Arùch haRàv che riporta le usanze dei chassidìm;
- •37 rabbì Avrahàm Danzig di Vilna [5505-5580/1745-1820], autore del libro Chayiè Adàm, leggi riguardanti la sezione Òrach Chayìm, e del libro Chochmàt Adàm, norme riguardanti la sezione Yorè Deà;
- •38 rabbì Shelomò Gantzfried di Ungheria [5564-5646/1804-1886], autore del Kitzùr Shulchàn Arùch~riassunto dello Shulchàn Arùch;
- •39 rabbì Yechièl Mikàl HaLevì Epstein [5589-5668/1829-1908], autore dell'opera Arùch HaShulchàn che fornisce dettagli di tutte le norme dello Shulchàn Arùch insieme alle fonti talmudiche da cui sono tratte;
- •40 rabbì Yosèf Chayìm di Baghdad [5593?-5669/1833?-1909] autore di Ben Ìsh Chày;
- •41 rabbì Israèl Meir haKohèn (Chafètz Chayìm) [5598-5693/1838-1933] autore della mishnà Berurà, opera di commento alla sezione Òrach Chayìm dello Shulchàn Arùch.

Lo Shulchàn Arùch, con le sue ampie spiegazioni e commenti e le sue differenti forme di presentazione ci propone tutti i dettagli necessari alla pratica dell'ebraismo. Esso non è un codice umano, ma l'espressione della volontà divina trasmessa attraverso la Legge orale da Moshè Rabbènu, tramite una catena ininterrotta di profeti, di saggi, i Tannaìm, gli Amoraìm, i Gheonìm, i Rishonìm e gli Acharonìm che, ispirati dalla luce divina, hanno saputo serbare questo tesoro in tutta la sua purezza e autenticità analizzandola, chiarendola, sviluppandola per arrivare a metterla a disposizione di ciascuno di noi.

Possa l'Onnipotente farci meritare di rinnovare l'autorità centrale del Sinedrio in tutto il suo splendore, nella sua sede della *lishkàth haGazìt* del Santo Tempio, il *Bet haMikdàsh*, ricostruito ai nostri giorni, *amèn*.

I. LA TORAH: TORAH SCRITTA, TORAH ORALE

Mishnah, Avot 5.253

Ben Bag Bag diceva: Girala e rigirala (la Torah), poiché in essa vi è tutto; contemplala, invecchia e consumati in essa, ma da essa non ti allontanare, poiché non vi è per te porzione migliore.

Il termine *Torah*, che ordinariamente si traduce con "legge", significa più largamente e più esattamente "insegnamento". La radice ebraica del termine dà l'idea di mirare (un bersaglio), di tirare (una freccia), di indicare una direzione. Inoltre, per consonanza con altre radici, il termine Torah evoca anche la luce e il fuoco. È tutto questo, e molte altre cose ancora, che significa la Torah per l'ebreo: è in ogni caso la via che conduce alla meta, la forza e la luce che permettono di raggiungerla.

La Torah è l'insegnamento per eccellenza, la Parola di Dio. Come la sua fonte, la *Torah è una*, ma essa è rivelata sotto *due forme*: *scritta* (la Torah scritta, la Scrittura) e *orale* (la Torah orale, la Tradizione).

Ciò è insegnato, implicitamente ed esplicitamente, dalla Tradizione orale. Cominciamo dall'insegnamento implicito, ascoltando quanto dicono due celebri passi, coi quali si apre il trattato *Avot* (i Padri) della Mishnah.

Mishnah, Avot 1.1

Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli Anziani, e gli Anziani ai Profeti, e i Profeti la trasmisero agli Uomini della Grande Congregazione. Questi dicevano tre cose: Siate cauti nel giudizio; educate molti discepoli; fate una siepe intorno alla Torah.

La Torah di cui si parla qui è la Torah ricevuta, attraverso Mosè, dall'unica fonte divina che la diede. Questa fonte, conviene segnalarlo, non è neppure nominata. Infatti, in un riassunto che appartiene alla Torah orale e che vuole essere breve, in modo tutto speciale nella Mishnah, non è necessario menzionare ciò che deve essere noto e riconosciuto da tutti: il Dio Uno, Creatore del mondo e Signore della storia, si rivela nella storia a Israele, sul monte Sinai. Il laconismo pedagogico della Mishnah mette in evidenza il fatto che la Torah si conosce solo nella misura in cui essa è ricevuta e trasmessa nella linea mosaica, a partire da Mosè, il profeta e il maestro per eccellenza, e attraverso i suoi discepoli: Giosuè, gli Anziani, i Profeti e gli Uomini della Grande Congregazione che sono gli antenati dei maestri farisei.

La Torah, la Parola di Dio che si rivela, si può conoscere solamente perché alcuni uomini che l'hanno ricevuta l'hanno trasmessa e la trasmettono ancora, nella relazione maestro-discepolo. Si capisce perciò come mai gli Uomini della Grande Congregazione mettano al centro del loro insegnamento le parole: "Educate molti discepoli". L'insistenza sulla ricezione e sulla trasmissione dimostra chiaramente che la Torah non si limita alla Scrittura, alla Torah scritta, ma comprende anche, e prima di tutto, la Tradizione, la Torah orale. La Mishnah, ancora una volta, non ha voluto precisare ciò che deve andare da sé: se la Parola di Dio si limitasse alla Scrittura, come pretendevano i Sadducei, non sarebbe necessario istituire la relazione maestri-discepoli per trasmetterla.

Mishnah, Avot 1.2

Simeone il Giusto fu uno degli ultimi membri della Grande Congregazione. Egli era solito dire: Il mondo si fonda su tre cose: la Torah, il Culto, e gli atti ispirati dall'Amore.

Qui si tratta, senza dubbio, della stessa Torah di origine divina di cui si parlava anche nel testo precedente. Ma in questo secondo testo l'accento viene posto sulla responsabilità dell'uomo che riceve la Torah. Se la Torah non è assunta da libertà umane, se non è fatta propria attraverso lo studio, se non è

realizzata nel culto reso a Dio e nella giustizia sociale fondata sull'amore, il mondo non può sussistere. Il messaggio di Simeone il Giusto è chiaro e resta attuale; esso fa capire come la Torah non possa limitarsi alla Scrittura. Bisogna infatti che la Scrittura sia ascoltata, interpretata, attualizzata; e tutto questo può farlo soltanto la Tradizione, la Torah orale.

Consideriamo adesso alcune tradizioni esplicite circa l'esistenza della Torah orale.

Talmud di Babilonia, Shabbat 30b-31a4

I nostri Maestri hanno insegnato: un uomo dovrebbe sempre essere umile e dolce come Hillel, e non dovrebbe mai essere intransigente e impaziente come Shammai...

Avvenne che un pagano si presentò da Shammai e gli domandò: Quante Torot avete? Gli rispose: Due: la Torah scritta e la Torah orale. Egli disse: Per quanto riguarda la Torah scritta, ti credo; ma quanto alla Torah orale, non ti credo. Fa' di me un proselito, a condizione di non insegnarmi che la Torah scritta. Ma Shammai si infuriò contro di lui e lo cacciò via con ira.

Il pagano si presentò allora da Hillel, e questi fece di lui un proselito. Il primo giorno Hillel gli insegnò: Alef, bet, ghimel, dalet. L'indomani gliele presentò nell'ordine inverso. Il pagano gli disse: Ma ieri tu non mi hai detto questo! Hillel allora gli disse: Non hai dunque fiducia in me? Fammi fiducia anche per quanto concerne la Torah orale.

Avvenne di nuovo che un pagano si presentò da Shammai e gli disse: Fa' di me un proselito, a condizione di insegnarmi tutta la Torah mentre sto in piedi su una gamba sola. Shammai lo cacciò via con un bastone da geometra che teneva in mano. Si presentò davanti a Hillel, e questi fece di lui un proselito. Hillel gli disse: Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo: questa è tutta la Torah, e il resto non è che un commentario; va' e studia.

...Qualche tempo dopo, questi pagani divenuti proseliti si incontrarono in uno stesso luogo e dissero: L'impaziente intransigenza di Shammai ha voluto cacciarci dal mondo, ma l'umile pazienza di Hillel ci ha avvicinati e ci ha condotti sotto le ali della Presenza Divina (Shekinah).

Da queste tradizioni su Hillel e Shammai risulta che "tutta la Torah" significa la Torah scritta (*Scrittura*) e il suo complemento, la Torah orale. Soltanto la Torah orale, la Tradizione che interpreta e attualizza, permette di riassumere arditamente la Scrittura e tutta la Torah attraverso una sola frase, la famosa regola d'oro di Hillel, che non è scritturistica e che il Talmud trasmette d'altronde in aramaico, nella lingua più parlata dal popolo. Come Hillel, e in nome della stessa teologia farisaica della Torah orale, "Così, tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Torah (Pentateuco) e i Profeti". Come si potrebbe riassumere qui "la Torah e i Profeti", vale a dire tutta la Scrittura, con un'affermazione che non è neppure scritturistica, se non si ritenesse che la Torah orale, Parola di Dio, Tradizione ispirata, ha il potere di interpretare la Scrittura e di dare il senso di "tutta la Torah"?

Questa teologia, che la tradizione rabbinica mette sulla bocca di Hillel e di Shammai prima dell'inizio della nostra era Ad ogni modo, essa è formulata esplicitamente, fuori di ogni possibile dubbio, alla fine del primo secolo, come è testimoniato insieme ad altri dal testo seguente, che mette in scena Rabban⁵ Gamaliel, nipote del Gamaliele maestro

Sifre Deuteronomio, su Dt 33.10; p. 4086

"Essi insegnano i tuoi giudizi a Giacobbe, le tue *Torot* (plurale di Torah) a Israele" (Dt 33.10). Questo insegna che due Torah sono state date a Israele, una scritta e una orale. Agnitos il governatore domandò a Rabban Gamaliel: Quante Torah sono state date a Israele? Egli rispose: Due, una scritta e una orale.

Questa tradizione è interessante per varie ragioni. Anzitutto, essa documenta un testo biblico che comportava il termine "Torot", al plurale, mentre il testo masoretico scrive "Torah", al singolare. Com'è stato segnalato, questa lezione è conforme al Pentateuco samaritano, alla Peshitta siriaca e ad altre versioni ancora. Ma per quanto ci occupa principalmente in queste pagine, notiamo come la Torah orale, tramite l'interpretazionericerca (midrash) che ne è qui l'espressione, scopra nella Scrittura,

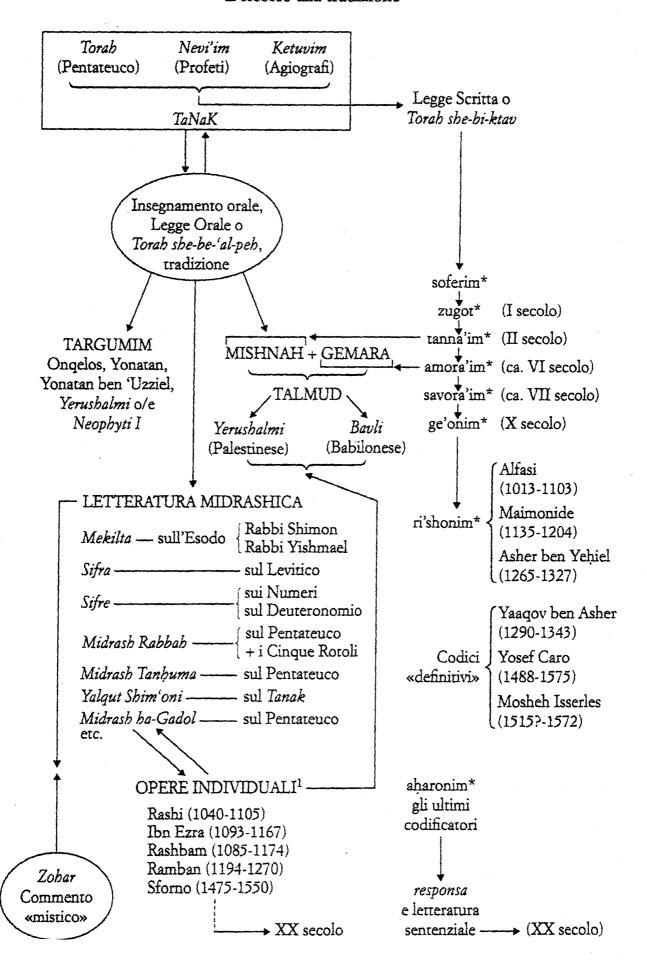
nel plurale "torot", un'indicazione, un'allusione che per alcuni maestri è più forte di una prova: il plurale insegna che come Parola di Dio non vi è solamente la Scrittura, ma anche la Tradizione che interpreta la Scrittura.

Notiamo infine che in questo testo l'insegnamento anonimo precede quello di Rabban Gamaliel, che fu presidente del collegio rabbinico negli anni 80-90 del primo secolo della nostra era. Si deve dunque concludere che le formulazioni esplicite riguardanti la Torah orale sono databili, al più tardi, negli anni successivi alla distruzione del Tempio. Quanto alla teologia espressa da queste formule, numerosi dati concordanti, di cui non possiamo parlare qui, inducono a pensare che essa fosse già al centro della vita ebraica non soltanto all'inizio del primo secolo della nostra era, ma anche all'epoca di Hillel, e perfino prima di lui.

Vi è dunque per gli ebrei religiosi di oggi, una Tradizione, una Parola orale di Dio che accoglie, interpreta e attualizza la Parola scritta, la Scrittura.

Vedremo adesso come questa Tradizione conosca diversi quadri e tipi di lettura della Scrittura: lettura nella liturgia, letturacommento, lettura-ricerca.

Il ricorso alla tradizione





מסרדן או או הלפ, ינים ז' שקן מדים ויוסיל ממחיל אינים מדים, נ' דפל מהימל מינים ז' ופלן לארימל מליקה כים. לם יפר, כ'. לא מיים, כ' דפני ניים, כ' דפני כים, ד' דפני (בל ב' יום בים מלי, ד' הלי כ' לארים בי יים יהון (ב' ב' דובי מי ד' דפני). די מל מש, כ'. במל מפל, ב' דפני, כים לל מש, כ'. במל מל, די מל מש, כ'. במל מל, ב' מל מש, כ'. מל מל מש, כ'. מל מש, מל מש, כ'. מל מש

ם בני ישראל כב ועצים כביי:

וכלרי למיום שחות בתשכם בשות כב ובנם חין יכולת בלשין לקכות שני

מוחין נעים פל כן ממו מיכן מוז סלום מפסכת. כי חם כים נייח

כלום כמשכם כנכנם עליד ילמדו באנולן. ולם בף חד למד כונולן

"לריקול ה"ם כ"ו). "(פס מט כ"מ) גם קודם לו נישינ (מט מט ליו), '(נוכלפים ליב ("ב"), '(נוכלפים ליב ("ב"), "(נוכלפים ליב ("), "), "(נוכלפים ליב ("), "(נוכלפים ליב ("),

מסודעו אלה. סנסניים מלה סיד נחים למודע נמס כי כל המד ניסם כלהי למים נספב ליום על עם סמורם על ליוכם ספיניים חלום כל ישי מייסם סי למלונים ולם יפה סידו למנים נוכם. למנים לפני שימם לפני שימם לא סי סלריקי מננויסם כל כן סמונים פניני פלפים ולחים: (ו) וכל הדשי הראש. כל ממנים הם שלה כל סחור לקלקול נשר כל ישיסם: (ו) שרו הישרצי. ולסכ מפום כל ממנים כגם מה להיכי שניים ל מסב: ובכן (פ) דיקם מלך חדים על ממיים וכי. לף כל פי מדים זכרון ממנו נדכרי סיצים לבלבים על עפק נפוע בפנין ספונם לפכ סלכן

מדוש רשבים מם הצלה שמה. פפני שרוצה לפרש ולופר וכני ישראל פרו ריש ליני. המדיך לכפול ולושר בנואם לממיים לא היו אלא שבעים. החד פאו דור הזהא פרו רישיט: רקם פלך ודיש. האחמם עליהם לפעשם ולא החעל לו 1 מז ועל הראר רהוא שבעים נפש:

. מולה שמורו בני ישראל הבאים

לב שבעים גם שויוסף היוה בכצרים:

(6) פשם חולה שפוח. כי ככמוב יכלה למטם שכיין כנלים שכם

ישור של ממלם כשמיו שכום משבים וכל זכשי בניה חמו חלכימם וםם

במוב מסכים חלום שמום בני ישכחל בבחים מנכיבים ונו' וחותו במסום

נמלבו כול מיסוד נכלן כי לף של מי שכם של מדים בקשר מחוכר בדרכים נלים זה לחלה זה וכלות הוכים ביינוק קלר ננוי נול וכל אים והסדיר הכלל כלסר למר שם כל הלש לנים יעקר הנלם מלימים

מנפים, וכפרן כזכ נקסר דנרי סיפים וקפר מאלם מהמלים דנרי היחים תמום לסם לכדם מלך פרק לכלום דנר כ' מפי יכפיהו בעיר כ' לח

מוש בוכש תנר כה לוער כוכם עלך שכם תר ולוחם שני שכופים בלשונם

כפור נכלם כזכ פוכל לפנר כממור. חלו שביו שני פורים כמלים

פרקשון כמים שהים כודם ככין כבים וכסשר כשלי חשם כנכין. וכן בדנר

נשבי במשכים כחלם נכחשים וחלם שמות. וכ' חנרכם חמר כי נעטר

שהכיר מקוף כתפו הרחשון כי כחם יוסף לנמ כני שלמים הוכיר כי גם

חפין בכדומם סיו פתונים ושכו ורכי. וחינם נכון וכש"י כחב חפ"ם ממנחן

בסייכם פור וממלן לפר מיסונן בשמותם להודים מכחם מנמשלו לנוכבים

ששיליאן בשקשר התכניסך בתקמר שמאמר השולים נשקשר לכחם לכלם

נסם ישרם. ושלו דנרי מנדב והם דנרים על ממם נפבין המנוב שהקנ"ם

ששננו וכושל שעומם מדיר לכל מפור בשמיקים וקטורם נולדו כול כמי

כדמם למלכים כי חו גלי בכחם נולים כלשר שיכשתי ולמיכר

Il ricorso alla tradizione

Una pagina del Pentateuco con commenti

1. Torah: il passo illustrato è l'inizio del libro dell'Esodo.

2. Targum: il Targum («Traduzione») è una traduzione in aramaico, compiuta intorno alla fine del I secolo e tradizionalmente attribuita a Onqelos, un proselito del giudaismo. Si tratta di una versione quasi letterale, anche se talvolta contiene delle interpretazioni.

3. Rashi: Rabbi Shelomoh Yitshaqi, nato a Troyes nel 1040, morto nel 1105. È l'autore anche di un commento al Talmud, e ha tradotto parole ebraiche difficili in francese medievale.

4. Ramban: Rabbi Mosheh ben Naḥman Gerondi (1194-1270), conosciuto anche con il nome di Naḥmanide. Eminente talmudista spagnolo, medico e cabalista. Nel 1263 sostenne davanti al re d'Aragona una controversia di quattro giorni. Nonostante avesse il re dalla sua parte, fu bandito e si ritiene si sia trasferito nella Terra d'Israele.

5. Ibn Ezra: Avraham ben Meir (1093-1167), poeta ed esegeta. Nato in Spagna, dove trascorse la maggior parte della sua vita, viaggiò in Africa del nord, nella Terra d'Israele, in Persia, in Italia e in Francia. Nel 1158 visitò Londra. I suoi commenti alla Bibbia riguardano spesso la struttura grammaticale dell'ebraico. Tutta la sua opera, poetica, filosofica, scientifica, è stata scritta in ebraico.

6. Commento ad Ibn Ezra: il commento di Ibn Ezra presenta a sua volta numerose difficoltà. Rabbi Shelomoh Zalman Netter ha scritto un commento all'opera di Ibn Ezra per tentare di renderlo più comprensibile.

7. Sforno: Ovadiah Sforno (1475-1550), medico vissuto in Italia. Il suo commento riguarda essenzialmente il significato letterale del testo.

8. Rashbam: Rabbi Shemuel ben Meir (1085-1174), nipote di Rashi, come lui vissuto in Francia. Il suo commento tratta del significato manifesto del testo. Ha scritto un commentario alla Torah e alla maggior parte dei Profeti.

9. Massorah: insieme di note e di regole sul testo attuale, la scrittura, gli spazi e la trascrizione del testo del Sefer Torah; ha lo scopo di assicurare la fedeltà e l'unità del testo. La Massorah viene attribuita ai «masoreti» di Tiberiade (ca. VI-X secolo).

10. Toledot Aharon: Aronne di Pesaro, uomo d'affari italiano (ca. 1563). Come una concordanza, fornisce il o i riferimenti talmudici a un versetto o un'opinione citati nei trattati del Talmud babilonese.

לפכל בפרופים. כהנים שנוחוף ומכני והעדיב

ם זמן שריכה ולה קדינן כיה נשכען חבדה ושר

ושקד הכי נתי לא ומן שכינה לפיכר בקרת קום ום נה יוחירי שכמי.

אם כנית הבין אוזה בבית הכנסת כדי מודם

והכי חכים ככם שרכות ירושלתי. מלקים הוכה של של החים משחתור.

ינקרילה שרשה כאבונה בולרם קורול

מל חבות ילה: עד ביפוס משד

פשפר. שכל הלילה קדר ומן שכיכה:

שמפר מלכים ומברים. של קרננות

שנורק דתן כיום: משפן . להמלות

כל הלילה וחינן נפסלים כלינה עד

שישלה שחוד השחרוהן לחשה חן

המוכח דכתי לחילין לכה" (שמיה לר):

שלכים. כל כל הרכנות: מכרים, של

שולה :וכל פנפכלים ליום פקד, כנון

חשיחת וחבם וכנבי פורת ומנחות אילי פרון ני וחודה: ממושן. זמן אכילתן: ער

שישלם שפוד משחר . אהו מכיחן

ילחדו : מס כן למס פפרו פכפים פר

סטים. כקריחה שמם וכחבי (ה קרשי:

ואסרים נאכינה תרם ומכן כרי שלא

יכח לחכלן לחחר עמוד השחר דיחדים

כרחוכן נקריחת שחם לורו חת החדם

וסקשר חלכים דרחני הכא לא אחרו

הכח חצה להדים שכל דכר הניהג

כלילה כשר כל הלילה. והכי נמי חגן

נפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה

כשר לקלירת השוחר ולהישר חוכים

ואברים: בכן' סיכם קפי. מחכח קא סליק דחגת כיה חוכח קריאת שמע

שהחחיל לשחיל כחן זמן הקריחה:

מברם פפי ושם למד מצבח הקדיחה:

וליכם שהארחגאמרכין כריבא ליף

מנרייוז של שולם זפדר פנפבשרים.

מלימוד קרן את שמע כשורה:

פשפת ושם ספוכנים . שימה נחד

ביאת השמש כדינים נקון (כמיד כ) :

שריה להיים להיות נותר דכתים בחודה לה יכיח פי כה הסיים פי: פיונה כי מתנו עד כיקר (ייקרה) וכלם מחודה

(חמוז ב) כדי לסרפיק פרם פן כפבירם

עול עה משבתו נתנו מסכנה מנמצם כום, מו בכן היא המקבים מנו עה משבתו נתנו של הב להו מנשג זם א הנה. בן בקבו מנו נת, כב, נבה נעל הב להו מנשג זם א הנה. בן בקבו

בכנסת כדי (מחוד ביותר) ביותר

ושר דחוזה קריחת בחם כימן רב נשם נאון לחשה חנה חלה ככל החדדון רב נשם נאון כנחות בסתר (וף ה) וחם חנמיד נם ובא ישי שיר מציים וכלן לב אל פגלמי ואלו מייניים בייניים אל הייניים בייניים אל הייניים בייניים אל הייניים בייניים אל הייניים אל הייני קרול כר יותן וחזור לקון (יוד ד) שה בירושים שנם היהו כן כשונם הכה זה הכיון של היהו היהו בירושים בירוש ריח וחורכה קריחה שמם של כיח יום רבים נפים יו יבניםת מידר . ואם חלתד היאך אנו ישראו בשידה בבאות יקרון כל קר מכשר זה . זו להדר נידה אם יהיא פריאה בצאת דרותה לן כרכי יהודה דהתר כמדק או מיד של היד ביר או דרותה לן כרכי יהודה דהתר כמדק או מיד ביר או דרותה בדר בעל המנהר דרותה בא היד ביר איים מתרה בד בעל המנהר דרותה להיד ביר ביר או און התפרה מוחדל של נובנית ואם בינו לי של נוד מחוד בין מוחד מחוד בין מוחד מוחד של מוחד של מוחד בין מוח מחקום . ים טמר דקייחל כן כרבע ושני בישים ישיר החמרי זמן חפלם המנחה מד העדב (שריימל מותרים) חלמרים לימון (דף כי.) הבחל דלל שר חבש רוש שבו לחתר מוכרת לו מינון בינון בינון היינון היינ בי און מבכינו וכומן בינוקני מקובה בינוק המקוב מקובה בינוקני כקי בוכר, וכי יינול ומבר המה את האים בינוקני מבום נהומן (ן במש מבין בינוקרי בינוקרי מבין בינוקרי מבום נהומן (ן במש מבין בינוקר ומדי בינוקרי מבין בינוקרי מבין בינוקרי מבין בינוקר מבין מבין המבין בינוקר מבין בינ

שתבית וכין קים של פרכים . ואכן

לארץימא לן כרכי יהודה אלא ברבנן. ביבי שים בייתי של כן חותר רי וחלה קרילת ממת שביי שיו בש של כיו הכנסתפיקר חלט שמת שלו ליציה של היים בש של ביו מנקחר יום בכירה ען כיצי שלי שיום ביים חלד המכול הלמרי משעה בתום

באובותי שרו א שמע נשרנין . משפ שסנסרים וכופים באיבותי קרון וס' . פ' נקי ואן הפ קרין מנפוד ום אין

שתשן והגיע מחם לחשל נחרומה : מר שוף פלפשרם פרלצונם . שלים הלילה כחושרם כנת' (דף נ.) ותשם וחילך פכר וכן דלו מקדי

קרין אין שמע בערכין. משעה שהברגים נכנסים לאכול בחרובתן עד סוף האשמורה דראשונה דברי ר' אליעור'. חבכים אומרים עד חזוח. רבן נכליאל איפר 'ער שעיה עכור השתר. כעשה ובאו בגיו מבית המשתה אמרו לו לא קדינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמד השתר חיבה אתם לקרות ולא זו כלבר אמיו אלא יכל כה שאמת תכנים עד בין מצותן עד שעלה עמד השתר "הקם" הצים אברים מצותן ער שיעלה עמור השוור "וכל הגאבלים ליום אחד מצוחן עד שיעיה עמד השרר איב א לכה אכצו הככים עד חצות יכדי להרדוק אדם כן העבירה: נכד יחנא היכא קאי דקחני כאיכתי ותו כאי שנא לי דתני בערבית כרישא של של של של של היו של היו של היו השתבים לוצד בשוררת ברשא תנא אקרא קאר בי של אים של היו של הי לחני דשררית ברישא תנא אכרא קאי כריאת שמערשביבה אימה משעה שרברנים' נכנסין לאכול בתרופתן ואי בעית איכא יליף נו חמדים מו חלות כלוולו נים לא מחיכבריירו של עולם דכתיב יוד ערב רודי כקר יום אחר אי דבי סיפא דקרוני * בשדור כברר שתים לפניה וארת לארריה ובערב מברך שחים לפניה ושחים לאחריה לחני רערבים ברישא . הברות בערבים והדר הני בשורים עד רכור בשודים פריש כילי דשרוריחודרר פריש מילי דערכית: אכור כור משעה שהברנים נכנסים לאכול בחרומחן. סכדי כרנים איכת כא אכלי חרוכת כשעת צאח הכוכבים לחני משעת צאת הכוכבים. כלתא אגב אורדוה קסשמע לן כתנים אימת סא אכלי בתרומה משעת צאת הבוכבים ודא

השמש ומדר 'כיאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה את כפרתו מעכבתו כלאכול בתרוכה. "ומכשר דהאיובא השמש ביאת השמשוראי ומדר מדר יוכאו

הי חולי א שנת נפוד שנת הוסתתת נס הי קרת קידהן שת ב מכל לחון כדלות וביילום את של ביילו ביילון כדלו ביילו ביי פרשה רחשונה: ליורוני ושחרים כרשה. כותבנים כחדר וכחב של כקר שחלה: אי דובי פשו וקונישורים ברשו וו מחום מי חי ונים שום באלחו וכמדן חקרה וכשכני ליב חים מקבר כרה ולה להים. ואלה רכמין הקרה וכמייו של שלם איב הבל הבל מי חיב שם מידים ב ובציו הנטי שלה ניתו. כנו משבו ומינושם הכנו ממוסי יווגון הכנו ממוסי אלים בציו השנה כצוע עם מסומים מו משבו ביינו בלצי נות : CICLL באנם מפני נות לישוב וא היווצי אל המינו במינו באל בנות מוקבו (ביים אליו וען אל שנה בעל בי בייבי

(1) If the man was not to man as an early for more and the man and the man and for more and the man an נלדן קדשים בסונה כר למנון שר שני שמוי כר כר לפר ושל : באלון שנין כו כר של הוא לשלים. ריב כרן : באנון שמייר מר מון של. מכניקו לר כל שד ריב לוות.

Pagina talmudica

Il ricorso alla tradizione

Talmud: questa è la prima pagina del trattato Berakot («Benedizioni»), nel primo volume del Talmud, che riporta i dibattiti relativi alle modalità (di tempo, etc.) della lettura serale dello Shema' (parte centrale della nostra preghiera quotidiana).

A. Mishnah: raccolta della Legge ebraica codificata da diverse generazioni di Rabbi (tanna'im), curata e portata a compimento verso la fine del II secolo da Rabbi Yehudah Ha-Nasi. Si compone di sei parti o ordini (Zera'im, Mo'ed, Nashim, Neziqin, Qodashim e Taharot: «semi», «stagioni», «donne», «danni», «cose sante» e «cose pure»), a loro volta suddivisi in trattati (63 in totale).

B. Gemara: raccolta di commenti dei Rabbi detti amora'im, che trattano dell'interpretazione e delle condizioni di applicazione della Legge esposta nella Mishnah.

C. Rashi: Rabbi Shelomoh Yitshaqi (1040-1105), fondatore dell'Accademia di Troyes, autore di un commentario destinato ai talmudisti. Limpido, conciso e profondo, questo commentario è divenuto la chiave d'accesso indispensabile al testo talmudico.

D. Tosafot: «aggiunte» tratte dai commentari dei discendenti e dei discepoli di Rashi, consacrate essenzialmente a un'analisi critica del commento di Rashi e del testo del Talmud.

E. 'En Mishpat: contiene dei rinvii al Codice di Maimonide (1135-1204) e ad altri codici della Legge talmudica. Con l'aiuto di questi riferimenti ai codici e di estratti del Talmud, chi studia può accertarsi delle decisioni definitive riguardo alla Legge. È stato composto da Rabbi Yehoshua Boaz.

F. Rav Nissim Gaon: commento di Rabbi Nissim ben Yaaqov, celebre talmudista dell'XI secolo, vissuto a Kairouan (Tunisia).

G. Gilyon ha-Shass: note in fondo alla pagina redatte da Rabbi Agiva Eger (1761-1837), celebre rabbino di Posen.

H. Haggahot Ha-BaH: note in margine redatte da Rabbi Yoel Sirkes (1561-1640), che cercano di restituire la versione autentica del testo talmudico. BaH rappresenta le iniziali del celebre commentario di Sirkes sui codici, intitolato Bayit Hadash («Casa nuova»).

L. Masoret ha-Shass: tradizione talmudica che fa riferimento ad altri volumi del Talmud. Composta da Rabbi Yehoshua Boaz.

TORAH MIN HASHAMAYM

(la Torah viene dal Cielo) Torah Scritta e Torah Orale

La Torah vene da Cielo.

Non c'è Torah se non dal Cielo. Ma non c'è Cielo se non dalla Torah.

Togli il Cielo dalla Torah e non rimane altro che parole di poesia.

Togli la Torah dal Cielo e non rimane altro che una volta celeste.

Il Popolo di Israele è affidato alla Torah, ma la Torah è affidata il Popolo di Israele.

La Torah e Israele sono come una fiamma attaccata al tizzone.

Togli dalla Torah Israele e non avrai altro che lettere sparse.

Togli da Israele la Torah e non avrai altro che tizzoni spenti in una moltitudine di genti.

La Torah non è in Cielo.

Quando D-o ha dato la Torah a Israele non l'ha data loro se non come grano da cui estrarre farina, come cotone da cui produrre un vestito.

Se non ci sono i Chachamim non c'è Torah.

Con il termine "Torah" ("insegnamento") nel giudaismo non si intende solo il Pentateuco ma anche tutto il TaNaCh (Antico Testamento) formato da Torah (Pentateuco), Neevim (Profeti) e Ketuvim (Agiografi) e tutta la Torah Orale (Mishnah, Talmud, ecc.).

Il termine Torà ha molteplici significati: c'è una Torah Scritta ed una Torah Orale:

Noi ci accostiamo alle leggi della Torah attraverso l'interpretazione e la saggezza dei Rabbini, senza i quali il testo della Torah è spesso incomprensibile. In tal modo l'ebraismo si fonda su un minimo di rivelazione [Torah Scritta] ed un massimo di interpretazione [Torah Orale], sulla volontà di D-o e sulla comprensione di Israele, per la quale, in particolare, dipendiamo dalla tradizione non scritta. Sul Sinai abbiamo ricevuto sia la parola [Torah Scritta], sia lo spirito per comprenderla [Torah Orale]; e i Rabbini, che sono gli eredi dei Profeti, ne interpretano e ne determinano il significato. C'è molta libertà e c'è molto potere nelle interpretazioni dei saggi; essi infatti hanno il potere, se le condizioni lo esigono, di accantonare un precetto della Torah. Qui sulla terra il loro parere può anche respingere una opinione presa in cielo...

Qui si sottolinea il ruolo fondamentale che gioca la Torah Orale e l'autorità dei Rabbini nel determinare la Halachà (norma di comportamento). La Torah viene dunque concepita come un corpo unico composto fondamentalmente di due parti. La prima non è comprensibile senza il ricorso alla seconda: solamente dalla loro intima connessione può scaturirne il vero senso della rivelazione. La Torah Scritta rappresenta una sorta di appunto, di sintetica epifania di quella Orale, e necessita quindi della integrazione di quest'ultima per poter rivelare i suoi contenuti. La Torah Orale diventa in questo modo il vero fondamento di tutta la dottrina ebraica, l'elemento teologico distintivo e la condizione stessa del patto con il popolo ebraico: è la parte fondamentale della rivelazione. Misconoscerne il ruolo centrale viene considerato dai maestri alla stregua della negazione dell'origine divina della rivelazione.

Tutta la Torah (Scritta e Orale) viene da Moshe sul Sinay. Moshe ricevette la Torah (Scritta e Orale) sul Sinay e la trasmise a Yehoshua; Yehoshua la trasmise agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la trasmisero ai membri della Grande Assemblea. Questi ultimi solevano dire tre cose: Siate cauti nel giudicare, educate molti discepoli e fate una siepe intorno alla Torah. (Pirkeh Avot, 1,1) E' scritto anche: Rabbi Levi Bar Hama disse a nome di Rabbi Shimon Ben Laqish: Quale e' il significato di quanto e' scritto: "E io ti daro' le Tavole di pietra e la Legge e i Precetti che Io ho Scritto per loro Insegnamento"? (ES.24.12). "Tavole" sono i Dieci Comandamenti; "Legge" e' la

Torah (Pentateuco); e i "Precetti" sono la Mishnah; "Scritto" sono i Profeti e gli Agiografi (Neviim e Ketuvim, scritti, il resto del Tanach); "Insegnamento" e' il Talmud (Studio, Insegnamento). Da qui si rileva che tutti questi testi (Torah Scritta e Torah Orale)furono dati a Moshe sul Sinai. (Talmud Bavli, Massechet Berachot 5a).

La Torah, la Mishnah, il Talmud, l'Haggadah e ogni altro commento che ogni discepolo intelligente ha insegnato, insegna, insegnerà in futuro in presenza del suo maestro, tutto questo è già stato comunicato a Moshe sul Sinay (Midrash Tanhumah 60a e 58b).

Il Pensiero Ebraico sostiene che ogni lettera della Torah (Scritta e Orale) sia stata rivelata a Moshe sul Sinay; questo è il fondamento del concetto rabbinico della rivelazione. Ma come e' stato possibile per Moshe imparare tutta la Torah? Si dice della Torah: La sua misura è più lunga della terra e più ampia del mare (Giob. 11,9); Moshe avrebbe dunque potuto impararla in quaranta giorni? D-o insegnò a Moshe solamente i principi (klalim), la Torah Scritta e le Regole Ermeneutiche Ebraiche per i principi della Torah Orale.

Su questa e altre basi, i Rabbini sostengono che tutta la Torah e' stata data a Moshe sul Sinay, anche tutto ciò che e' stato rivelato ai maestri delle generazioni successive grazie alla Torah Orale tramandata dallo stesso Moshe. Nel credo ebraico l'interpretazione delle parole della Torah da parte dei Rabbini e il potere loro assegnato di emettere nuove Alachot sono gli elementi base, che trovano una sanzione in Deut. 17,11. La Torah fu paragonata ad una sorgente dalla quale scaturisce continuamente l'acqua, in misura superiore a quanto ne assorba. Analogamente, si può insegnare più Torah di quanto non se ne sia apparentemente ricevuta sul Sinay. Con l'intento di ispirare un amore più grande e più gioioso per D-o, i Rabbini allargarono il campo d'azione delle leggi imponendo un numero sempre più vasto di interpretazioni Alachike. Non passa generazione senza che i Rabbini apportino qualche aggiunta alla Alachah. Ai tempi di Moshe, pero' era rivelato non soltanto ciò che egli aveva ricevuto esplicitamente sul Sinay, la Torah Scritta e tutto cio' che egli stesso aveva ritenuto opportuno aggiungere per mezzo delle interpretazioni, ma anche tutti gli insegnamenti e i precetti della Torah Orale fino alla fine del giorni. I Profeti, i Tannaim, e i Rabbini di ogni generazione hanno continuato ad aumentare il numero di queste interpretazioni.

Rabbi Chananyah, figlio di Akashyah, diceva: "Il Santo Benedetto volle che Israel acquistasse molti meriti; per questo gli diede molte Leggi e numerosi Precetti", come è detto: HaShem vuole ciò per la sua giustizia; farà grande la Torah e la farà gloriosa (Yeshayah 42,21).

Moshe esclamò: Signore dell'universo, fa' che io conosca tutta la Alachah. E il Signore disse: Regolati secondo il principio della maggioranza... La Alachah dovrà essere interpretata, e poi stabilita, secondo la decisione della maggioranza dei Rabbini.

La Alachah viene stabilita' secondo regole precise e, in fine, stabilita secondo il principio di maggioranza dei Rabbini riconosciuti e adatti a questo scopo (Posqim Alachah). La Alachah che e' stata stabilita in passato dai maestri in passato secondo la maggioranza dei maestri, non puo' piu' essere cambiata (nemmeno secondo la maggioranza dei maestri).

Per quanto riguarda l'interpretazione della Legge Ebraica (Alachah), la stessa Torah stabilisce che gli Ebrei devono prendere in considerazione solamente i pareri di noti studiosi della Torah.

"chi arbitrariamente da' alla Torah (legge) significati non consoni alla Alachah (norma legale della stessa Torah e non interpreta secondo le Regole Ermeneutiche Ebraiche stabilite dalla stessa Torah), anche se possiede conoscenza della Torah (legge) e compie opere buone, non avra' parte nel mondo futuro" (Pirkeh Avot).

Il concetto di "dinamismo nella continuità" dell'Ebraismo Ortodosso senza una necessaria evoluzione (modifica, cambiamento) della Legge Ebraica esprime bene il metodo: passare ogni problematica imposta dal vivere contemporaneo al vaglio della Legge Ebraica (Torah e Talmud) in una prospettiva dinamica e positiva al tempo stesso, interrogando gli antichi testi rabbinici al fine di riproporli come possibile chiave di lettura della realtà nel suo costante divenire. Con questo metodo si rende infinito ed eterno il Talmud, in questo modo i Grandi Maestri di oggi elaborano risposte "antiche-moderne" a domande nuove (Es. Clonazione). In pratica si scrivono nuovi commenti e opere rifacendosi sempre ai testi antichi, ciò che non cambierà mai è il metodo interpretativo, che è

sempre lo stesso (Regole Ermeneutiche Ebraiche stabilite dalla Torah: PaRDeS + Middot). Il Talmud è il "motore" della Torah.

La rivelazione della Torah scritta e orale. Nella Torah ("Legge", "Insegnamento") si concentra tutta la luce che D-o ha elargito a Israele; essa è pertanto la misteriosa cristallizzazione e la presenza permanente della Rivelazione Sinaitica. Al Sinai si manifestò al Popolo Eletto la reale presenza della Chochmah, la "Sapienza "divina. Come dice lo Zohar,' "Israele penetrò nel mistero della Chochmah "e" presso il Sinai gli Israeliti videro la Gloria (o presenza reale) del loro Re (divino) a faccia a faccia... ".

Occorre però distinguere tra la discesa o rivelazione delle prime e delle seconde Tavole della Torah. Lo Zohar insegna che le prime Tavole derivavano dall'Albero della Vita, ma che Israele " non fu stimato degno di trarne vantaggio " a causa dell'adorazione tributata al vitello d'oro. Con il consenso di D-o, Mosè diede perciò al popolo altre Tavole, le quali derivavano dall'Albero della Conoscenza del bene e del male. Questo spiega perché la legge delle seconde Tavole è costituita da precetti o comandamenti e da proibizioni: " Questa cosa è buona e permessa, quell'altra è cattiva e proibita ". Ciò che è bene e comandato dà frutti di vita, mentre da ciò che è male e proibito deriva la morte. Le prime Tavole, continua la Cabala, erano la luce e la dottrina del Messia, l'avvento della redenzione universale sulla terra, la vita eterna che zampilla sulla terra. Le seconde Tavole, invece, rappresentano ormai soltanto la manifestazione mediata e " spezzata " di quella luce, sicché non forniscono più la comunicazione diretta e immediata della Chochmah, della Sapienza pura e redentrice, che ormai si nasconde dietro i " veli " della Binah, 1" Intelletto " creatore di D-o.

Pur essendo mutata la manifestazione della Torah divina, è tuttavia rimasta immutata la sua essenza, Chochmah. La presenza reale della Sapienza di D-o dimora nella sua seconda manifestazione come già nella prima, ma con la differenza che, nella seconda, Binah impedisce all'uomo di " stendere la mano per cogliere dell'Albero della Vita, mangiarne e vivere in eterno ". Per accedere alla Chochmah, l'uomo deve " coltivare la terra " della sua anima distinguendo il bene dal male e osservando la legge divina, e deve inoltre impegnarsi strenuamente nella ricerca della verità celata dietro la lettera della Sacra Scrittura. Questa penetrazione spirituale della Torah scritta (Torah SheBiChtav) è facilitata dalla Torah orale (Torah SheBeAlPeh), che è semplicemente la spiegazione della prima. Torah scritta e Torah orale sono i due aspetti inscindibili, complementari e simultaneamente manifestati della Rivelazione del Sinay. La Torah scritta, che rappresenta la " lettera " statica, serve da sicuro punto di partenza per muovere alla contemplazione spirituale della verità rivelata, contemplazione che a sua volta ha i caratteri e la natura di una rivelazione e costituisce l'interpretazione sacra della " lettera scolpita nella pietra (delle Tavole della Legge) ". Tale contemplazione costituisce l'intera Torah orale che " colpisce come un martello sulla pietra " per farne sprizzare e brillare le " scintille " della Chochmah in essa nascoste e che, così liberate, conducono alla liberazione spirituale lo stesso uomo " martellante ".

Il passo di Es. 20, 18 ci aiuta a capire la simultaneità della rivelazione della Dottrina scritta e orale: "Tutto il popolo vedeva le voci, i lampi, il suono delle trombe e del monte fumante ". Lo Zohar commenta questo versetto dicendo che le parole di D-o si imprimevano nelle tenebre della nube, che ne celava la reale presenza. In tal modo le Sue parole erano da Israele contemporaneamente udite - come Torah orale - e viste - come Torah scritta. Nello stesso tempo ciascuna parola si suddivideva in settanta suoni, i quali rivelavano i settanta tipi fondamentali di interpretazione della Scrittura, apparendo ai figli di Israele come altrettanti raggi di luce. E poiché i dieci comandamenti compendiavano l'intera Legge, nel momento della loro rivelazione Israele penetrò tutti i misteri della Torah.

Tutta la Torah viene dal Cielo. "Mosè è restato quaranta giorni sulla montagna. Interpretava le parole della Torah e scrutava le lettere". Dentro la Torah ci sono molte altre Toroth, come e' scritto: "Rabbi Aqiva ha detto: Solamente due Toroth sono state date ad Israele? molte Toroth sono state date loro". Tutto si puo' trovare in essa, come e' scritto: "in essa non c'e' ne prima ne dopo", "Girala e rigirala [la Torah] perché tutto è in essa". "Disse il Gaon di Vilna: Tutto cio' che e' stato,

che e' e che sara', da qui fino alla fine dei tempi, e' gia' scritto nella Torah, dalla prima all'ultima parola. Non in generale, ma nei dettagli di ogni specie, e nei dettagli dei dettagli di qualsiasi cosa accada a ogni vivente, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte". Tutto e' gia' previsto dalla Torah senza negare la possibilita' di scelta, come e' scritto: "Ogni cosa e' prevista da D-o eppure la liberta' della scelta ci e' data", "Tutto dipende da D-o all'infuori del timore di D-o". A seconda delle strade che prenderemo costruiremo il nostro futuro, come e' scritto: "L'uomo viene aiutato a seguire la strada per la quale desidera camminare". La Torah esisteva prima della creazione del mondo, D-o ha guardato la Torah per creare il mondo. Per gli Ebrei la Torah e' la parola eterna del D-o vivente!

La Torah è una realtà esoterica inesauribile. Penetrare nei suoi strati profondi, nascosti è in se stesso uno scopo mistico. L'universo è un'immagine della Torah e la Torah è un'immagine di Dio. La Torah, infatti, è il santo dei santi; è costituita unicamente dal nome del Santo, sia benedetto. Ciascuna delle lettere di cui si compone è connessa a quel nome. La Torah è la sorgente principale alla quale l'uomo può attingere la sapienza segreta e il potere di penetrare con lo sguardo nell'essenza delle cose. E chiamata Torah (alla lettera: insegnamento, ma anche mostrare) perché mostra e rivela ciò che è nascosto e ignoto; e tutta la vita in alto è compresa in essa e ne proviene. La Torah contiene tutti i misteri più profondi e più reconditi; tutte le dottrine sublimi rivelate e arcane; tutte le essenze dei livelli più elevati e di quelli infimi, di questo mondo e del mondo a venire. La sorgente della sapienza è accessibile a tutti gli ebrei, ma solo pochi attingono ad essa. Quanto sono stolti gli ebrei che non si danno pena di conoscere le vie dell'Onnipotente per mezzo delle quali il mondo si regge. Cosa glielo impedisce? La loro stoltezza, perché non studiano la Torah; se essi studiassero la Torah, infatti, conoscerebbero le vie del Santo, sia benedetto.

La Torah ha un duplice significato, letterale e simbolico. I versetti della Torah, oltre al loro significato semplice e letterale, che è importante, valido e che non può mai essere trascurato, possiedono anche un significato esoterico, comprensibile solo ai sapienti che conoscono intimamente le vie della Torah. Felice è Israele, al quale fu data la sublime Torah, la Torah di verità. La perdizione possa prendere colui che sostiene che una qualunque narrazione della Torah non ha altro significato che la vicenda che racconta e niente di più! Se le cose stessero così, la Torah non sarebbe ciò che certamente è, ovvero, la legge superna, la legge di verità. Ora, se non si addice a un re di carne e sangue intraprendere una conversazione ordinaria, né a maggior ragione metterla per iscritto, è concepibile forse che il Re altissimo, il Santo, sia benedetto, fosse a corto di argomenti sacri con i quali riempire la Torah, così da costringerlo a raccogliere argomenti banali quali gli aneddoti riguardanti Esaù, Agar, i discorsi di Labano a Giacobbe, le parole di Balaam e della sua asina, quelle di Balak e di Zirnri, e simili, e farne una Torah? Se è così, perché dunque è chiamata legge di verità? Perché leggiamo che è scritto 'La legge del Signore è perfetta... la testimonianza del Signore è sicura... le ordinanze del Signore sono vere... sono più desiderabili dell'oro, sì, dell'oro fino' (Salmi 19, 8-11). Ma certamente ogni parola della Torah significa realtà sublimi, così che questa o quella narrazione, a parte il significato che ha in sé e per sé, getta luce sul dominio della Torah che tutto comprende.

Rabbi Shim'on disse: Guai all'uomo che considera la Torah un semplice libro di racconti e di vicende quotidiane! Se le cose stessero così, noi, persino noi, potremmo comporre una Torah trattando di faccende quotidiane, e anche una più eccellente. Ora, persino i prìncipi di questo mondo possiedono libri di maggior valore che potremmo utilizzare come modelli per comporre una simile Torah. La Torah, tuttavia, contiene in tutte le sue parole verità superne e misteri sublimi. Osserva il perfetto equilibrio dei mondi superiori e inferiori. Israele qui in basso è controbilanciato dagli angeli in alto, dei quali è detto: `Tu trasformi i tuoi angeli in vento' (Salmi 104, 4). Gli angeli, infatti, scendendo sulla terra, indossano indumenti terrestri, perché altrimenti non potrebbero stare in questo mondo, né il mondo potrebbe sopportarli. Ora, se è così nel caso degli angeli, quanto più deve essere vero nel caso della Torah. Dio per mezzo della Torah ha creato tutti i mondi e per mezzo della quale essi sussistono. Così, se la Torah non si fosse rivestita di indumenti di questo mondo, esso non avrebbe potuto sopportarla. Le storie della Torah, perciò, ne rappresentano solo

l'abito esteriore, e chiunque confonda tale indumento con la Torah stessa, guai a lui - egli non avrà parte alcuna nel mondo a venire. Per questo Davide disse: `Apri i miei occhi, ché io veda le meraviglie della tua legge' (Salmi 119, 18); cioè le cose che si trovano al di sotto dell'abito. Osserva questo. Gli abiti indossati da un uomo sono la parte più appariscente, e le persone sciocche intente a guardare quest'uomo non sembrano vedere in lui altro che questo. Ma, in verità, l'orgoglio degli abiti è il corpo dell'uomo, e la gloria del corpo è l'anima. Analogamente la Torah ha un corpo composto dai precetti (Mitzwoth) della Torah, chiamati gufe Torah (corpi, o elementi principali della Torah), e questo corpo è avvolto in abiti composti da narrazioni mondane. Gli sciocchi vedono solo l'abito, le semplici narrazioni; coloro che hanno una qualche saggezza riescono a penetrare fino al corpo. Ma quanti sono davvero sapienti, gli ebrei, i servitori del Re altissimo, coloro che furono presenti al monte Sinai, penetrano fino all'anima, il principio radicale di tutto, cioè l'autentica Torah. Nel futuro quegli stessi ebrei sono destinati a penetrare sino all'anima suprema (anima dell'anima) della Torah.

Con quanta assiduità si dovrebbero ponderare le singole parole della Torah, poiché non c'è una sola parola in essa che non contenga allusioni al Nome santo superno, non una sola parola che non contenga molti misteri, molti aspetti, molte radici, molti rami! Dove si trova il famoso "Libro delle guerre del Signore"? Ciò a cui si allude è, naturalmente, la Torah, come hanno sottolineato i membri della compagnia, colui che è impegnato nella battaglia della Torah, lottando per penetrarne i misteri, otterrà dai propri sforzi abbondanza di pace.

Il segreto della centralità della Torah nella vita del Popolo Ebraico consiste nel modo in cui questo stabilisce il suo rapporto con il testo biblico. È un rapporto animato da una passione intellettuale, morale e spirituale ispirata dalla fondamentale idea che pervade la Torah, cioè l'unità di D-o intesa non semplicemente come teorica unità dell'Ente metafisico, ma quale ideale concreto da attuare nella vita e nella storia umana, anelito alla totalità di D-o come anelito alla totalità dell'uomo.

Custodi del "Libro" e animatori di questa passione sono stati i Maestri d'Israele che ne coltivarono lo studio come dovere religioso. Fin dai tempi più remoti fu sentita l'esigenza di spiegare i testi non semplicemente per offrirne una corretta spiegazione filologica, ma innanzitutto per spiegare in che modo essi andavano letti e compresi.

La spiegazione e l'esegesi ebraica della Torah hanno infatti un'origine antichissima che si vuole addirittura contemporanea all'apparizione dei testi scritti e che costituisce il patrimonio della cosiddetta "Tradizione orale" (Torah she-be-'al peh). La Tradizione orale rappresenta infatti il momento essenziale del valore dinamico implicito nella stessa "Tradizione scritta" (Torah she-bi-ktav) o Torah Scritta in senso lato, comunemente conosciuta come Antico Testamento.

I Maestri della "Tradizione orale" affermano che, nello stesso momento in cui fu trasmessa la Torah scritta, venne rivelata quella orale: "Mosè ricevette la Torah dal Sinai (e qui si tratta della Torah sia Scritta che Orale) e la trasmise a Giosuè, agli Anziani, gli Anziani ai Profeti e i Profeti la trasmisero ai membri della Grande Assemblea" (Pirqe 'Avot 1,1). Questa infatti approfondisce, amplia, spiega e applica in attualità il dettato della Torah scritta.

Tale processo dinamico assume gradatamente maggior rilievo in quanto e' necessario interpretare periodicamente le mutevoli circostanze della vita sociale e storica del popolo ebraico.

Avviene così che la "Tradizione orale" si arricchisce sempre più di contenuti esplicativi e interpretativi (halakot) che diventano modi di applicazione della stessa Torah scritta nelle mutevoli condizioni di vita del tessuto sociale.

La "Tradizione orale" ebraica quindi non rappresenta un semplice processo di "riesumazione" di quanto un esegeta riesce a cogliere implicito nella Scrittura, ma diviene una vera e propria selezione ispirata dalla sensibilità etico-religiosa dell'ermeneuta nel suo approccio alla parola divina. Egli, vivendo in un certo clima "tradizionale" conferisce autorità religiosa all'interpretazione che, per comune consenso, assume il valore stesso di rivelazione, Torah.

La "Torah scritta" e quella "orale" vengono così intese e recepite come un unicum complessivo in quanto la Torah orale è implicita in quella scritta ritenuta non completata, né esaurita o conclusa.

Comunque, secondo la testimonianza offerta dalla storia dei Tannaim (maestri della Mishnah) e quindi degli 'Amoraim (maestri esegeti del Talmud) sia la Torah scritta che quella orale vengono recepite, discusse ed insegnate in uno stretto rapporto complementare l'una con l'altra. Ogni dettato della Torah è la base obiettiva dell'insegnamento, il resto è perush cioè "interpretazione" e quindi esegesi.

Quanto mai istruttivo è ciò che riferisce al riguardo la seguente Baraità contenuta nel Talmud B., Shabbat 31a:

"I nostri Maestri insegnarono l'episodio di uno straniero che venne da Shammai e gli chiese: "Quante leggi avete voi?". Egli rispose: "Due, una Torah scritta e una orale". Allora quello replicò:

"Alla scritta io ci credo, ma a quella orale non credo. Convertimi per insegnarmi la Torah scritta". Shammai lo scacciò rimproverandolo. Lo straniero si recò allora da Hillel che lo convertì e gli insegnò le prime lettere dell'alfabeto ebraico ('alef, bet, gimel. dalet, ...) ma l'indomani ne invertì l'ordine. Il proselita allora domandò al Maestro: "Ma ieri non mi hai detto il contrario?". Hillel rispose: "Se tu hai creduto in me, per la Torah scritta, dovrai avere la stessa fiducia in me anche per quella orale". Ancora un episodio di uno straniero che si presentò a Shammai dicendogli:

"Convertimi e insegnami la Torah nel tempo in cui io riesco a stare dritto su un piede". Il maestro lo scacciò con la bacchetta che aveva in mano. Egli si recò allora da Hillel e gli chiese di convertirlo. Questi gli rispose: "Non fare agli altri ciò che tu stesso avversi; questa è tutta la Torah, il resto è perush (commento); va' ad imparare"" (Talmud B., Shabbat 34a).

Nella Mishnah, Pirqe 'Avot (5,21) vediamo riconfermata l'ideologia sottesa al valore dinamico della Torah orale che conferisce legittimità agli esegeti ebrei della Torah stessa: "Voltala e rivoltala tutto è in essa". Questi interpreti, grazie alla funzione essenziale dei loro commentari biblici, contribuiscono a presentare la corretta spiegazione della rivelazione della Torah orale. Naturalmente alla base di questo costante approfondimento del senso implicito della Torah, non v'era un semplice freddo esercizio intellettuale, ma soprattutto una partecipazione vissuta di identificazione con la rivelazione divina. La fedele rappresentazione di questo amore e del viscerale attaccamento alla Torah, parola del D-o vivente, che colmava di profonda pietas il cuore dei "tementi del Signore", la ritroviamo efficacemente descritta in alcuni versi del Salmo 119:

"Custodirò in eterno la tua Torah per sempre. Mi diletterò dei tuoi amati precetti sui quali sempre mediterò. Quanto amo il tuo insegnamento (Torah); esso costituisce la mia quotidiana meditazione".

Questo amore per la Torah, questo intenso desiderio di ricreazione spirituale sono alimentati in ogni modo grazie a uno studio assiduo. Si può dire che tutta la letteratura ebraica postbiblica, direttamente o indirettamente, sia legata alle Scritture e alla loro interpretazione per cui, in senso lato, si può affermare che tutta la letteratura ebraica appartiene alla letteratura esegetica della Torah. Pertanto il complesso della Torah orale elaborato ininterrottamente dalla tradizione esegetica ebraica, riporta agli stessi contenuti impliciti nella Torah scritta.

Non solo la Torah orale più antica e' considerata contemporanea della Torah scritta, ma anche tutta la Torah orale successiva e futura è, in un certo senso, implicita nella rivelazione sinaitica della quale Mosè fu il primo mediatore con Israele. Tale atteggiamento costituisce una grande intuizione di fede che - al di là di ogni obiettiva considerazione di carattere storico-filologico - proietta in un "eterno presente" il senso della rivelazione. E nel Talmud che così viene rappresentato il midrash che esalta, al medesimo livello di Mosè, Maestro della Torah scritta, rabbi 'Aqiba', considerato il prototipo dei Maestri della Torah orale, i quali contribuirono a fare dell'ebraismo un'espressione coerente in attualità della rivelazione sinaitica.

Racconta un'haggadah:

"Quando Mosè salì in cielo per ricevere la Torah trovò il Signore D-o impegnato ad aggiungervi diversi segni, simboli e ornamenti (le corone), Mosè allora gli domandò: "Signore, perché non dai la Torah così come è, senza tutti quei segnetti ornamentali, non è già abbastanza ricca di significati,

abbastanza comprensibile, perché la vuoi complicare?". D-o rispose: "Devo farlo perché dopo molte generazioni ci sarà un uomo chiamato 'Aqiva', figlio di Giuseppe, che indagherà e scoprirà una grande quantità di interpretazioni in ogni parola, in ogni lettera della Torah. Perché egli le scopra io debbo mettercele". Mosè allora disse al Signore: "Ti prego, fammelo vedere". D-o allora gli disse: "Voltati indietro". Mosè obbedì e si voltò proiettato nel futuro. Si trovò così in un'Accademia talmudica (Yeshivah), seduto nell'ottava fila insieme ad altri allievi di rabbi 'Aqiva'. Mosè però non capiva nulla di quanto veniva insegnato. Egli allora si sentì sgomento e l'assalì una grande tristezza perché egli non riusciva a capire le lezioni che venivano impartite su quella Torah che egli stesso aveva portato sulla terra. Quando rabbi 'Aqiva' trattò un certo problema, uno degli allievi gli domandò come egli ne fosse venuto a conoscenza e perché il maestro ritenesse di aver dato la risposta corretta; allora rabbi 'Aqiva' gli rispose: "Io l'ho ricevuta dai miei maestri che l'hanno ricevuta a loro volta dai loro e questi si richiamavano a Mosè che la ricevette sul Sinai. Tutto questo e' Torah di Moshe dal Sinai.". Mosè nell'udire queste parole si sentì alquanto rasserenato. Allora si rivolse al Signore e gli disse: "Signore del mondo tu hai un simile uomo, perché vuoi affidare a me la Torah?". D-o rispose: "Taci, Mosè figlio di Amram, questo è il mio piano"".

Moshe ricevette la Torah (Scritta e Orale) sul Sinay e la trasmise a Yehoshua; Yehoshua la trasmise agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la trasmisero ai membri della Grande Assemblea. Questi ultimi solevano dire tre cose: "Siate cauti nel giudicare, educate molti discepoli e fate una siepe intorno alla Torah". (Pirkeh Avot, 1,1)

E' scritto anche: Rabbi Levi Bar Hama disse a nome di Rabbi Shimon Ben Laqish: Quale e' il significato di quanto e' scritto: "E io ti daro' le Tavole di pietra e la Legge e i Precetti che Io ho Scritto per loro Insegnamento"? (ES.24.12). "Tavole" sono i Dieci Comandamenti; "Legge" e' la Torah (Pentateuco); e i "Precetti" sono la Mishnah; "Scritto" sono i Profeti e gli Agiografi (Neviim e Ketuvim, scritti, il resto del Tanach); "Insegnamento" e' il Talmud (Studio, Insegnamento). Da qui si rileva che tutti questi testi (Torah Scritta e Torah Orale)furono dati a Moshe sul Sinai. (Talmud Bavli, Massechet Berachot 5a).

Portatrice ditale concezione è anche l'affermazione di rabbi Yehoshua' ben Levi che sosteneva:

"La Torah, la Mishnah, il Talmud, l'Haggadah e ogni altro commento che ogni discepolo intelligente insegnerà in futuro in presenza del suo maestro, tutto questo è già stato comunicato a Mosè sul Sinai" (Midrash Tanhumah 60a e 58b).

Tutto Israel ha una parte nel mondo futuro, come è scritto: tutto il tuo popolo è costituito da tzaddikim (giusti) e loro erediteranno le terra per sempre, sono il rampollo da me piantato, l'opera delle mie mani, dei quali mi vanto (Talmud, Sanedrin 90a).

Disse Rabbi Zera, o secondo altri, disse Rabbi Chaninah Bar Papah: Vieni e considera come l'agire del Santo e Benedetto Egli sia e' diverso da quello dell'uomo. Ecco l'agire dell'uomo: egli vende un oggetto al suo compagno, e chi lo vende e' triste, e chi lo acquista ne gioisce. Ma non cosi il Santo e Benedetto Egli sia, perche' Egli da la Torah a Israel e ne gioisce, secondo quanto e' scritto: "Ecco un buon insegnamento vi ho dato, la mia Torah non abbandonate" (Pr.4,2) (Talmud Bavli, Berachot 5a)

Forse il Santo e Benedetto Egli sia si gloria delle lodi di Israel? Certo. Non sta forse scritto: "Hai esaltato il Signore oggi, e il Signore ti ha esaltato oggi"? (Devarim,26,17) Disse il Santo e Benedetto Egli sia a Israel: Voi mi avete reso oggetto di elezione nel mondo, ed io faro' voi oggetto di elezione nel mondo. Voi mi rendeste oggetto di elezione nel mondo, secondo quanto fu detto: "Ascolta Israel, il Signore nostro D-o, il Signore e' uno" (Devarim 6,5), ed io vi faro' oggetto di elezione nel mondo, secondo quanto fu detto: "E chi e' come il Tuo popolo Israel, nazione unica sulla terra?" (I Cr.17,21) (Talmud, Berachot 6a)

Rabbi Chananyah, figlio di Akashyah, diceva: "Il Santo Benedetto volle che Israel acquistasse molti meriti; per questo gli diede molte Leggi e numerosi Precetti", come è detto: HaShem vuole ciò per la sua giustizia; farà grande la Torah e la farà gloriosa (Yeshayah 42,21).

Come ben nota G. Sholem:

"Lo sforzo di chi cerca la verità non sta nel concepire qualcosa di nuovo, bensì nell'inserirsi nella continuità della tradizione della parola divina, sviluppando in relazione alla propria epoca, il mandato che da essa gli deriva".

E inoltre:

"... non il sistema, ma il commento costituisce la forma legittima in cui può essere sviluppata la verità ... La verità deve essere espressa attraverso lo sviluppo di un testo, in cui essa già in precedenza stava celata".

L'ermeneutica ebraica delle Scritture si è espressa in forme diverse, peraltro, tutte convergenti nel fine che essi, i Maestri della tradizione orale, volevano conseguire, cioè il dispiegamento continuo del testo grazie all'elaborazione esegetica e all'approfondimento del senso intimo delle Scritture, per portare incessantemente la luce della rivelazione nella vita dell'ebreo.

Due sono i fondamentali sistemi interpretativi che accompagnarono e arricchirono insieme la vasta materia della Torah orale: uno è l'interpretazione peshat, piana, letterale, volta all'obiettivo accertamento semantico del testo, l'altro sistema è quello definito derash o interpretazione omiletica, soggettiva, tendente invece a svincolarsi dal significato letterale del verso biblico. Questo ampliamento dei limiti letterali della "Torah scritta" fu reso possibile in quanto i maestri dell'esegesi ebraica ritenevano che la parola biblica avesse un infinita capacità di espansione. Vivificando l'interpretazione al verso 12 del Salmo 62, gli ermeneuti dell'ebraismo al passo "Una parola disse Do, due ne ho udite" attribuivano un significato pregnante che rendeva legittima una pluralità di significati impliciti nel testo, in quanto un verso spesso può esprimere significati diversi. Shiv'im panim la-Torah "La Torah ha settanta volti" erano soliti dire i Maestri della Tradizione ebraica e ovviamente tale numerazione indicava l'inesauribile completezza e ricchezza dell'insegnamento divino.

Nell'esegesi scritturale ebraica sono elaborati alcuni fondamentali principi di indagine del testo la cui applicazione da luogo a interpretazioni diverse delle Scritture. Esse sono: interpretazioni peshat, cioè, semplice, piana o letterale; interpretazione derash, per lo più fantastica od omiletica; interpretazione remez o allegorica; interpretazione sod o mistico-metaforica.

I grandi interpreti ebrei della Torah si servono per lo più di uno o più metodi di lettura che danno uno specifico carattere tipo-logico alla loro interpretazione esegetica, da quella razionalista a quella omiletico-metaforica, a quella mistica.

Ogni grande Maestro che lesse e commentò la Bibbia alimentò questo processo innovatore di lettura e comprensione del verso nel tentativo di stabilire un contatto sempre più profondo con i sensi della primordiale verità divina alla quale attingere per collegarsi "ad essa attraverso tutte le generazioni nell'ininterrotto dialogo del dare e del ricevere".

La Torah, nel senso più ampio del termine, quale fu intesa dai parshanim (commentatori) del mondo biblico ebraico, accolse, custodì e trasmise i tesori di pensiero e la ricchezza di conoscenze nate dalla riflessione ebraica in tutti i settori della vita. E la vita non è una cosa statica e definitiva. "La vita - scrisse A.J. Heschel - significa vivere; vivendo si deve scegliere una strada, una direzione, degli obiettivi". Gli interpreti ebrei della Torah furono e sono tuttora animati da questo senso di vivacità e vitalità trasmessa loro dai testi biblici. Essi, pertanto, nel porgere ai loro fratelli e ai lettori l'interpretazione, si proponevano non soltanto di spiegare il valore fondamentale del testo, ma anche di ispirare loro la strada maestra da percorrere nel loro presente.

La interpretazione ebraica delle Scritture offre pertanto un nuovo modo di leggere il testo biblico. Grazie a tale ermeneutica la Torah, mediante i suoi interpreti, è riuscita, a nostro avviso, a comunicare il messaggio ebraico alla mente e al cuore dei suoi lettori.

L'ebraismo è noto come "il popolo del libro". In realtà una definizione del genere è molto lontana dalla formulazione interna all'ebraismo e dalla sua realtà storico culturale. La prevalenza della scrittura sulla oralità è tutta da determinare, anche in termini cronologici; esemplificativo da questo punto di vista il termine ebraico che indica la Bibbia: Migra', lettura.' Di fronte al greco libro per eccellenza, l'ebraico privilegia l'azione della lettura che parte dal libro ma per molti versi lo trascende. La dinamica tra scritto e orale, il rapporto che si instaura tra queste due componenti, non è solo e semplicemente una questione terminologica: è il nucleo teorico della riflessione dell'ebraismo rabbinico, cioè dell'ebraismo come si è venuto consolidando dalla distruzione del santuario in avanti. Questo significa, in sostanza, che per intendere la vera identità e l'autodefinizione di ebraismo è necessario a priori chiarire il senso della oralità di fronte alla scrittura non tanto in una prospettiva storico-antropologica, ché il problema allora non sarebbe esclusivamente legato alla cultura ebraica, quanto in quella teorico-teologica. La questione non è quella di definire quando avvenga il passaggio dalla oralità alla scrittura o la collocazione sociale di queste due modalità, ma quella di intendere il carattere fondante della dimensione orale nell'ebraismo. All'interno di questa problematica ha ruolo centrale la tradizione interpretativa e di commento, con i suoi criteri specifici: è attraverso le regole ermeneutiche che la cultura rabbinica passa dal significato letterale del testo, il peshat, ai sensi ulteriori espressione della tradizione orale, il derash. Quest'ultimo, l'interpretazione-ricerca da cui nasce sia il Midrash halakah - finalizzato alla definizione di una norma - che il Midrash haggadah - etico, filosofico e concettuale - è dunque la pietra angolare della tradizione rabbinica.

Il termine su cui ruota la riflessione dottrinaria rabbinica è Torah. L'ambito semantico è duplice: in termini ristretti Torah è il Pentateuco, i primi cinque libri della Torah che la tradizione attribuisce a Mosè. In una dimensione più ampia il senso si ricollega ai molteplici significati della radice di questo sostantivo: da una parte l'insegnare, dall'altra quello di porre le fondamenta, di lanciare. In questa ottica Torah non è solamente il Pentateuco ma l'insieme della dottrina, fondante, base di sviluppo ed indicazione di comportamento. E il progetto del mondo, preesistente ad esso, consultando il quale D-o ha creato la realtà. È l'oggetto specifico e fondamentale della rivelazione, data una volta per sempre e continuamente rinnovata nella collaborazione tra l'uomo e D-oi.

Nel Pentateuco compare più volte il plurale di Torah, Torot; attraverso questa base scritturale - attraverso questo pre-testo - i maestri stabiliscono che già all'interno stesso della Torah scritta è postulata l'esistenza imprescindibile della Torah orale.

"Ecco i decreti, i giudizi e le Torot che D-o ha posto tra sé e i figli di Israele sul monte Sinai attraverso Mosè": i decreti sono le interpretazioni, i giudizi sono le decisioni, le Torot insegna che al popolo di Israele sono state date due Torot, una scritta e una orale. Rabbi 'Aqiba' ha detto: -Solamente due Torot sono state date ad Israele? molte Torot sono state date loro: "Questa è la Torah dell'olocausto", "questa è la Torah dell'offerta", "questa è la Torah del sacrificio di espiazione", "questa è la Torah del sacrificio di ringraziamento", "questa è la Torah di quando un uomo morirà nella tenda". "che D-o ha posto tra sé e i figli di Israele": Mosè ha avuto il merito di essere un inviato tra i figli di Israele ed il loro Padre che è nei cieli. "sul monte Sinai, attraverso Mosè": questo insegna che sul monte Sinai attraverso Mosè è stata data la Torah, le sue norme, le sue specificazioni e le sue spiegazioni". "Essi insegnano i tuoi giudizi a Giacobbe, le tue Torot a Israele'. Questo insegna che due Torot sono state date ad Israele, una scritta ed una orale. Agnitos il governatore domandò a rabban Gamli'el: "Quante Torot sono state date ad Israele?". Egli rispose: "Due, una scritta ed una orale"".' "Avvenne che un pagano si presentò da Shammai e gli domandò: "Quante Torot avete?". Gli rispose: "Due, la Torah scritta e la Torah orale". Egli disse: "Per quanto riguarda la Torah scritta, ti credo; quanto alla Torah orale non ti credo. Fa' di me un proselita a condizione di insegnarmi solamente la Torah scritta". Shammai si infuriò e lo cacciò con ira. Il pagano si presentò allora a Hillel e questi fece di lui un proselita. Il primo giorno Hillel gli insegnò 'alef, bet, gimel, dalet; il giorno seguente le presentò in ordine inverso. Il pagano gli disse: "Ma ieri tu non mi hai detto questo!". Hillel gli disse: "Non hai dunque fiducia in me? Fammi fiducia anche per quanto concerne la Torah orale".

La Torah viene dunque concepita come un corpo unico composto fondamentalmente di due parti: la Torah scritta (Torah she-biktav) e la Torah orale (Torah she-be-'al peh). La prima non è comprensibile senza il ricorso alla seconda: solamente dalla loro intima connessione può scaturirne il vero senso. La Torah scritta rappresenta una sorta di appunto, di sintetica epifania di quella orale, e necessita quindi della integrazione di quest'ultima per poter rivelare i suoi contenuti. La Torah orale diventa in questo modo il vero fondamento di tutta la dottrina ebraica, l'elemento teoricoteologico distintivo e la condizione stessa del patto con il popolo ebraico: è la continuazione della rivelazione. Misconoscerne il ruolo centrale viene considerato dai maestri alla stregua della negazione dell'origine divina della rivelazione.

"Disse rabbi 'Avin: "Le numerose leggi che ho scritto per lui, sono considerate come una cosa straniera.' Che differenza ci sarebbe fra noi e i popoli? Noi avremmo i nostri libri ed essi pure avrebbero i loro libri; noi avremmo le nostre pergamene ed essi pure avrebbero le loro pergamene! Rabbi Haggai. in nome di rabbi Shemu'el bar Nahman, ha detto: "Sono state dette parole oralmente e sono state dette parole per iscritto. Noi non sappiamo quali siano delle due le più preziose. Ma per il fatto che è scritto "Perché sulla base di queste parole io ho contratto un'alleanza con te e con Israele" si deve dire che le più preziose sono quelle orali".

Rabbi Yohanan e rabbi Yudan, figlio di rabbi Shim'on. Il primo dice: "Se osserverai ciò che è trasmesso oralmente e ciò che è trasmesso per iscritto, io contraggo un'alleanza con te, se no non contraggo nessuna alleanza con te". Il secondo dice: "Se osserverai ciò che è trasmesso oralmente e se compirai ciò che è scritto riceverai una ricompensa; se no, non riceverai alcuna ricompensa" ~ Ha detto rabbi Yohanan: "D-o ha stretto un'alleanza con Israele solo in ragione delle parole orali, come è detto: "in base a queste parole ho stretto con te e con Israele un patto".

Senza l'intervento della Torah orale non è pensabile poter mettere in pratica l'insegnamento della Torah scritta: è dunque impossibile, secondo i maestri di Israele, parlare di una precedenza cronologica della legge scritta rispetto a quella orale. Nella sua totalità di sapienza divina la Torah è concepita come un unico inscindibile, le cui parti sono presenti ab origine nella mente di D-o.

"Ben Bag Bag diceva: "Girala e rigirala [la Torah] perché tutto è in essa; contemplala, invecchia e consumati in essa ma non ti allontanare da lei perché non vi è parte migliore per te" "Rabbi Yohanan dice: "Cosa significa ciò che è detto "Il Signore ha dato una parola, annunci per un'armata numerosa"? Ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza sul monte Sinai si divideva in settanta lingue". E' stato insegnato nella scuola di rabbi Yishmael: "Non è forse così la mia parola: come il fuoco, detto del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?" Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza si divideva in settanta lingue".

Il ruolo dell'ermeneutica in questo contesto concettuale diventa di assoluto rilievo: non si tratta solamente e semplicemente di interpretare ma di portare alla evidenza il senso originario della Torah, coerente con la tradizione orale. Ne consegue la necessaria inclusione, secondo l'insegnamento dei maestri di Israele, delle regole ermeneutiche all'interno della stessa tradizione orale. Anche l'interpretazione e le sue regole sono date all'interno di quella totalità che è la Torah, rivelata e trasmessa a Mosè in questa dimensione e misura: durante la permanenza sul Sinai egli ha ricevuto l'insieme della Torah scritta, della Torah orale, delle interpretazioni possibili e dei metodi interpretativi. Con questo viene riaffermato il duplice volto della rivelazione, eterna e sempre nuova:

"Rabbi Yoshua' ben Qorhah dice: "Mosè stette quaranta giorni sulla montagna. Durante il giorno leggeva il testo scritto e durante la notte ripeteva la Mishnah ... Mosè restò quaranta giorni sulla montagna, seduto davanti al Santo, egli sia benedetto, come un discepolo è seduto davanti al suo maestro. Leggeva la Legge scritta il giorno e la Mishnah la notte... Ben Betera' dice: "Mosè è restato quaranta giorni sulla montagna. Interpretava le parole della Torah e scrutava le lettere"". "Rabbi 'Abbahu dice: "È possibile che Mosè abbia studiato tutta la Torah, a proposito della quale è scritto "La sua misura è più ampia della terra e più larga del mare"? In verità, questi sono i principi interpretativi che D-o ha rivelato a Mosè". "A chi si applica il versetto "Per aver disprezzato la parola di D-o"? A colui che sostiene che tutta la Torah (scritta e orale) non viene da D-o! Anche se afferma: "Tutta la Torah viene dal cielo tranne quel versetto che non ha detto il Santo, egli sia benedetto, ma Mosè di sua propria iniziativa" egli è definito dal testo che dice "Per aver disprezzato la parola di D-o". Ed anche se egli afferma: "Tutta la Torah viene dal cielo, tranne questo dettaglio, questo ragionamento afortiori, questo ragionamento per analogia" è colui che disprezza la parola di D-o".

In breve, il termine Torah è da intendersi, quando riferito alla tradizione rabbinica, sempre nella sua accezione più ampia: la Torah è il massimo di significato proprio per la molteplicità di sensi che necessariamente deve avere la rivelazione, di cui è la pratica testimonianza. La ricchezza di senso porta con sé la necessità del lavoro ermeneutico, già contenuto, come si è visto, nella rivelazione: l'interpretazione è dunque contemporaneamente libera e vincolata perché è l'attualizzazione dell'assoluto. Anche ciò che dice uno studente davanti al suo maestro è già stato detto a Mosè sul Sinai: questo garantisce la possibilità individuale di interpretare, riconoscendosi all'interno della catena della tradizione e utilizzando la conoscenza della Torah e delle precise regole ermeneutiche ebraiche, e nello stesso tempo la unità, che non è intesa mai come univocità, della Torah. E naturale che la libertà ermeneutica sarà solamente entro alcuni criteri dati sia per la componente haggadica che per quella halakica.

"Rabbi Yoshua' ben Lewi diceva: "E il Signore mi diede le sue tavole di pietra scritte con il dito di D-o, e su di esse secondo tutte le parole che il Signore vi aveva dette sul monte, in mezzo al fuoco, nel giorno dell'assemblea". Non è scritto "tutte" ma "secondo tutte"; non è scritto "parole" ma "le parole" cioè Miqra', Mishnah, Talmud, Haggadah. Perfino ciò che un discepolo esperto insegnerà davanti al suo maestro è già stato detto a Mosè sul Sinai. Quale è il fondamento nella scrittura? Vi è uno che dice "Guarda, questa è una cosa nuova!"" ma il suo compagno gli risponde: "C'è già stato nei secoli che ci hanno preceduti. E' gia stato detto a Moshe sul Sinay"".

La Torah orale è il paradossale "antecedente compimento" del senso della Torah; è dunque il luogo privilegiato ed il prodotto dello studio dei maestri e di tutta la tradizione ebraica. Non è una sorta di legge naturale in contrapposizione a quella scritta: sia questa che quella promanano da D-o ed hanno lo stesso valore, al quale si attiene D-o stesso. La Torah, nel suo insieme orale e scritto, è l'oggetto della rivelazione che è finalizzata al superamento della pura dimensione naturale da parte dell'uomo: attraverso il suo studio l'uomo può oltrepassare la limitatezza della esistenza.

Le riflessioni che precedono hanno inquadrato la problematica in termini teorici. Prima di passare all'analisi delle principali regole ermeneutiche della tradizione rabbinica è opportuno soffermarsi brevemente sugli aspetti storici della questione, in particolare sul passaggio dalla dimensione orale della Torah she-bé'al peh (Torah Orale) a quella scritta e sul prodotto di tale passaggio.

Già con la distruzione del primo tempio (586 a.E.V.) e con il ritorno dalla Babilonia l'immagine della società ebraica cambia notevolmente: passa dalla centralità del santuario, e dalla figura ad esso legata del sacerdote, al rilievo della scuola e dello studio con il sofer, lo scriba, più tardi chiamato Talmid Chacham, sapiente; l'assenza dello stato costringe al superamento del culto sacrale, legato ad un luogo, e crea la assoluta importanza dello studio che ne diventa in un certo senso il sostituto. La figura di 'Ezra, una delle guide del ritorno dall'esilio babilonese, e per tradizione il primo sofer, è

da questo punto di vista molto importante: è il primo a dare l'avvio alla organizzazione della tradizione orale

"Perché 'Ezra aveva disposto il suo cuore ad investigare (li-drosh) la Torah di D-o e a praticarla così come ad insegnare in Israele la legge e il diritto".

L'opera di consolidamento della tradizione orale prosegue nei secoli successivi in una prima fase con i tanna'im, coloro che insegnano la Torah attraverso una recitazione ripetuta, nelle varie accademie di Israele e di Babilonia. E' però con il periodo successivo alla distruzione del secondo tempio, nel 70, che avviene la vera e propria trasformazione di questa opera di consolidamento: rabbi Yohanan ben Zakkai, probabilmente la figura di maggior rilievo dell'ebraismo farisaico, ottiene da Vespasiano la città di Yavne con i suoi sapienti, da lì, e dalle città nelle quali poi si spostò questo consesso rabbinico che continuava l'attività del Sinedrio, parte la riorganizzazione della Torah she-bé'al peh (Torah Orale) attraverso la raccolta di tutte le fonti e la finale scrittura in un codice, la Mishnah.

La tradizione è fino a questo momento esclusivamente orale, trasmessa da maestro a discepolo fin dall'epoca di Mosè secondo un processo di formulazione e memorizzazione ben preciso:

"Mosè ricevette la Torah (Scritta e Orale) dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea" "Hanno insegnato i maestri: come è stata insegnata la Mis hnah? Mosè la ha studiata dalla bocca della Potenza (di D-o); entrava 'Aharon e Mosè gli insegnava il capitolo, poi 'Aharon si spostava e si sedeva alla destra di Mosè. Entravano i suoi figli e Mosè ripeteva il capitolo; i figli si spostavano, Eleazhar si sedeva alla destra di Mosè, Itamar alla sinistra di 'Aharon. Rabbi Yehudah ha detto: "Aharon torna sempre alla destra di Mosè. Entravano poi gli anziani e Mosè ripeteva loro il capitolo; gli anziani si spostavano ed entrava tutto il popolo e Mosè ripeteva loro il capitolo. Aharon aveva sentito il capitolo quattro volte, i suoi figli tre, gli anziani due e il popolo una. Poi Mosè si allontanava e Aharon ripeteva loro il capitolo; si allontanava 'Aharon e i suoi figli ripetevano loro il capitolo; si allontanavano i suoi figli e gli anziani ripetevano il capitolo. In questo modo ognuno aveva sentito il capitolo quattro volte". Da questo rabbi 'Eli'ezer ha detto: "Ogni uomo deve ripetere al suo discepolo quattro volte, ed è un ragionamento a maggior ragione: se è vero per 'Aharon che ha imparato da Mosè e Mosè dalla Potenza (di D-o), per un uomo comune da un uomo comune tanto più!".

Rabbi 'Aqiba' dice: "Da dove sappiamo che bisogna ripetere al discepolo fino a che abbia imparato? perché è scritto "Insegnatela ai figli di Israele" e da dove fino a che la abbia imparata speditamente? perché è scritto "Mettetela nelle loro bocche" e da dove che bisogna mostrargli e spiegare sempre tutti i motivi e i significati? perché è scritto "Queste sono le leggi che metterai di fronte a loro"".

Attraverso tale metodo di ripetizione e di memorizzazione, è da notare che la radice ebraica shnh e quella parallela aramaica tn', da cui mishnah e tanna'im, significano appunto ripetere, la Torah orale giunge ai primi maestri, nel 300 a.E.V. e viene ancora tramandata, attraverso il periodo dello zugot (5 coppie di maestri dal 200 a.e.v.), fino alla generazione dei rabbini successivi alla distruzione del secondo tempio. Questi, divisi in cinque generazioni da rabbi Yohanan ben Zakkai (70 E.V.) fino a rabbi Yehudah ha-Nassi (200 E.V.), il materiale redattore della Mishnah, sono i tanna'im in base al cui insegnamento venne ordinata. Nei secoli successivi i maestri delle accademie di Israele e Babilonia cercarono di approfondire il significato e la applicabilità degli insegnamenti contenuti nella Mishnah, che dunque è la scrittura della tradizione orale, le discussioni portarono alla redazione del Talmud (Bavli e Yerushalmi) che rappresentano un'ulteriore tappa della storia della tradizione orale ebraica. Accanto alla tradizione interpretativa finalizzata alla definizione delle leggi, che è alla base della Mishnah e del Talmud, esiste anche una produzione omiletica, etica e di pensiero che dà origine alle grandi raccolte di Midreshe haggadah.

Uno dei principali problemi che dovettero affrontare i tannaim fu la decisione di mettere in forma scritta quella che era stata fino a quel momento la Torah orale, tenendo soprattutto conto di una esplicita proibizione in questo senso

"Rabbi Abba', figlio di rabbi Hija' bar Abba', a nome di rabbi Yohanan diceva: "Chi mette per iscritto le Leggi della Torah Orale (le norme) e come chi brucia la Torah e chi studia da queste non riceve alcuna ricompensa".

Rabbi Yehudah bar Nahmani, ripetitore di Resh Laqish, spiegava: "Un testo dice "scrivi queste parole" ed uno dice "In base a queste parole" per insegnare che ciò che è trasmesso oralmente non puoi dirlo partendo da un testo scritto e quello che è trasmesso per iscritto non puoi dirlo a memoria".

Un maestro della scuola di rabbi Yishma"el dice: "scrivi queste parole", queste parole puoi scriverle ma non le Leggi della Torah Orale".

C'è chi dice che forse per una cosa nuova è diverso, infatti rabbi Yohanan e Resh Laqish studiavano il libro di hagadah (commenti etici e filosofici) di sabato e spiegavano così: "E tempo di agire per il Signore: hanno annullato la tua legge" dicevano: "E meglio che venga soppressa una lettera della Torah piuttosto che la Torah venga dimenticata da Israele"".

La chiusura del brano indica la chiara coscienza dei maestri: il momento drammatico della storia del popolo ebraico, esiliato e disperso dopo la distruzione del secondo tempio da parte romana, rendeva estremamente difficile la possibilità di mantenere viva la tradizione orale, che fino a quel momento aveva continuato ad esistere proprio grazie al rapporto diretto e continuo tra maestri e tra maestri e discepoli. Unica possibilità era dunque quella di mettere per iscritto la tradizione orale, garantendone comunque tale origine grazie ad una struttura ampiamente dialogica, ulteriormente approfondita nei secoli successivi dalle due redazioni talmudiche. La dimensione "aperta" ed in progress della tradizione orale veniva in questo modo preservata e lasciava spazio ad altri sviluppi futuri, anche attraverso ulteriori investigazioni del testo scritto della Torah e di quello della Mishnah.

La Mishnah è dunque un codice di halakah, normativo, che raccoglie le leggi della Torah orale riguardanti tutta la vita ebraica secondo l'ordinamento datogli da rabbi Yehudah ha-Nassi: è divisa in sei Ordini, a loro volta distinti in sessantatré trattati. Gli Ordini coprono i vari campi del diritto: Zera'im (Semi) contiene leggi relative all'agricoltura, Mo'ed (Tempi stabiliti) quelle relative alle feste, Nashim (Donne) il diritto matrimoniale, Neziqin (Danni) il diritto penale e civile, Qodashim (Cose sacre) le norme relative al culto dei sacrifici e Tahorot (Purità) quelle di purità ed impurità. Nei trattati, divisi in capitoli e paragrafi, la norma a volte non è unica: vengono infatti riportate più opinioni sullo stesso argomento, derivate secondo precise regole ermeneutiche dal testo della Torah scritta. Il Talmud segue la stessa divisione anche se non di tutti i trattati della Mishnah esiste il corrispondente nel Talmud.

Come si è detto in principio, lo strumento di passaggio dalla Torah scritta alla Torah orale è un preciso strumento ermeneutico. Attraverso regole di interpretazione ben determinate, anch'esse patrimonio della tradizione orale, i maestri possono far parlare ulteriormente il testo scritto; questo, come già affermato, permette di unire l'interpretazione con l'unità e l'unicità della tradizione. E' interessante a questo proposito rilevare come, in particolare nell'ambito concettuale proprio della haggadah, il fine ultimo sia quello del hiddush, del "nuovo significato" che si riesce ad attribuire ad un passo, sia esso della Torah che del Talmud. L'ermeneutica rabbinica in questo senso è la base stessa della possibilità di rendere attuale il significato del testo senza però legarlo alla fantasia individuale. E' naturale che le regole ermeneutiche finalizzate alla definizione della halakah, di un precetto, siano più rigorose e meno strumentali di quelle su cui si basa l'interpretazione aggadica: la halakah, in quanto norma, è già tradizionalmente e oralmente tramandata, secondo i maestri, e deve trovare un appoggio scnitturale. La haggadah, che non ha un intento normativo, ha maggiore

possibilità di allontanarsi del peshat, dall'apparente senso letterale del testo, per ribadirlo nella sua vera dimensione.

La tradizione rabbinica nel corso dei secoli ha raggruppato le regole ermeneutiche in tre principali gruppi: le sette regole di Rabbi Hillel, le tredici regole di Rabbi Yishma"el e le trentadue di Rabbi 'Eli'ezer ben Yose ha-Galili.

Regole Ermeneutiche Ebraiche insegnate nella Torah per interpretare la Torah stessa: PaRDeS: Peshat, Remez, Derash, Sod. + 7 Middot di Rabbi Hillel. + 13 Middot di Rabbi Yshmael. + 32 Middot di Rabbi Eliezer ben Yose ha-Galili. Queste regole, tra i vari metodi, si fondano un sostanza sul ragionamento per induzione, deduzione e analogia.

"chi arbitrariamente da' alla Torah (legge) significati non consoni alla Alachah (norma legale della stessa Torah e non interpreta secondo le Regole Ermeneutiche Ebraiche stabilite dalla stessa Torah), anche se possiede conoscenza della Torah (legge) e compie opere buone, non avra' parte nel mondo futuro" (Pirkeh Avot).

La stessa Torah stabilisce che le deduzioni a cui si arriva attraverso l'applicazione delle Regole Ermeneutiche Ebraiche, hanno valore solo se sono basate sulla Tradizione Scritta e Orale.

Giunti a questo punto, ci si può chiedere su che cosa si siano basati i rabbini per ritenere la loro interpretazione della Torah come vincolante per quanto riguarda la vita pratica di ogni ebreo, o, se vogliamo, ci si può domandare perché mai un ebreo abbia il dovere di seguire la interpretazione, la "lettura" che è stata fatta dai maestri; interrogativo questo che sembra tanto più valido in quanto abbiamo potuto osservare che vi sono delle divergenze di interpretazione, nello stabilire la halakah, fra gli stessi maestri o fra "scuole" di maestri. Si tratta di un principio fondamentale del giudaismo che assume una importanza del tutto particolare.

I rabbini apprendono dalla Torah il dovere di obbedire a quanto da essi stabilito come depositari e rappresentanti della tradizione; tale dovere nasce proprio in quanto le interpretazioni possibili di uno stesso passo biblico potrebbero essere più di una (sempre tutte pero' all'interno della Torah e delle regole ermeneutiche ebraiche), mentre d'altro lato si avverte l'esigenza di seguire, almeno per la pratica, una via come obbligatoria. Il passo da cui si parte si trova nel Deuteronomio, 17:

"Quando ti capiti una causa grave da giudicare, sia che si tratti di un fatto di sangue oppure di una questione di diritto oppure di un ferimento, questioni controverse nei tuoi tribunali, dovrai salire al luogo che il Signore avrà scelto e ti presenterai ai sacerdoti della tribù di Levi ed al giudice che in quel tempo sarà in carica e li interrogherai; essi daranno la soluzione della questione. Dovrai regolarti secondo la soluzione che ti diranno in quel luogo che il Signore avrà scelto e guarderai di fare secondo tutto ciò che ti avranno insegnato. Secondo l'insegnamento che ti daranno e secondo la decisione che ti riferiranno, agirai; non ti allontanerai dalla decisione che ti avranno detto, né a destra, né a sinistra".

I maestri hanno trovato in questi versetti, e in molti altri, la base per stabilire che le interpretazioni date da Mosé e che sono state date continuamente da allora fino ai loro (ed ai nostri) giorni, come vincolanti; da altri versetti essi hanno appreso il principio della maggioranza, per stabilire una norma di Alachah, così come da altri versetti essi hanno appreso il dovere per ogni ebreo di portare ogni causa, ogni problema di interpretazione dinanzi ad un tribunale ebraico, e non dinanzi ad un tribunale qualunque, perfino se il tribunale non-ebraico avesse giudicato secondo la norma ebraica. In tal modo si è venuta a creare una perfetta simbiosi fra Torah scritta e Torah orale, la tradizione, la "lettura" offertaci dai rabbini non è stata considerata qualche cosa di esterno al testo, bensì il suo complemento, la sua interpretazione autentica per quanto riguarda la vita pratica, la vita cioè della halakah. La base ditale interpretazione si trova secondo i rabbini nella rivelazione stessa del Sinai, ma proprio in tale rivelazione sono stati fissati i principi che hanno permesso ai rabbini di interpretare, di generazione in generazione, la Torah onde trovare la giusta risposta ai nuovi problemi. La Torah ormai non è più in cielo, essa non appartiene agli angeli che non hanno l'istinto del male; essa è stata data, con le sue regole di applicazione, agli uomini; proprio gli uomini, con le

loro debolezze, necessitano la Torah. I rabbini immaginano che il Signore stesso abbia riconosciuto la veridicità della loro posizione quando la maggioranza del Sinedrio si rifiutò di seguire una voce divina che sembrava approvare l'opinione di un saggio, contro l'opinione della maggioranza dei Saggi. I maestri immaginano che il Signore abbia sorriso, esclamando: Nitzchuni banay! (i miei figli mi hanno vinto!); il Maharal di Praga fa però osservare che la frase può anche significare: "i miei figli mi hanno reso eterno".

Il rabbì parla in modo autorevole sulla Mishnah (Torah Orale) e sulla Torah Scritta. E' dotato quindi dell'autorità che gli deriva dalla rivelazione. Egli stesso può prendere parte al processo della rivelazione (non vi è alcuna differenza sostanziale). Nel Talmud le discussioni tra i rabbini per stabilire la Alachah si fondano su basi testuali nella Torah Scritta nella Torah Orale (Mishnah, Talmud e qualsiasi altra fonte rabbinica riconosciuta) e nelle parole dei Grandi Maestri in maniera indivisibile. I Rabbini non fanno nessuna differenza di rango tra quanto scritto nella Torah Scritta e quanto affermato nella Torah Orale. Non ci sono gradi nella rivelazione continua (fermo restando il principio che un Rabbi non puo' contestare la Alachah gia' stabilita dai suoi predecessori). Non si compiono distinzioni tra le forme della Torah: Torah Scritta, Torah Orale (Mishnah, Talmud, tutte le opere di alachah e aggadah fino a oggi), le parole del Rabbi (di ieri e di oggi). E poiché le cose stanno così, il libro del rabbì, si tratti del Talmud o della Mishnah o di un midrash alla Scrittura o di un Shut o un'opera di alacha contemporanea, è Torah, cioè è rivelato da D-o a Moshe sul Sinay, Parola del D-o vivente. Esso forma parte della Torah, un documento pienamente "canonico". La ragione, quindi, è che il rabbì è come Mosè, "nostro rabbì", che ricevette Torah e scrisse la Torah. Poiché i documenti rabbinici affermano ripetutamente che, se si vuole conoscere la legge, non solo si deve prestar ascolto a ciò che dice il rabbì, ma anche imitare quanto fa, ne segue che, nella sua persona, il rabbì rappresenta e incarna la Torah. D-o nella Torah rivelò la volontà e il disegno di Do per il mondo. Così D-o aveva detto cosa doveva essere l'uomo. Il rabbì fu l'essere umano in cui si manifestò appieno l'immagine di D-o. Questa invero è la ragione (ma semplicemente indiretta) per cui ciò che dice il rabbì sul significato della Scrittura e' derivato dalla rivelazione. Le raccolte delle cose da lui dette sulla Scrittura costituiscono parti integranti della Torah.

Così nel rabbì la parola di D-o divenne carne. E dall'unione dell'uomo e della Torah, che produsse il rabbì come Torah incarnata.

Ecco il fondamento del giudaismo, la fede nella Torah, cioè la rivelazione sempre presente, e il canone sempre aperto. Per quindici secoli, dall'epoca delle prime raccolte di esegesi scritturali fino ai nostri giorni, il permanente contesto per il midrash rimase lo stesso: l'incontro con il Dio vivente. Infatti solo con una tradizione che continua, che si basa sulla interpretazione dei saggi di oggi, la Torah può essere considerata veramente Legge di vita eterna. Il concetto di "dinamismo nella continuità" dell'Ebraismo senza una necessaria evoluzione (modifica, cambiamento) della Legge Ebraica esprime bene il metodo: passare ogni problematica imposta dal vivere contemporaneo al vaglio della Legge Ebraica (Torah e Talmud) in una prospettiva dinamica e positiva al tempo stesso, interrogando gli antichi testi rabbinici al fine di riproporli come possibile chiave di lettura della realtà nel suo costante divenire. Con questo metodo si rende infinito ed eterno il Talmud, in questo modo i Grandi Maestri di oggi elaborano risposte "antiche-moderne" a domande nuove (Es. Clonazione). In pratica si scrivono nuovi commenti e opere rifacendosi sempre ai testi antichi, ciò che non cambierà mai è il metodo interpretativo, che è sempre lo stesso (PaRDeS + Middot). Il Talmud è il "motore" della Torah.

"La Torah, la Mishnah, il Talmud, l'Haggadah e ogni altro commento che ogni discepolo intelligente ha insegnato, insegna, insegnerà in futuro in presenza del suo maestro, tutto questo è già stato comunicato a Moshe sul Sinay" (Midrash Tanhumah 60a e 58b).

Per quanto riguarda l'interpretazione della Legge Ebraica (Alachah), la stessa Torah stabilisce che gli Ebrei devono prendere in considerazione solamente i pareri di noti studiosi della Torah. Oggi, molti singoli individui reclamano il diritto di esercitare il loro buon senso nel determinare cosa debba essere l'Ebraismo contemporaneo, benché essi non studino la Torah e il Talmud. Questi "posseqim" autodidatti ammettono le carenze della loro formazione per quanto concerne testi e fonti

ebraiche, tuttavia insistono sul loro diritto di decidere sulla base del "buon senso" questioni religiose fondamentali. Non si tratta di un fenomeno recente: può essere fatto risalire al primo periodo della storia ebraica, alla generazione che ricevette la Torah sul monte Sinai. Non molto tempo dopo, la Torah ci riferisce (Num. cap. 16) come Qorach avesse capeggiato una ribellione contro Moshe: egli voleva, secondo i nostri Saggi, sostituire lo stesso Moshe come maestro e come capo. Qorach sfidò pubblicamente la competenza halakhica di Moshe mettendo in ridicolo la sua interpretazione della Legge Ebraica, definendola contraria al senso comune. Rifacendosi al Midrash Tanchuma, Rashì menziona il seguente comportamento di Qorach: "Che cosa fece? Riunì duecentocinquanta persone facendo vestire loro dei tallitot completamente blu, allora essi chiesero a Moshe: "Questo indumento interamente blu necessita di tzitziot o ne è esentato?". Moshe rispose che era tenuto ad avere gli tzitziot. Allora essi cominciarono a prenderlo in giro: È forse logico? Un indumento di qualsiasi altro colore ha l'obbligo degli tzitziot anche se ha un solo filo blu: sicuramente un indumento completamente blu è esentato dagli tzitziot" (Rashì, Num. 16:1). Allo stesso modo, il Midrash ci racconta di un'altra provocazione: "Una casa piena di rotoli della Torah necessita comunque di mezuzot?" chiese Qorach, e Moshe rispose affermativamente. La replica di Qorach fu: "Se una piccola parte della Torah posta all'interno della mezuzah soddisfa i requisiti del precetto, a maggior ragione molti Sefarim saranno in grado di soddisfare tali requisiti! Tali decisioni halakhiche non possono derivare da D-o, ma sono speculazioni artefatte" (Num. R.18). Sicché Qorach insistette nel dire che prescrivere una mezuzah in simili circostanze violava una logica elementare. Nell'Ebraismo, è la Mitzvah che inizia all'esperienza religiosa. Il sistema legale halakhico, essendo un genere di chokhmah, possiede una sua propria metodologia, un modo di analisi dei concetti razionali, così come è per la matematica e per la fisica. Un'analogia con la scienza ci può essere d'aiuto in questo frangente. La fisica aristotelica, che dominò con la propria influenza il mondo antico e medievale, era in alcuni casi fallace proprio perché si basava sulle esperienze legate al senso comune: postulava che un oggetto cade perché ha un peso, cosa che potrebbe sembrare sensata ma che Galileo e Newton dimostrarono essere errata. Questi ultimi sostituirono il buon senso ed i ragionamenti superficiali con leggi scientifiche, fornendo un quadro della realtà che si distaccava dalle apparenze esteriori. Cosa sono il caldo, il suono e la materia se non creazioni della mente umana in termini matematici? Sono realtà che vengono percepite mediante i nostri sensi ma la loro reale identità è definita in termini concettuali, non empirici. Similmente, la Legge Ebraica possiede un suo proprio approccio epistemologico che può essere compreso unicamente da un Chacham in grado di padroneggiare sia la metodologia, sia il vasto materiale. Proprio come la matematica è più che un gruppo di equazioni, e la fisica è qualcosa di diverso da un insieme di leggi naturali, così anche la Halakhah è ben più di un elenco di leggi religiose. Essa possiede il suo proprio logos, un suo metodo di pensiero e costituisce un sistema indipendente. La Halakhah non necessita del buon senso così come non lo esigono la matematica ed i sistemi scientifici concettualizzati. Quando la gente parla di una Halakhah insensata, congelata o empirica, non fa che riproporre l'approccio di Oorach. Mancando di una conoscenza della metodologia halakhica, che può essere acquisita solamente attraverso vasti studi, la gente si limita ad applicare ragionamenti basati sul senso comune, pieni di banalità e di frasi fatte come con la fisica aristotelica, essa giudica i fenomni solamente dalle apparenze superficiali e nota unicamente le sensazioni personali dei singoli. Questo approccio non è tollerato in campo scientifico e non dovrebbe essere tenuto in seria considerazione nella Halakhah. Tali giudizi sono pseudo-principi, privi di profondità e di significato. È prevalso l'approccio di Moshe. I sopravvissuti alla catastrofe che sommerse il gruppo di Qorach ammisero più tardi, nelle parole dei nostri Saggi, che "Moshe è verità ed è vera la sua interpretazione della Torah, e noi siamo dei mentitori" (B. Bat. 74a). Il giudizio è tuttora valido. Gli Ebrei si accostano alla Legge Ebraica con chokhmah, e di conseguenza riconoscono gli Studiosi della Torah, Ghedoleh Israel, come legittimi Grandi Maestri di Israele. Il buon senso, quando applicato alla Halakhah, non fa che spargere confusione ed errore, come succede per tutte le discipline specializzate.

Ogni Ebreo e' obbligato a Studiare Torah per tutta la vita. Questo e' lo scopo per il quale e' stato cerato.

"Rabban Jochanan, figlio di Zaccai, ricevette la tradizione da Hillel e da Shammai. Egli soleva dire: se hai studiato molto la legge, non fartene un merito, perche' per tale scopo fosti creato". (Pirkeh Avot).

E' scritto: "mediterai su di esso [Torah] giorno e notte". Questa Mitzwah (precetto) impone lo studio di Torah agli Ebrei come persone studiose per la vita.

In molte comunità, c'e' la Scuola Ebraica (nella quale i bambini studiano Torah dall'asilo fino alle superiori) e un Bet HaMidrash (Yeshivah, Accademia Talmudica, nella quali gli studenti si consacrano esclusivamente alla Torah e possono intraprendere gli studi rabbinici). In questo modo, in oltre, si offre la possibilità di consacrare un momento allo studio della Torah anche a coloro che sono assorbiti tutta la giornata dalle loro occupazioni professionali.

Data l'impossibilità di realizzare nella sua pienezza il precetto del versetto "tu la mediterai giorno e notte", gioia che può essere riservata solo a pochi eletti, i Maestri del Talmud hanno stabilito che è possibile assolvere il precetto imponendosi una qeviuth, fissandosi cioè un orario regolare per lo studio della Torà. Evidentemente non è che un ripiego dal momento che è una mitzvà che non dovrebbe conoscere limiti, che meriterebbe che le si consacrasse ogni istante dell'esistenza come è espresso anche nel doppio dovere del Talmud Torà, "lo studio e l'insegnamento della Torà", espresso nel versetto dello Shemà "tu le insegnerai ai tuoi figli e tu parlerai di loro (delle parole della Torà) seduto nella tua casa, camminando per la strada, quando vai a letto e quando ti alzi", "esse sono la nostra vita e il prolungamento dei nostri giorni".

La Torà è l'essenza, la sostanza stessa della vita di Israele, custode vivente della parola divina e dalla parola divina sempre guidato.

Molte sono le sentenze talmudiche con le quali i rabbini hanno cercato di ispirare ai fedeli la coscienza dell'importanza fondamentale dello studio. Per quanto siano fondamentali i doveri che impongono di salvare la vita del prossimo, di partecipare alla ricostruzione del Tempio, di rispettare i genitori, lo studio della Torà li supera tutti quanti (Meghillà 16b). Essa è superiore alla preghiera, superiore ai sacrifici; la corona della legge è al di sopra della corona della Regalità e del Sacerdozio (Avoth 4,13). Questa concezione è riassunta nel passo di Maimonide riportato qui di seguito:

Ogni uomo in Israele è obbligato allo studio della Torà, sia egli ricco o povero, in buona salute o malato, giovane o vecchio; anche se è talmente povero da dover ricorrere alla pubblica carità, anche se è il padre di una famiglia numerosa, deve fissare per sé un tempo per lo studio della Torà, durante il giorno e durante la notte... Tra i grandi Maestri di Israele ci sono stati taglialegna e acquaioli, ci sono stati persino dei ciechi che tuttavia erano occupati giorno e notte nelle studio della Torà ed hanno un posto tra i Maestri della Tradizione la cui catena risale, di generazione in generazione, a Moshe nostro Maestro. Fino a quando uno è obbligato a studiare la Torà? Fino al giorno della sua morte poiché è detto: "Fai attenzione che queste parole non si allontanino dal tuo cuore, né di giorno, né di notte" (Hilkhoth Talmud Torà).

L'Ebreo osservante continua a studiare per tutta la vita. Lo studio costituisce per lui la trama della sua attività, guida i suoi pensieri, ispira le sue decisioni, indirizza le sue azioni. Lo studio è la sua anima vitale.

Quale e' lo stato d'animo con cui dobbiamo studiare Torah? Dobbiamo studiare Torah come un bambino, con il cuore puro. Come e' scritto: "Il Mondo si regge a causa delle voci dei bambini che studiano Torah".

Ecco l'esperienza di un bambino di sette anni che stava studiando alla scuola ebraica il capitolo della Torah in cui si parla della "legatura di Isacco" sulla via verso il monte Moriah in compagnia del padre. Era disteso sull'altare, legato, in attesa di essere sacrificato. Il mio cuore cominciò a battere ancora più forte; singhiozzava di pietà per Isacco. Ecco, Abramo stava sollevando il coltello. A quel punto il mio cuore era gelido di paura. All'improvviso si udì la voce dell'angelo di Dio: "Abramo, Abramo, non toccare il fanciullo, perché adesso so che tu temi Dio". A quel punto scoppiai in lacrime e piansi forte. "Perché piangi" chiese il Rabbi. "Sai che Isacco non fu ucciso". E

io gli ho risposto, sempre piangendo: "Ma, Rabbi, e se l'angelo fosse arrivato un secondo troppo tardi?". Il Rabbi mi ha confortato dicendomi che un angelo non può arrivare tardi. Un angelo non può essere in ritardo, ma l'uomo, fatto di carne e di sangue, sì. Studiate Torah! Come e' scritto: "E non dire: Studiero' quando saro' libero. Perche' potresti non esserlo mai!".

"Questa e' la Torah che Moshe pose davanti ai figli di Israele" (Devarim 4.44).

Benedite D-o, il Benedetto.

Sia Benedetto D-o il Benedetto in eterno.

Benedetto tu D-o, nostro D-o, Re dell'universo che ci ha scelto fra tutti i popoli e ci ha dato la sua Torah. Benedetto tu D-o, che da la Torah.

Benedetto tu D-o, nostro D-o, Re dell'universo, che ci ha dato la sua Torah, Legge di verita' e che ha piantato in mezzo a noi la vita eterna. Benedetto tu D-o che da la Torah.

Questo schema riporta l'elenco di tutti i Testi sacri della tradizione ebraica, dalle Tavole della Legge (2448 del calendario ebraico, 1312 a.e.v.) fino ai giorni nostri.



Le Sette Leggi di Noe'



I 10 Dieci Comandamenti

			T/	NÀK	Н	
	1	TORÀ			NEVIÌM	KETUVÌM
BERESHÌT	SHEMÒT	VAYKRÀ	BEMIDBÀR			

ZÒHAR

	MIDRÀSH				
MIDRÄSH RABBÄ	MIDRÀSH TANCHÚMA	YALKÚT SHIM'ÒNI			
MECHÎLTA	SIFRÀ	SIFRÈ			

	MISHNÀ					
ZERA'ÌM	MO'ÈD	NASHÌM	NEZIKÌN	KODASHÌM	TAHARÒT	
	BRÀYTA	3		TOSSEFTÀ	3	

TALMÚD			
TALMÚD BAVLÌ	TALMÚD YERUSHÀLMI		

HALACHÀ				
TESHUVÒT VESIFRÈ RABANÀN SAVORAÈ	TESHUVÒT VESIFRÈ RABANÀN HAGHEONÌM			

RIF	RÀN	RÀMBAM ROSH				
TUR (BA'AL HATURÌM)						
ÒRACH CHAYÌM	YORÈ DE'À	ÈVEN HÆÈZER	CH ÒSHEN MISH PÀT			

SHULCHÀN 'ARÚCH			RAMÀ				
ÒRACH CHAYÌM YORÈ DE'À		ÈVEN HÆÈZER		CH ÒSHEN MISH PÀT			
MAGHÈN DAVÌD	MAGHÈN AVRAHÀM	TURÈ ZAHÀV	SIFTÈ COHÈN	CH ELKÄT ME CHOKÈK	BET Shmuèl	MEIRÀT 'ENAÌM	SIFTÈ COHÈN

Segue: Tutti i commenti moderni e contemporanei e tutte le opere di Alachah moderne e contemporanee (Shut vari, Kitzurim vari..ecc.ecc....). Tutto questo e' Torah di Moshe dal Sinay, Parola del D-o vivente.

In principio è il Libro... Il Libro prima dei libri: Rivelazione che precede le rivelazioni. Israele è davvero il popolo del Libro, dal momento che "se vi è un mondo in cui, cercando la verità e delle regole di vita, ciò che si incontra non è il mondo ma un libro, il mistero e il comandamento di un libro, è proprio l'ebraismo, là dove si afferma, al principio di tutto, la potenza della parola e dell'esegesi, dove tutto parte da un testo e tutto vi ritorna, libro unico, nel quale si dispiega una serie prodigiosa di libri, non soltanto una biblioteca universale, ma una biblioteca che sostituisce l'universo, ed è più vasta e più enigmatica".(1)

"Il Volume del Libro come spazio vitale!"(2) afferma E. Lévinas. La biblioteca: ci torneremo sopra più volte. Non si tratta di una bibliografia successiva al libro, che può rimandare se si vuole, ma non necessariamente, ad altri testi, altri autori: riferimento spesso ingannevole, apparentemente dimostrativo che tende all'oggettivazione, alla convalida di una parola, di un sapere.

La Rivelazione e il Libro sono contemporanei. La Rivelazione ha inizio con il Libro. Il Libro è la Rivelazione. Entrare nel Libro come si entra nella Storia che sta scrivendosi, significa ascoltare la Parola che si rivela - qui e ora.

Nei capitoli che seguono verranno proposti alcuni riferimenti fondamentali che consentiranno l'accesso ai libri della biblioteca.

⁽¹⁾ M. Blanchot, L'entretien Infini, Paris, Gallimard, 1969, p. 575. (2) E. Lévinas, L'Au-delà du verset, Paris, Editions de Minuit, 1982, p. 159.

RIVELAZIONE E TRASMISSIONE

"Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite" SALMI (62,12)

LEGGE SCRITTA, LEGGE ORALE

L'evento della Rivelazione è il dono della *Torah*: *Matan Torah* Ma la *Torah* è plurale.

"Queste sono... le leggi (le *Torot*) che, per mezzo di Mosè, il Signore stabili tra lui e i figli d'Israele sul Monte Sinai." (*Levitico* 26,46).

Il Sifra commenta questo versetto così: Perché è detto Torot al plurale e non Torah al singolare? Per insegnarci che a Israele sono state date due Torah: una scritta e l'altra orale". (1)

È importante sottolineare che l'ebraismo - religione "biblica" - non ha per canone un solo libro. A fianco del *Tanakh* (la Bibbia ebraica, il "Primo Testamento") c'è un altro libro: il Talmud. Una lettura ebraica delle Scritture è possibile solo leggendo la Bibbia alla luce del Talmud.

LA LEGGE SCRITTA: IL TANAKH

La Legge scritta, o *Torah shebihtav*, è ciò che comunemente chiamiamo Bibbia. "Bibbia" è una parola chiave, è quindi importante essere d'accordo su che cosa significa.

⁽¹⁾ Sifra Bechuqqotay. Il Sifra è il Midrash halakico al Levitico.

Originariamente la parola Bibbia è un plurale: l'espressione greca da cui deriva, ta biblia, significa "i libri". La Bibbia si presenta come una raccolta di opere il cui contenuto varia a seconda delle tradizioni che vi si richiamano. Si parla infatti di Bibbia ebraica, cattolica o protestante. La Bibbia più breve è quella ebraica, il cui canone è stato fissato intorno al II secolo della nostra era, non senza vivaci dibattiti. (2)

La Bibbia ebraica è divisa in tre parti:

- 1. I Cinque Libri di Mosè, o Pentateuco (in ebraico: Humash);(3)
- 2. I Profeti (in ebraico Neviim); (4)
- 3. Gli Agiografi, (5) o Scritti (in ebraico: Ketuvim).

È interessante notare che la parola Bibbia non ha equivalente in ebraico: si usa il termine *Tanakh*, composto dalle iniziali delle parole: *Torah*, *Neviim*, *Ketuvim* (TaNaKh).

La Torah è composta da:

- Genesi: Bereshit (In principio)
- Esodo: Shemot (Nomi)
- Levitico: Waigra (E chiamò)
- Numeri: Bamidbar (Nel deserto)
- Deuteronomio: Devarim (Parole)

I nomi ebraici di questi cinque libri corrispondono a una delle prime parole del primo versetto di ciascun libro.

I NEVIIM SONO COMPOSTI DA:

I primi profeti.

- Giosuè: Yehoshua'.
- Giudici: Shoftim.
- Samuele: Shmuel (due libri).
- I Re: Melakim (due libri).

I tre profeti maggiori.

- Isaia: Yeshayau.

(2) Cfr. per esempio Mishnah Yadayim, cap. 3.

- Geremia: Yirmiau.
- Ezechiele: Yehzekiel.

I dodici profeti minori.

- Osea: Hoshea'.
- Gioele: Yoel.
- Amos: Amos.
- Abdia: Ovadyah.
- Giona: Yonah.
- Michea: Mikah.
- Naum: Nachum.
- Abacuc: Chabaquq.
- Sofonia: Tzefaniah.
- Aggeo: Chaggai.
- Zaccaria: Zekaryah.
- Malachia: Malaki.

I KETUVIM COMPRENDONO:

- Salmi: Tehillim.
- Proverbi: Mishlei.
- Giobbe: Yov.

I cinque rotoli.

- Cantico dei Cantici: Shir ha-Shirim.
- Rut: Rut.
- Lamentazioni: Ekah.
- Ecclesiaste: Qohelet.
- Ester: Ester.
- Daniele: Daniel.
- Esdra: Ezra.
- Neemia: Nechemyah.
- Cronache (due libri): Divre-ha-yamim...

Il numero totale dei libri è 36, tuttavia la tradizione ne conta solo 24. I 12 profeti minori sono infatti considerati come un unico libro diviso in dodici parti.

La Bibbia ebraica si chiude con il ritorno dall'esilio di Babilonia nel 516 a.C. (dopo la prima distruzione del Tempio nel 586 a.C. e i settant'anni di esilio in Babilonia).

⁽³⁾ Penta significa cinque in greco. Chumash viene da chamesh, che significa cinque in ebraico.

⁽⁴⁾ Navi=profeta. Neviim è il plurale.

⁽⁵⁾ Dal greco hagios, "sacro", e graphein, "scrivere".

LA LEGGE ORALE

Non ci proponiamo qui come storici della Tradizione; il nostro obiettivo è quello di capire come gli uomini di questa Tradizione abbiano percepito la propria storia. I riferimenti che utilizzeremo (talmudici, midrashici, rabbinici) sono dunque interni alla tradizione stessa.

Può essere utile, a questo punto, sottolineare la nascita contemporanea della Legge scritta e della Legge orale.

Leggiamo nel Midrash:

Rabbi Yehoshua' ben Qorha dice: "Mosè rimase quaranta giorni sulla montagna. Durante il giorno leggeva il testo scritto (Miqra) e durante la notte studiava il commento orale (Mishnah) ... Mosè rimase quaranta giorni sulla montagna, seduto di fronte al Santo, sia benedetto, come un discepolo è seduto di fronte al suo Maestro. Leggeva la Legge scritta di giorno e la Legge orale di notte..."

Ben Betera dice: "Mosè rimase quaranta giorni sulla montagna. Interpretava (doresh) le parole della Torah e scrutava le lettere". (6)

Due Leggi contemporanee... ma secondo numerosi autori, si tratta di un ordine cronologico paradossale:

Ecco uno dei paradossi dell'ebraismo: la *Torah* orale è anteriore alla *Torah* scritta, della quale è l'interpretazione! Nel momento della Rivelazione la *Torah* orale era virtualmente compresa nella *Torah* scritta; grazie a deduzioni logiche l'uomo può ricostruirla nella sua struttura originaria... L'anteriorità della *Torah* orale è indicata da segni e da testimonianze della *Torah* scritta... La *Torah* orale riferisce che gli Ebrei osservavano certe *Mitzvot* (comandamenti) prima che venissero formulate nella *Torah* scritta.

I Patriarchi seguivano le norme della *Torah* prima che venissero promulgate sul Sinai. In piena schiavitù egiziana, gli Ebrei osservavano lo *Shabbat*, studiavano e attuavano i precetti della *Torah* (Cfr. *Yoma*, 28b).⁽⁷⁾

La Legge orale che precede la Rivelazione è diversa da quella data a Mosè, in quanto la seconda è stata riformulata in vista della sua trasmissione. Riformulazione precisa per una trasmissione esatta e specifica: la formulazione è anche Rivelazione. Che cos'è la Legge orale? Perché il testo deve essere trasmesso con dei commenti? Non è comprensibile così com'è?

Gli obiettivi della *Torah she-be-'al-peh*⁽⁸⁾ sono inizialmente di cinque ordini ;

- 1. fonetico:
- 2. ortografico;
- 3. sintattico;
- 4. metodologico;
- 5. semantico.
- 1) L'ebraico è una lingua consonantica, non ci sono vocali che permettano di leggere le parole con certezza. Una stessa parola può essere letta in molti modi secondo la sua vocalizzazione, e può assumere ogni volta un significato differente. Il primo commento che si impone riguarda la lettura: come si pronunciano le parole?
- 2) L'ebraico non ha vocali, ma ci sono cinque consonanti che facilitano la lettura (matres lectionis); queste consonanti possono essere presenti (scrittura "piena") o assenti (scrittura "difettiva"). La tradizione orale trasmette questi elementi ortografici di grande importanza.
- 3) Il testo biblico non ha punteggiature: né virgole né punti. Dove incomincia o finisce una frase? Anche questo va spiegato e trasmesso, e occorre facilitarne la memorizzazione. Allo stesso modo l'impaginazione obbedisce a leggi e regole precise trasmesse dalla tradizione orale.
- 4) "Rabbi Abahu ha detto: Può Mosè aver studiato tutta la *Torah*? Eppure si dice che la *Torah* sia più grande dell'universo! In

⁽⁶⁾ Pirqe de Rabbi Eli'ezer, cap. 46.

⁽⁷⁾ A. Safran, La Cabale (Paris, Payot, 1983), p. 73.

⁽⁸⁾ Parliamo qui della Legge orale nella sua prima forma, che non è ancora il Tamud vero e proprio. Possiamo distinguere tre categorie della "Legge orale" 1) pre-rivelazione (orale); 2) pre-talmudica (orale); 3) talmudica (scritta).

realtà Dio ha rivelato a Mosè soltanto i principi generali (*kla-lim*)".⁽⁹⁾ Secondo questo testo, le chiavi dell'interpretazione sono state consegnate a Mosè sul Monte Sinai e poi trasmesse di generazione in generazione dalla Legge orale, senza interruzione, fino ai Maestri del Talmud. Queste regole sono state sistematizzate all'epoca del Talmud da Hillel l'Anziano, seguito da Nachum di Gamzo, da Rabbi 'Aqiva e da Rabbi Ishma'el.⁽¹⁰⁾

Sin della Rivelazione della Legge scritta i Maestri possedevano uno vero e proprio strumento metodologico, che permetteva loro di andare al di là del testo scritto, "al di là del versetto". La Legge contiene nella sua rivelazione stessa le risorse necessarie al proprio sviluppo.

Il testo è scritto in modo tale da dover essere interpretato, spiegato. La sua complessità sembra volutamente interpellare il lettore: è un "invito alla ricerca e al deciframento, al *Midrash*, è già partecipazione del lettore alla Rivelazione, alla Scrittura".⁽¹¹⁾

5) quando il testo è leggibile secondo un'ortografia, una pronuncia e una sintassi corrette, resta ancora da spiegare il senso delle parole. Certo, le persone cui è destinata la Legge scritta parlano l'ebraico, ma la Rivelazione (trattandosi di rivelazione di una Legge) è formulata in un linguaggio tecnico che richiede molte spiegazioni. Mosè non si limitava a una semplice "traduzione" delle parole: spiegava anche i molteplici dettagli di ogni legge, che non sono contenuti nel testo biblico.

LE MODALITÀ DELLA (PRIMA) TRASMISSIONE

Secondo il Talmud, (12) la trasmissione della Legge scritta e orale è avvenuta nel modo seguente:

Mosè entrava nella sua tenda, Aronne⁽¹⁵⁾ entrava dopo di lui e si sedeva di fronte a lui (il discepolo deve sempre sedersi di fronte al

suo maestro e vederlo, secondo Rashi). Mosè gli insegnava allora la Legge scritta, ossia la formulazione esatta del testo, e i commenti orali. Poi entravano Eleazar e Itamar, i due figli di Aronne. Quest'ultimo si alzava e andava a sedersi alla sinistra(14) di Mosè. I due figli si sedevano di fronte a Mosè e ad Aronne, e Mosè ripeteva una prima volta lo stesso insegnamento. Entravano i settanta Anziani. Aronne e i suoi due figli si alzavano; Aronne si sedeva alla destra di Mosè. Uno dei figli prendeva posto alla destra di suo padre, l'altro a sinistra di Mosè. Gli Anziani, di fronte a Mosè, ascoltavano l'insegnamento che egli ripeteva per la seconda volta. Entravano i delegati del popolo. Gli Anziani prendevano posto ai due lati di Mosè, di Aronne e dei figli (si suppone trentacinque da ogni lato). I delegati, di fronte a Mosè, ascoltavano l'insegnamento che egli ripeteva per la terza volta. Allora Mosè si ritirava. Aronne esponeva a sua volta l'insegnamento: i suoi figli l'avevano quindi sentito quattro volte, gli Anziani tre volte, e i rappresentanti due volte. È così di seguito, fino a che tutti avessero ascoltato l'insegnamento quattro volte. A quel punto i delegati ritornavano dal popolo e insegnavano a loro volta.

Il testo della Legge scritta veniva allora trascritto su pergamene⁽¹⁵⁾ e la Legge orale veniva memorizzata mediante assidua ripetizione.⁽¹⁶⁾

LE TREDICI COPIE DELLA LEGGE SCRITTA

Prima di morire Mosè radunò il popolo di Israele e disse:

"Chiunque abbia imparato e dimenticato venga: gli spiegherò; chiunque abbia imparato e dubiti dell'esattezza della sua conoscenza venga: gli chiarirò...". (17)

Prima di morire, Mosè scrisse di suo pugno tredici copie dei Cinque Libri: ne consegnò una copia a ciascuna delle dodici tribù, e una ai Leviti affinché la riponessero nell'Arca Santa

⁽⁹⁾ Midrash Rabbah, Esodo 41,6.

⁽¹⁰⁾ Vedi il paragrafo: "L'Ermeneutica talmudica", p. 110 e ss.

⁽¹¹⁾ E. Lévinas, L'Au-delà du verset, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 162.

⁽¹²⁾ Eruvin 54b; cfr. anche Maimonide, Introduzione alla Mishnah, Edizioni Mossad Harav Kook (in ebraico), p. 10.

⁽¹³⁾ Fratello di Mosè e sommo sacerdote.

⁽¹⁴⁾ Un discepolo non può sedersi alla destra del Maestro, se è solo con lui.

⁽¹⁵⁾ Questo conferma l'opinione di Rabbi Yochanan secondo la quale la Torah scritta si è formata frammento per frammento: Torah meghillah nitnah.

⁽¹⁶⁾ Rabbi Eli'ezer deduce da questo insegnamento che il Maestro deve ripetere almeno quattro volte la stessa cosa.

⁽¹⁷⁾ Sifri Devarim 1,5 cfr. anche Temurah,16a, p. 1333 dell'edizione Verdier.

(che conteneva già i frammenti delle prime Tavole della Legge e le seconde Tavole).

DUE MODALITÀ DI SCRITTURA

I Maestri del Talmud hanno molto discusso su che cosa avesse scritto Mosè, e su come l'avesse scritto.

A.Y. Heschel espone minuziosamente tutti gli argomenti delle diverse opinioni in *Torah min hashamayim beasqlapariah shel hado-not.* (18) Ricordiamo i più importanti: Mosè ha udito e scritto la *Torah* contemporaneamente? Ha scritto l'intera *Torah*, incluso il racconto della propria morte? Ha trasmesso tutto ciò che ha ricevuto?

Esaminiamo le diverse denominazioni del Libro:

- Sefer ha-Torah: (19) il libro della Torah
- Sefer Torat Mosheh: (20) il libro di (della) Torah di Mosè.
- Sefer Torat ha-Shem: (21) il libro di (della) Torah di Dio.
- Sefer Torat ha-Shem beyad Mosheh: (22) il libro della Torah di Dio per mano di Mosè.
- Sefer Mosheh: (23) il libro di Mosè.
- Sefer Torat ha-Elohim: (24) il libro della Torah di Elohim.
- Sefer Torat ha-Shem Elohim. (25) il libro della Torah di Dio Elohim.
- Sefer ha-Shem: (26) il libro di Dio.

Queste espressioni attribuiscono il libro da una parte a Dio e dall'altra a Mosè. Ma si tratta dello stesso Libro?

Secondo diversi Maestri, Mosè udiva la parola di Dio e la trascriveva: gli eventi storici, le narrazioni e le leggi. (27)

(18) A.Y. Heschel, Torah min ha-shamayim..., New York, Soncino Press, 1965, cap. 14 e sg. del II volume.

(19) Giosuè 1,8 e 18,34; Re, II, 22,8; Nehemia, 8,3; Cronache, II, 34,15.

(20) Giosuè 8,31 e 23,6; Re, II, 14,6; Nehemia, 8,1.

(21) Cronache II, 17,9.

(22) Cronache II, 34,14.

(23) Nehemia, 13,1; Cronache II, 25,4 e 35,12.

(24) Giosuè 24,25; Nehemia 8,18.

(25) Nehemia 9,3.

(26) Isaia 34,16.

(27) È l'opinione di Rabbi Meir nel Sifri Berakha piska, 357, di Rabbi Shi-

Questo metodo, chiamato hakhtavah (dettato) si contrappone a quello detto ha'ataqah (copia) secondo cui Mosè era "come uno scriba che copiava un libro preesistente (Sefer Qadmon), posto davanti a lui, scritto dalla "mano di Dio"; la pergamena del libro era di fuoco bianco e la scrittura di fuoco nero: "fuoco nero su fuoco bianco". (28)

In ogni caso, qualunque sia il principio di scrittura, il testo è rivelato.

UN TESTO PERFETTO

I Maestri insegnano:

A chi si applica il versetto: "Per aver disprezzato la parola di Dio" (Numeri 15,31)? A colui che sostiene che la Torah non viene da Dio! Anche se egli afferma: "Tutta la Torah viene dai Cieli, salvo quel particolare versetto che non ha proferito il Santo, sia benedetto, ma Mosè di sua iniziativa", si riferisce a lui il testo che dice "Per aver disprezzato la parola di Dio". E anche se afferma: "Tutta la Torah viene dai Cieli salvo quel dettaglio (Diqduq), salvo quel ragionamento a fortiori (Qal vachomer), salvo quel ragionamento per analogia (Ghezerah shavah), egli è colui che disprezza la parola di Dio". (29)

Secondo Maimonide⁽³⁰⁾ il rispetto per l'integrità del testo è uno dei tredici fondamenti dell'ebraismo:

L'ottavo fondamento è la credenza nell'origine divina del testo della *Torah*; (31) questo significa che la *Torah* che possediamo - nella sua versione attuale - data per il tramite di Mosè nostro Maestro - viene interamente dalla bocca della *Ghevurah*, (32) ossia pro-

mon, Bava Batra 15a e Menachot 30a (cfr. anche Rashi). È anche l'opinione di Maimonide, cfr. Introduzione al capitolo Heleq, "Ottavo fondamento", Edizioni Mossad Harav Kook (in ebraico), p. 144.

⁽²⁸⁾ Citato da Maimonide nella sua Introduzione al Pentateuco; cfr. anche Devarim Rabbah, cap. 3,12.

⁽²⁹⁾ Sanhedrin, 99b.

⁽³⁰⁾ Maimonide, op. cit.

⁽³¹⁾ Torah min ha-shamayim.

⁽³²⁾ Di Dio.

viene interamente da Dio secondo una modalità che chiamiamo metaforicamente: Parola (Dibbur).

Non si sa come sia accaduto! Ma la "Parola" è arrivata a Mosè. Egli era come uno scriba, gli veniva letto ed egli trascriveva tutti gli eventi storici (Me'orot hayamim), le narrazioni (Sippurim) e le leggi (Mitzwot)...

Non c'è differenza (per quel che concerne l'origine divina e la sua importanza) tra i versetti: "E i figli di Ham: Cush e Mitzrayim e Put e Canaan" (33) e "Baal-Hanan, figlio di Akhbar, morì e al suo posto regnò Hadar. Il nome della sua città era Pau e il nome di sua moglie Meheytabel, figlia di Matred, figlia di Me-Zahav";(84) "E Timna era la concubina..."(85) e i versetti "Io sono l'Eterno tuo Dio...";(36) "Ascolta Israele, l'Eterno è nostro Dio l'Eterno è Uno".(57) Nessuna differenza, poiché tutto è di Dio e tutto è "Torah di Dio perfetta", pura e santa, verità. E la persona che sostiene che dei versetti come quelli citati sopra e le narrazioni (Sippurim) emanano dallo spirito di Mosè, è considerato dai nostri Maestri come un eretico (Kofer)... In ogni parola della Torah sono contenute saggezze (Chokmot) e misteri (Plaim) per colui che li comprende.

È necessario rispettare nella sua interezza non soltanto tutta la frase, ma anche ogni parola, ogni lettera, ogni corona. (58)

I primi Maestri erano chiamati Sofrim, non "scribi", ma "numeratori", poiché contavano tutte le lettere della Torah. (89)

LACRIME D'INCHIOSTRO: IL VERO SAPERE

Leggiamo nel Talmud:(40)

Mar insegna: "Giosuè ha scritto il suo libro e otto versetti della Torah". Una barayta conferma questa opinione. In effetti è detto

(33) Genesi 10,6.

in una barayta, a proposito del versetto "è là che morì Mosè, il servo di Dio", (41) è possibile che Mosè fosse vivo (42) e che scrivesse "è là che morì Mosè"?

Ecco quello che si deve capire: Mosè ha scritto la Torah fino a questo versetto. Da lì in poi ha scritto Giosuè: sono parole di Rabbi Nechemyah (alcuni dicono di Rabbi Yehudah).

Rabbi Shim'on diceva: È possibile che manchi una lettera in un Sefer Torah? Eppure è scritto "Prendete questo libro della Legge!". (45) Ecco come bisogna intendere: fino a questo versetto, Dio parlava, Mosè ripeteva e scriveva; a partire da qui e fino alla fine, Mosè scriveva con le lacrime. (44)

Il fatto che Giosuè abbia scritto gli ultimi otto versetti della Torah è menzionato ancora nel Talmud⁽⁴⁵⁾ a proposito di un versetto del libro di Giosuè: "E Giosuè scrisse queste parole nel libro della Legge di Elohim". (46)

A una prima lettura, comprendiamo che Giosuè ha introdotto delle parole nel libro della legge di Elohim, ossia nel Pentateuco. "Quali sono i versetti che Giosuè ha scritto?" Rabbi Yehudah e Rabbi Nechemyah hanno opinioni discordanti: uno dice "otto versetti" e l'altro dice "le città rifugio". Discussione che Rashi commenta così: gli otto versetti, da "E Mosè morì" fino a "agli occhi di tutto Israele", poiché il libro della Torah era incompleto (chaser), e Giosuè lo ha completato. "Le città rifugio": significa che Giosuè ha integrato nel suo libro un passo che già figurava nel libro di Mosè. Due opinioni contraddittorie, dal momento che nel primo caso la scrittura di Mosè integra una scrittura di Giosuè, e nel secondo è viceversa.

Al di là dell'aspetto critico di questi riferimenti, è chiaro

⁽³⁴⁾ Genesi 36,39. Maimonide cita solo il nome di sua moglie "Meheytabel".

⁽³⁵⁾ Genesi 36,12.

⁽³⁶⁾ Deutoronomio 5,6.

⁽³⁷⁾ Deutoronomio 6,4.

⁽³⁸⁾ Maimonide, Mishne Torah, "Teshuva", 3,8.

⁽³⁹⁾ Qidushim.

⁽⁴⁰⁾ Bava Batra, 15a.

⁽⁴¹⁾ Deutoronomio 34,5.

⁽⁴²⁾ L'edizione classica legge "morto", noi seguiamo qui la lettura dei Diqdugei Sofrim.

⁽⁴³⁾ Deuteronomio 31,26. Nel Sifri, Rabbi Meir, in un testo parallelo, cita il versetto del Deuteronomio 31,9: "e Mosè ha scritto questa Torah".

⁽⁴⁴⁾ Il "Ritba" nello 'Ayn Ya'aqov legge questo testo a livello letterale. Tutta la Torah era scritta con l'inchiostro e questo passo della morte, con le lacrime. Il "Maharal" legge dunque: Pianse quando scrisse questo passo.

⁽⁴⁵⁾ Makkot, 11a.

⁽⁴⁶⁾ Giosuè 24,26.

che si pone qui il problema della "apertura" e della "trasmissione dell'apertura"- forse uno degli insegnamenti fondamentali del pensiero ebraico. Giosuè rappresenta la figura del Discepolo, e il Maestro (Mosè) ha il dovere di cedergli il posto, di ritirarsi davanti a lui.

Il ritrarsi dalla totalità, sono le lacrime. *Demah*, parola le cui lettere in ordine diverso significano: sapere (*Mada*). Il Maestro a un certo momento capisce - anche se gli è difficile - che deve allontanarsi e la sua assenza inizia con l'impossibilità di scrivere con un inchiostro visibile. È il discepolo che porta a termine il libro del Maestro. Ma chi è il Maestro? E chi il Discepolo?

Il Talmud⁽⁴⁷⁾ dice, a proposito del versetto "è abbastanza per te" (Rav lak): Non leggere Rav nel senso di molto o troppo, ma di Maestro. Dio dice a Mosè: "la trasmissione è avvenuta poiché adesso tu hai un Maestro; e chi è? È Giosuè". (49) Le scritture intrecciate rappresentano già l'inizio di un pensiero della "apertura".

Malgrado l'insistenza sulla perfezione del testo, è ben presente nel pensiero dei Maestri del Talmud, nella loro attitudine critica che non mette mai in questione l'integrità del testo, la volontà di rifiutare qualsiasi chiusura.

ELOGIO DELL'OBLIO

Nel *Midrash* e nel Talmud troviamo testi molto belli sull'episodio della morte di Mosè. Una delle problematiche fondamentali di questi testi riguarda la trasmissione. Che cosa si trasmette? Come si trasmette? Chi trasmette?

Esaminiamo due testi importanti: nel primo, tratto dal *Midrash Tanchuma*, Mosè in punto di morte chiede a Dio di non morire. Dio risponde:

Così ho deciso, così è la legge del mondo: ogni generazione ha i suoi interpreti, ogni generazione ha le sue guide economiche, ogni generazione ha i sui capi politici. Fino a questo momento, hai avuto la tua parte di servizio davanti a Me; ora il tuo tempo è passato e spetta a Giosuè, tuo discepolo, servirmi". Mosè disse: "Signore dell'universo, se devo morire a causa di Giosuè, andrò e sarò suo discepolo". Gli disse: "Fai come desideri!"

Mosè si alzò di buon mattino e andò alla porta di Giosuè. Giosuè era seduto a interpretare la Torah. Mosè era in piedi, ma Giosuè non lo vedeva. I figli d'Israele andarono da Mosè, alla sua porta, per studiare la Torah e si domandarono: "Dov'è Mosè nostro Maestro?" Risposero loro: "Si è alzato di buon mattino e si è recato da Giosuè". Andarono e lo trovarono effettivamente alla porta di Giosuè. Giosuè era seduto e Mosè in piedi. Dissero a Giosuè: "Che cosa succede? Perché sei seduto e perché Mosè è in piedi?" Egli alzò gli occhi e vide Mosè e si strappò le vesti gridò e pianse, e disse: Maestro, Maestro! Padre, Padre! Maestro! I figli d'Israele dissero a Mosè: "Mosè, nostro Maestro, insegnaci la Torah." Egli disse loro: "Non posso!" Gli dissero: "Noi non ti abbandoniamo." Una voce uscì dal cielo e disse loro: "Imparate da Giosuè. Accettate di sedervi e di imparare da Giosuè." Giosuè si sedette al posto d'onore, Mosè alla sua destra e i figli di Aronne alla sua sinistra. Giosuè seduto interpretava la legge davanti a Mosè.

Rabbi Shmuel bar Nachmani disse a nome di Rabbi Yonatan: Nel momento in cui Giosuè disse "Benedetto Colui che scegli tra i giusti", le regole metodologiche e pedagogiche della sapienza furono tolte a Mosè e date a Giosuè; Allora Mosè non capì più quello che Giosuè interpretava. Dopo la lezione, i figli d'Israele dissero a Mosè: "Dacci la conclusione della *Torah*." Egli disse loro: "Non so cosa rispondervi!" E Mosè vacillava e cadeva. Allora Mosè disse a Dio: "Fino a questo momento ti ho chiesto la vita, ma adesso la mia anima è tua". (50)

Il secondo testo si trova nel Talmud:

Rav Yehudah dice a nome di Shmuel che al tempo del lutto per la morte di Mosè vennero dimenticate tremila leggi. I figli di

⁽⁴⁷⁾ Sotah, 13b.

⁽⁴⁸⁾ Deuteronomio 3,26. I versetti dal 23 al 29 sono molto importanti perché contengono la questione del passaggio, della trasmissione... e il rischio della trasgressione. Mosè chiede a Dio di farlo passare sull'altra riva del Giordano, nella terra promessa. Ma a questo momento, trasmette i suoi poteri a Giosuè.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. paragrafo seguente: "L'elogio dell'oblio".

⁽⁵⁰⁾ Midrash Tanchuma, "Waetnatan", 6. Da confrontare con Menahot, 29b, cfr. anche Sotah, 13b (p. 766 Edizione Verdier).

Israele dissero a Giosuè: Chiedi a Dio che ce le restituisca." Essa (la Torah) non è nei cieli (lo bashamayim hi)... Rav Yehudah disse a nome di Rav: "Al momento di lasciare il mondo per il Giardino dell'Eden, Mosè chiese a Giosuè: 'interrogami su tutti i tuoi dubbi'. Maestro, gli rispose Giosuè, ti ho forse lasciato per andare altrove, anche per un solo istante? Non hai forse scritto a mio riguardo 'il suo servo Giosuè, figlio di Nun, non usciva dalla tenda' (Esodo 33,11)? Immediatamente le forze di Giosuè si indebolirono e dimenticò trecento ordinamenti e nacquero in lui settecento dubbi...".(51)

Un altro testo:

Barayta: durante il periodo di lutto per la morte di Mosè vennero dimenticati millesettecento ragionamenti a fortiori, ragionamenti per analogia e procedimenti mnemotecnici. Rabbi Abahu dice: Otniel, figlio di Kenaz, li ripristinò tramite sua dialettica (Pilpul) come è detto: "Otniel, figlio di Kenaz, fratello di Kaleb, si impadronì del luogo detto Qiryat-Sefer" ossia della "città del libro". (52)

Dobbiamo considerare queste dimenticanze, queste cancellazioni del sapere, come positive e necessarie. Giosuè non può sapere tutto! Non esiste un sapere assoluto. Il discepolo non è colui che ha appreso tutto ciò che il Maestro gli ha detto, ma colui che sa inserirsi nello spazio lasciato dal Maestro per continuarne il cammino, per andare al di là.

Il sapere non è dato a priori: bisogna conquistarlo.

Otniel si impadronì: wayilkad è un termine militare; il testo per altro evoca la conquista di una città. I Maestri del Talmud interpretano questa città come un "Libro delle leggi perdute".

Non esiste una ricezione passiva della Tradizione. Colui che riceve, il discepolo, è sempre - deve sempre essere - il luogo di una creazione. Ricevere è creare, innovare! "La cristallizzazione del sapere acquisito - il congelamento della dimensione spirituale - che si deposita come contenuto inerte nella coscienza e passa, così irrigidito, da una generazione all'altra, non è vera

trasmissione...". (53) La trasmissione è "ripresa, vita, invenzione e rinnovamento, modalità senza le quali il rivelato, ossia un pensiero autenticamente pensato, non è possibile". (54)

L'UOMO È NATO PER LA SOFFERENZA

Questo versetto di Giobbe (55) (ki ha-adam le-'amal yulad) è commentato nel Talmud(56) da Rabbi El'azar. La parola 'amal invita a diverse traduzioni: "sofferenza", "fatica", "lavoro". Rabbi El'azar mostra che si tratta di un lavoro della "bocca", lo studio della Torah. Possiamo dunque ritradurre il versetto così: "L'uomo è nato per lo studio della Torah." Interpretazione che il "Maharsha" - Rabbi Shmuel Edels, commentatore classico del Talmud - estende spiegando che la dimensione dello studio è sempre doppia e si inserisce in una dinamica di trasmissione.

Una possibilità di lettura offerta dall'esegesi tradizionale consiste nel prendere le lettere di una parola e utilizzarle come iniziali di altre parole: parole nella parola, in un certo senso. Così le-'amal può leggersi (questa è solo una delle molte letture possibili): lilmod al menat lelamed, ossia: apprendere per insegnare. L'importanza di questo atteggiamento è confermata da un insegnamento di Rabbi Meir: (57) A chi si applica il versetto: "Per aver disprezzato la parola di Dio..."?(58) "A colui che la apprende senza insegnarla agli altri". "La trasmissione comporta dunque un insegnamento che già si delinea nella ricettività stessa dell'apprendere e la prolunga: il vero apprendimento consiste nel ricevere la lezione in maniera così profonda da trasformarla in necessità di donarsi all'altro. La lezione della verità non può essere contenuta nella coscienza di un solo uomo, essa esplode in direzione d'altri".(59)

(53) L'Au-delà du verset, op. cit. (nota 11), p. 99.

⁽⁵⁴⁾ Ibid. (55) Giobbe 5,7.

⁽⁵⁶⁾ Sanhedrin 99b.

⁽⁵⁷⁾ Sanhedrin 99b.

⁽⁵⁸⁾ Numeri 15,31.

⁽⁵⁹⁾ L'Au-delà du verset, op.cit. (nota 11), p. 99.

⁽⁵¹⁾ Temurah 16a.

⁽⁵²⁾ Ibid.

A NOSTRA VOLTA DOBBIAMO...

Mosè non ha trasmesso tutto! (60) Il Maestro ha il dovere di non trasmettere tutto per lasciare spazio al discepolo. Negli ultimi quattro libri del Pentateuco appare di continuo un versetto: E il Signore disse a Mosè: "Parla ai figli di Israele, leemor (in questi termini)". Lévinas racconta che il suo Maestro "pretendeva di poter dare centoventi interpretazioni differenti di questa locuzione il cui senso ovvio è tuttavia privo di mistero". (61) Lévinas prosegue: "Me ne ha rivelata una sola. Ho provato a indovinarne una seconda. Quella che egli mi aveva rivelato consisteva nel tradurre leemor(62) con: 'per non dire'. In questo modo il versetto veniva a significare: 'Parla ai figli di Israele per non dire'. È necessario qualcosa di non-detto affinché l'ascoltatore continui a pensare; o che la parola sia anche un non-detto affinché la verità (o la parola di Dio) non consumi quelli che ascoltano; affinché la parola di Dio possa abitare, senza pericolo per gli uomini, nella lingua e nel linguaggio degli uomini".

È il discepolo che costituisce la realtà del Maestro. Se il discepolo prolunga la parola del Maestro, vi è trasmissione e padronanza. Occorre perseverare e introdursi nel silenzio del Maestro. Lévinas prosegue: "Nella mia lettura di questo versetto, leemor significherebbe: 'per dire': 'Parla ai figli di Israele affinché parlino', insegna loro con profondità sufficiente affinché possano mettersi a parlare, che ascoltino fino al punto di poter parlare."

L'insegnamento sarebbe dunque la Parola che crea la parola. Ma il Maestro porta con sé il segreto degli altri 118 significati del termine *leemor* che restano da scoprire. A nostra volta dobbiamo...

LE 613 MITZWOT

La *Torah* comporta due categorie di testi strettamente interconnessi. Da una parte abbiamo i testi storici: il racconto della creazione del mondo, la storia dei patriarchi e delle matriarche, gli episodi della vita degli ebrei in Egitto e nel deserto, etc. Questi testi narrativi costituiscono la categoria chiamata *Aggadah* (racconto). Dall'altra ci sono i testi legislativi o prescrittivi, che spiegano che cosa bisogna e non bisogna fare; questa seconda categoria è detta *Halakah* (legge). È interessante notare che l'*Halakah* è antecedente al Dono della *Torah*, (63) ossia al testo delle "Dieci Parole" scritte sulle tavole di pietra. Possiamo citare come esempio la circoncisione ordinata ad Abramo; (64) il levirato - l'obbligo per un uomo di sposare la cognata vedova senza figli; (65) la proibizione di mangiare il nervo sciatico; (66) il riposo dello *Shabbat*; (67) i sette giorni del matrimonio e del lutto; (68) il dono della decima. (69)

Dobbiamo precisare il significato della parola *Mitzwah* (plurale: *Mitzwot*); dalla radice *tzaw*, ordinare, significa comandamento, precetto.

La tradizione orale ci ha trasmesso 613 Mitzwot, tutte contenute nel Pentateuco, suddivise in 248 Mitzwot positive e 365 Mitzwot negative.

Una Mitzwot positiva è detta Mitzwot 'aseh o Tzivui.
Una Mitzwot negativa è detta Mitzwot lo ta 'aseh o hazharah.
Le Mitzwot riguardano in generale quattro ambiti: (70)

- l'opinione (De'ot)
- l'azione (Ma'assim)
- il comportamento etico (Middot)
- la parola (Dibbur)

⁽⁶⁰⁾ Cfr. Torah min ha-Shamayim, op. cit. (nota 18), ultimo paragrafo del II volume.

⁽⁶¹⁾ L'Au-delà du verset, op. cit. (nota 11).

⁽⁶²⁾ La parola leemor si può scomporre in lo emor, raddoppiando la alef.

⁽⁶³⁾ Esodo 20.

⁽⁶⁴⁾ Genesi 17.

⁽⁶⁵⁾ Genesi 38,5.

⁽⁶⁶⁾ Genesi 32,33.

⁽⁶⁷⁾ Esodo 16,23.

⁽⁶⁸⁾ Genesi 29,27 e 50,10.

⁽⁶⁹⁾ Genesi 14,18-20.

⁽⁷⁰⁾ Maimonide, Sefer ha-mitzwot, Mossad Harav Kook, p. 30 (in ebraico).

Le *Mitzwot* sono state elencate già anticamente, ma una classificazione dettagliata compare solo all'epoca dei *Gheonim* e dei *Tosafisti*. Vale la pena menzionare le tre opere seguenti:

- 1) Sefer ha-mitzwot⁽⁷¹⁾ (Il libro dei precetti di Maimonide, che espone le 248 Mitzwot 'aseh e le 365 Mitzwot lo ta'aseh). Questa esposizione è preceduta da 14 regole necessarie a capire come si stabiliscono le 613 Mitzwot partendo dal testo della Torah.
- 2) Sefer ha-mitzvot Ha-Gadol (Il grande libro dei comandamenti) di Mosè de Coucy (ca. 1250).
- 3) Sefer ha-Chinnuk (Il libro dell'educazione) di Rabbi Aaron Halevy (anteriore al 1310). In quest'opera, l'esposizione segue l'ordine cronologico dell'apparizione delle Mitzwot nel testo della Torah.

LA TORAH, IL CORPO E IL TEMPO IL NOME E LA MEMORIA

Il testo talmudico di riferimento per quanto riguarda le 613 *Mizwot* introduce una relazione con il corpo e col tempo: "Rabbi Simlai insegna: 613 precetti furono insegnati a Mosè (al Sinai): 365 negativi corrispondenti al numero dei giorni dell'anno solare, e 248 positivi, tanti quante sono le membra del corpo umano. "Rabbi Chanina ha detto: 'Quale versetto ce lo insegna? Mosè ci ha comandato una *Torah*, eredità della comunità di Israele'. (12) Il valore numerico della parola *Torah* è 611. Se si aggiungono i due primi comandamenti delle 'Dieci Parole' enunciate al Sinai, che abbiamo sentito dalla bocca stessa di Dio, otteniamo 613". (13)

Lo Zohar⁽⁷⁴⁾ a proposito del versetto: "Questo è il mio Nome per sempre, questo è il ricordo di me, di generazione in generazione"⁽⁷⁵⁵⁾ (zeh shemi le'olam vezeh zikri ledor dor) introduce i numeri 248 e 365 come segue: "Il mio Nome" (Shemi) ha valore nu-

merico 350; se si aggiungono le prime due lettere del Tetragramma Yod-He, il cui valore numerico è 15, si ottiene 365.

"Il ricordo di me" (zikhri) ha valore numerico 237; se si aggiungono le due ultime lettere del Tetragramma, Waw-he di valore numerico 11, si ottiene 248. Calcoli inconfutabili! Non dobbiamo tuttavia limitare la riflessione alle semplici corrispondenze di cifre e lettere, dobbiamo andare oltre...

I DUE OBIETTIVI FONDAMENTALI DELLA LEGGE ORALE

Nella sua introduzione alla Mishnah, Maimonide insiste su un'idea importante: "In nessun momento della Storia sono venute meno la riflessione e la creazione, il rinnovamento del senso (Chidush). I Maestri di ogni epoca consideravano le parole dei loro predecessori come principi fondamentali ('Iqar), le imparavano e innovavano a partire da esse". (16) La Legge orale è stata dunque ampliata di generazione in generazione. Il rinnovamento (Chidush) persegue due obiettivi differenti.

1) Il primo obiettivo è di ordine esplicativo e apologetico. In questo caso, lo Chidush - la parola di commento - non aggiunge niente al corpus fisso dell'insieme delle leggi. I ragionamenti servono solo a spiegare e giustificare, ossia a ritrovare con l'uso della ragione - del ragionamento logico - la legge che è già data e posta come un a priori. Questo obiettivo appartiene più all'ambito dello studio che a quello dell'applicazione pratica; lo Chidush apologetico o esplicativo non riguarda il mondo concreto. Possiamo citare un testo del Talmud: "Non c'è mai stata né mai esisterà una città interamente abbandonata all'apostasia; perché dunque è stata promulgata questa legge (sull'apostasia di una città)? Affinché tu la studi e ne tragga profitto! Non è mai capitato che una casa sia stata colpita dalla lebbra, né mai capiterà; perché la Torah ne parla? Affinché tu studi e ne tragga profitto! Il figlio ribelle non è mai esistito né mai ci sarà: perché è stata scritta questa legge? Affinché tu la studi e ne tragga profitto".(77)

⁽⁷¹⁾ Ibid.

⁽⁷²⁾ Deutoronomio 33,4.

⁽⁷³⁾ Makkot 23a e 23b.

⁽⁷⁴⁾ Behar 110b.

⁽⁷⁵⁾ Esodo 3,15.

⁽⁷⁶⁾ Maimonide, Haqdamah la-Mishnah (Mossad Harav Kook, p. 28 - in ebraico).

⁽⁷⁷⁾ Sanhedrin 71a.

Lo *Chidush* esplicativo riguarda innanzi tutto la teoria e poi la pratica. Cerca le allusioni o le argomentazioni per capire come una legge orale sia in relazione con il testo della Legge scritta. Lo *Chidush* apologetico cerca la relazione tra l'orale e lo scritto: crea questa relazione. La Legge - scritta o orale - nella sua forma applicata non viene per niente modificata dall'esistenza di questa relazione.

2) Il secondo obiettivo è di ordine amplificativo. Se il procedimento logico del primo obiettivo è dimostrativo, quello del secondo obiettivo è deduttivo. Utilizzando i principi metodologici rivelati al Sinai, chiamati Middot she ha-Torah nidreshet bahen, i Maestri di ogni generazione creano nuove leggi. In questo caso, si mira a un'applicazione pratica più perfetta possibile. Le nuove leggi vengono aggiunte al corpus giuridico già esistente nel testo scritto. Sono le leggi rabbiniche chiamate Mitzwot derabanan, che si distinguono dalle leggi della Torah: non sono state rivelate al Sinai e non fanno dunque parte delle 613 Mitzwot.

In questo secondo caso non si tratta di ritrovare una legge già esistente, di comprendere o creare una relazione tra *Torah* scritta e orale, ma piuttosto di inventare, di produrre delle leggi nuove.

Il genio inventivo e creativo dei Maestri è grande nella dimostrazione quanto nella deduzione.

L'ESISTENZA DELLA DISCUSSIONE: MACHLOQET

Machloqet significa discussione polemica tra due Maestri a proposito di un argomento. La discussione è possibile in quanto la legge è Halakah ossia "cammino", "passo". La discussione può nascere in quanto la legge non è un prodotto ma una produzione.

Nelle due categorie di commenti esposte nel paragrafo precedente, la *Machloqet* è possibile. Nel primo caso non tocca la Legge, che è già data, ma la relazione che lega la Legge orale trasmessa - al testo della Legge Scritta.

Nel secondo caso, la *Machloqet* può riguardare anche la legge. Infatti con due ragionamenti logici di ugual peso o con un medesimo ragionamento si possono formulare leggi diverse.

LE CINQUE CATEGORIE DI LEGGI

Quanto abbiamo appena detto permette di suddividere le leggi orali in cinque categorie: (78)

- 1) La prima categoria contiene i commenti (*Perushim*) ricevuti da Mosè, dei quali esiste già una traccia, un'allusione (*Remez*) nel testo della *Torah* scritta, e che possono essere ritrovati utilizzando regole di interpretazione (*Middot*); su queste leggi non vi è discussione (*Machloqet*).
- 2) La seconda categoria contiene l'insieme delle leggi e dei commenti ricevuti da Mosè, dei quali non esiste traccia alcuna nella scrittura e neppure un procedimento logico per ritrovarli. La tradizione chiama queste leggi: Halakah le-Mosheh mi-Sinai, ossia legge che risale a Mosè dall'epoca del Sinai; anche qui nessuna Machloqet.
- 3) La terza categoria è composta dall'insieme delle leggi che sono state innovate per deduzione e a proposito delle quali c'è stata *Machloqet*. Si tratta di una controversia positiva che, non insisteremo mai troppo, non deriva da una debolezza logica o da una dimenticanza.

Maimonide aggiunge: non dobbiamo credere che in queste discussioni l'uno abbia ragione e l'altro torto. (79)

4) La quarta categoria comprende l'insieme dei decreti istituiti dai Profeti e dai Maestri di ogni generazione per proteggere l'integrità della legge esistente. Non si tratta qui di logica deduttiva, ma potremmo dire, preventiva; queste leggi sono barriere, siepi, chiamate usualmente *Ghezerot*. Ci sono frequenti Machloqet a proposito di queste Ghezerot: un Maestro ritiene la prevenzione giustificata, l'altro no!

Tuttavia a partire dal momento in cui una legge preventiva

⁽⁷⁸⁾ Haqdamah la-Mishnah, op. cit. (nota 76), p. 37.

⁽⁷⁹⁾ Ibid., p. 39.

è stata accettata dall'insieme della comunità, non la si può annullare, anche se le circostanze che giustificavano la sua esistenza sono venute meno. (80)

5) La quinta categoria comprende le istituzioni chiamate *Taqqanot* e le usanze: *Minhaghim*. Esse non sono dedotte da leggi esistenti e non hanno il carattere "preventivo" o "protettivo" delle leggi della quarta categoria. Sono istituzioni sociali che si applicano sia nel diritto civile che nel diritto religioso, volte a migliorare i rapporti sociali nella vita quotidiana. (Queste leggi sono indicate nei testi talmudici con l'espressione *Hitqin...,Tiqenu...*).

LEGGE BIBLICA E LEGGE RABBINICA

Da quanto precede sembra possibile distinguere due categorie principali di leggi. La prima, composta dalle leggi delle prime tre categorie menzionate sopra, comprende le leggi propriamente bibliche che corrispondono al corpus delle 613 Mitzwot. Queste leggi sono chiamate min ha-Torah o midehorayta, (81) ossia "dalla Torah".

La seconda categoria, che comprende le leggi delle ultime due categorie sopra menzionate, comprende le leggi rabbiniche, molto più numerose delle leggi bibliche, che formano la maggior parte del corpus giuridico del diritto ebraico. Le leggi rabbiniche sono dette *miderabanan* o *derabanan*, (82) ossia "dai rabbini".

I due modi di esporre la Legge orale

I testi della Legge orale che possediamo oggi, ossia i testi che sono stati trascritti, rivelano due modi di esporre, e dunque di insegnare la Legge orale. Il primo consiste nell'insegnare la Legge orale sotto forma di spiegazione del testo biblico. "È scritto: In principio Dio creò il cielo e la terra...: questo significa... Rabbi X commenta così... Invece Rabbi Y commenta così...", etc. Questo metodo di esegesi diretta è chiamato *Midrash*, e ne riparleremo più in dettaglio.

Il secondo modo consiste nell'insegnare e nell'esporre la Legge orale indipendentemente dalla base scritturale sulla quale poggia. Questo metodo di esegesi indiretta è chiamato Mishnah.

⁽⁸⁰⁾ Ibid., p. 40.

⁽⁸¹⁾ È l'espressione più frequente in aramaico.

⁽⁸²⁾ Haqdamah la-Mishnah, op. cit. (nota 76), p. 37.

LA TRASCRIZIONE DELLA LEGGE ORALE: IL TALMUD

Per secoli il divieto di trascrivere l'insegnamento orale (*Torah shebe'al peh*) era considerato una legge fondamentale: "Coloro che trascrivono la *Halakah* sono come coloro che bruciano la *Torah*". "Colui che trascrive la *Aggadah* perde la sua parte nel mondo a venire". (2)

Più tardi, i Maestri della Tradizione decisero di trascrivere l'insegnamento orale. Giustificarono questa azione interpretando un versetto dei *Salmi*⁽⁵⁾ in questo senso: "Verrà il tempo in cui potrete annullare la *Torah* per fondarla". È meglio abrogare una parte della Legge, piuttosto che venga dimenticata tutta la Legge. (4)

La trascrizione della Legge orale costituisce il Talmud.

La storia della redazione del Talmud è molto complessa, troppo complessa per esporla qui in dettaglio. Ma vediamo quali sono le nozioni essenziali per intraprendere lo studio del Talmud.

IL TALMUD

Il Talmud costituisce il nucleo essenziale del pensiero ebraico. Tutto quanto viene detto nel campo del pensiero ebraico ha

⁽¹⁾ Temurah 14b.

⁽²⁾ Talmud di Gerusalemme, Shabbat, 16,1.

⁽³⁾ Salmi 119,126.

⁽⁴⁾ Temurah 14b e Gittin 60a.

radici in questa opera monumentale che è stata elaborata nella forma che conosciamo nel corso di più di sette secoli: dal II secolo a.C. alla metà del VI secolo d.C.

Il Talmud si compone di due parti distinte: la *Mishnah* e la *Ghemara*. La prima rappresenta il testo propriamente detto e la seconda i suoi commenti.

LA MISHNAH

Si designa col nome di Mishnah una raccolta di decisioni e di leggi che abbracciano tutte gli aspetti della legislazione civile e religiosa. Questo codice, al quale hanno lavorato diverse generazioni di Maestri chiamati Tannaim, è stato redatto nella sua forma definitiva da Rabbi Yehudah ha-Nasi verso la fine del secondo secolo della nostra era. Si divide in sei parti (o ordini) che si suddividono a loro volta in trattati, capitoli e paragrafi. La parte è chiamata Seder, il trattato Massehet, il capitolo Pereq, il più piccolo paragrafo della raccolta porta il nome di Mishnah, come la raccolta stessa.

Ci sono in tutto 63 trattati di Mishnah, che raccolgono un totale di 524 capitoli.

I SEI ORDINI DELLA MISHNAH: IL "SHAS"

I sei ordini della Mishnah sono articolati attorno a sei temi:

- 1. La terra: ordine intitolato letteralmente: "Delle sementi".
- 2. Il tempo: ordine intitolato Mo'ed, letteralmente "Tempi di appuntamenti".
- 3. Il femminile. ordine intitolato Nashim, letteralmente "Delle donne".
- 4. La società: ordine intitolato Neziqin, letteralmente "Dei danni".
- 5. *Il santo*: ordine intitolato *Qodashim*, letteralmente "Delle cose sante".
- 6. *La morte*: ordine intitolato *Taharot*, letteralmente "Delle cose pure".

Maimonide fornisce un acronimo mnemotecnico prenden-

54 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

do la prima lettera di ciascuno dei nomi ebraici: Z e M a N e N a Q a T. Due parole che possono significare "prendere tempo".

In ebraico, le sei parti della Mishnah sono chiamate *Shishah Sidre*, abbreviato in "*Shas*", un termine usato sovente per indicare il Talmud nel suo insieme.

I 63 TRATTATI DELLA MISHNAH

Per quanto si possa riassumere i sei temi della Mishnah come abbiamo appena fatto, è importante esporre anche solo sommariamente il soggetto preciso di ogni trattato, a guisa di indice tematico.

ZERAIM, "SEMENTI"

- 1. Berakot, "benedizioni". Regolamenti sulla liturgia.
- 2. *Peah*, "angolo". Questioni sollevate dalla legge che riguarda gli "angoli del campo" (*Levitico* 19,9).
- 3. *Demmai*, "dubbioso". Sulle granaglie, etc., acquistate da una persona sospettata di non aver pagato la decima ai sacerdoti.
- 4. *Kilayim*, "miscugli". Sugli incroci di sementi, di animali, etc., proibiti dal *Levitico* 19,19.
- 5. Shevi'it, "settimo". Legge sull'anno sabbatico (Esodo 33,11; Levitico 25,2 sg.; Deutoronomio 15 sg.).
- 6. Terumot, "doni per i sacerdoti". Legge sulle offerte (Numeri, 18,21 sg.).
- 7. Ma'asserot, "decime". Legge sulla decima dei Leviti (Numeri 18,8 sg.).
- 8. Ma'asser sheni, "seconda decima". Regolamenti basati sul Deuteronomio 14,22 sg.
- 9. Challah, "pasta". La porzione di pasta da dare ai sacerdoti secondo Numeri 15,21.
- 10. Bikkurim, "primizie". Le primizie da presentare al Tempio (Deuteronomio 26,1 sg.).
- 11. 'Orlah, "incirconcisione". Legge sui frutti degli alberi durante i primi quattro anni dopo la loro piantagione (*Levitico* 19,23 sg.).

Mo'ED, "FESTE"

- 1. Shabbat. Lavoro proibito durante lo Shabbat.
- 2. Eruvin, "messa in comune". Nozione di comunità: il limite territoriale da non oltrepassare il giorno di *Shabbat*; come può essere esteso.
- 3. Pesachim, "Pasqua". Osservanza della festa di Pesach.
- 4. Sheqalim, "Sicli". La tassa annuale dovuta al tesoro del Tempio (Esodo 30,12 sg.).
- 5. Yoma, "il Giorno". Rituale del giorno del Kippur (Levitico 16).
- 6. Sukkah, "capanna". Osservanza della festa dei Tabernacoli (Levitico 23,34 sg.).
- 7. Betzah, "uovo" o Yom tov, "solennità". Lavoro vietato e lavoro permesso durante una festività.
- 8. Rosh ha-Shanah, "capodanno" . Osservanza della festa che segna l'inizio di un nuovo anno.
- 9. Ta'anit, "digiuno". Sui digiuni pubblici.
- 10. Megillah, "rotolo". Sulla lettura pubblica del libro di Esther nel giorno della festa di Purim.
- 11. Mo'ed qatan, "piccola festività". Sui giorni intermedi tra le feste di *Pesah* e dei Tabernacoli.
- 12. Chagigah, "sacrificio delle feste". Sui sacrifici offerti durante i tre pellegrinaggi annuali (Deutoronomio 16,16 sg.).

Nashim, "Donne"

- 1. Yebamot, "matrimonio di levirato". Sulla legge del matrimonio con una cognata senza figli (Deutoronomio 25,5 sg.).
- 2. *Ketubbot*, "contratti di matrimonio". Leggi sulla dote e sul contratto di matrimonio.
- 3. *Nedarim*, "voti". Come si fanno e come si annullano, in particolare per quel che riguarda le donne (*Numeri* 30,3 sg.).
- 4. Nazir, "nazirato". Sul voto di nazirato (Numeri 6).
- 5. Sotah, "presunto adulterio". Sulla donna sospettata di adulterio (Numeri 5,12 sg.).
- 6. Ghittin, "divorzi". Sulle leggi che annullano il matrimonio (Deutoronomio 24,1 sg.).
- 7. Qiddushin, "santificazione". Sugli statuti matrimoniali.

56 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

NEZIQIN, "DANNI"

- 1. Bava Kamma, "prima porta". Danni ai beni, pregiudizi alle persone.
- 2. Bava Metzia, "porta mediana". Proprietà fondiaria, vendita, affitto, oggetti ritrovati.
- 3. Bava Batra, "ultima porta". Bene immobiliare. Successione ereditaria.
- 4. *Sanhedrin*, "tribunali". Sui tribunali. Sulla procedura giudiziaria. Sulla pena di morte.
- 5. *Makkot*, "colpi". Pene per i testimoni falsi. Città rifugio (*Numeri* 35,10 sg.). Sui crimini puniti con la flagellazione.
- 6. Shevu'ot, "giuramenti". Giuramenti privati. Giuramenti in tribunale.
- 7. 'Eduyiot, "testimonianze". Insieme delle testimonianze dei rabbini sulle decisioni delle autorità precedenti.
- 3. 'Avodah Zarah, "idolatria". Sui riti e i culti pagani.
- 9. *Pirqe Avot*, "capitoli dei padri". Trattato morale che raccoglie le massime favorite dei *Tannaim*. Appendice: "Il capitolo di Rabbi Meir sull'acquisizione della *Torah*".
- 10. *Horayot*, "decisioni". Sul peccato commesso inavvertitamente in seguito a un consiglio errato ricevuto dalle autorità religiose.

QODASHIM, "COSE SANTE"

- 1. Zevachim, "sacrifici". Sul sistema di sacrifici del Tempio.
- 2. *Menachot*, "sacrifici di farina". Sulle offerte di farina e sulle bevande (*Levitico* 2).
- 3. *Chullin*, "cose profane". Sull'abbattimento degli animali. Sui cibi che mescolano latte e carne.
- 4. Bekorot, "primogeniti". Sui primogeniti dell'uomo e degli animali (Esodo 13,112 sg.; Numeri 18,15 sg.).
- 5. 'Arahin, "valutazioni". Sul valore stimato delle persone e delle cose consacrate al Tempio (*Levitico* 27).
- 6. *Temurah*, "sostituzione". Trattato sulla sostituzione di animali offerti in sacrificio (*Levitico* 27,10-33).
- 7. Keriot, "bando". Sui peccati puniti col "bando" (Esodo 12,15).

- 8. *Me'ila*, "abuso". Sul sacrilegio relativo alla proprietà del Tempio.
- 9. *Tamid*, "offerta perpetua". Descrizione del rituale quotidiano del Tempio.
- 10. Middot, "dimensioni". Sull'architettura del Tempio.
- 11. Qinnim, "nidi di uccelli". Sulle offerte di uccelli (Levitico 1,14; 5,7; 12,8).

TAHAROT, "COSE PURE"

- 1. Kelim, "utensili". Sull'impurità dei recipienti (Levitico 11,33 sg.).
- 2. Oholot, "tende". Sull'impurità causata dalla morte (Numeri 19,12 sg.).
- 3. Negaim, "piaghe". Leggi riguardanti la lebbra (Levitico 13 sg.).
- 4. Parah, "mucca". Regolamenti sulla mucca rossa (Numeri 19).
- 5. Taharot, "cose pure". Eufemismo riferito alle impurità in generale, che durano fino al tramonto (Levitico 11,24 sg.).
- 6. Miqwaot, "bagni". Leggi sul bagno rituale (Levitico 15,11 sg.).
- 7. *Niddah*, "impurità dell'indisposizione mensile". A proposito delle leggi formulate nel *Levitico* 12; 15,19 sg.
- 8. Makhshirim, "preparazioni". Sull'impurità dei liquidi.
- 9. Zavim, "persone affetta da scolo". Sull'impurità di questo tipo. (*Levitico* 15,2 sg.).
- 10. Tevul Yom, "immerso per un giorno". Sulle condizioni di una persona che si è sottoposta a un bagno rituale, ma la cui purificazione è incompleta prima del tramonto.
- 11. Yadayim, "mani". Sull'impurità delle mani e la loro purificazione.
- 12. *Uqtzin*, "gambi". Dettagli sull'impurità dei cibi.
 Alcuni studiosi moderni^(*) ritengono che esistesse un settimo ordine chiamato *Seder Chokmah*: Saggezza. Tratterebbe del-

(*) A. Steinsalz per esempio; *Hatalmud lakol* ("Il Talmud per tutti"), in ebraico.

58 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

l'etica, delle regole di comportamento per la vita quotidiana. Racchiuderebbe i consigli dei saggi che non sono contenuti nelle leggi. Il trattato *Avot* potrebbe essere una traccia di questo settimo ordine.

BARAYTA E TOSEFTA

Rabbi Yehudah ha-Nasi non ha incorporato nella Mishnah tutte le decisioni dei Dottori che lo avevano preceduto. Molte non sono state incluse, o perché duplicavano quelle già trascritte, o perché a suo parere non avevano sufficiente autorità. La maggior parte delle decisioni fu raccolta più tardi, sotto il nome di Baraytot - "che sono all'esterno" - nello stesso ordine della Mishnah e con le stesse divisioni e suddivisioni. Queste Baraytot hanno dato origine a un nuovo libro, la Tosefta o "supplemento".

La Tosefta è prodotta dalle scuole di Babilonia e i suoi autori sono Rabbi Chiya e Rabbi Pshaya; presenta le stesse caratteristiche esterne della Mishnah, lo stesso linguaggio, lo stesso stile. Tuttavia gli aneddoti hanno qui una parte più rilevante. Inoltre non esiste Tosefta per i trattati Avot, Tamid, Midot, Kinnin.

Scritte in un ebraico fortemente influenzato dalla lingua caldaica, con un buon numero di parole latine e soprattutto greche, la *Mishnah* e la *Tosefta* si presentano in uno stile semplice, conciso, spesso oscuro per troppa concisione. Evitano le digressioni, e i rari aneddoti che si incontrano qua e là servono a illuminare le diverse opinioni con esempi concreti.

La GHEMARA

La *Ghemara* è il commento che segue la *Mishnah* in tutte le sue divisioni e suddivisioni. Possediamo due commenti diversi per il medesimo testo della *Mishnah*: il primo, elaborato dai maestri delle scuole situate in Israele, costituisce la *Ghemara* di Gerusalemme; il secondo, frutto delle ricerche dei maestri delle scuole situate in Babilonia, la *Ghemara* Babilonese.

IL TALMUD

La parola Talmud, dalla radice *lamed*, designa l'insieme della *Mishnah* e del commento che la segue, la *Ghemara*. Dato che esistono due *Ghemarot* differenti, abbiamo due Talmud distinti: quello di Gerusalemme e quello di Babilonia.

IL TALMUD DI GERUSALEMME

Il Talmud di Gerusalemme è opera delle scuole insediate in terra di Israele: le accademie di Sephoris, Tiberiade, Cesarea e Lydda (Lod); fu redatto a Tiberiade intorno al 380, ed è il più vecchio dei due Talmud. Il commento è meno vasto che nella versione babilonese. Per questa ragione è stato un po' trascurato dai dottori e dai copisti del Medio Evo. Ci è pervenuto molto danneggiato, dopo aver perso più di una pagina nel corso del tempo. Ne possediamo solo una copia manoscritta, quella utilizzata per la prima edizione. È stato stampato per la prima volta a Venezia, senza commenti, nel 1523.

IL TALMUD DI BABILONIA: APERTURA E INCOMPIUTEZZA

Il Talmud Babilonese, seconda redazione della *Ghemara*, è opera delle scuole di Babilonia: le Accademie di Sura, Nehardea e Pumbedita. La *Ghemara* babilonese è stata redatta da Rav Ashi (376-427) e dal suo discepolo Ravina (intorno al 400), e completata da Rav Yosse intorno all'anno 500. Il commento babilonese è più completo e più chiaro di quello di Gerusalemme.

Il rapporto tra le due parti del Talmud è molto significativo. È un rapporto doppio e complesso: la *Ghemara* e la *Mishnah* hanno l'ambizione di fissare una dottrina orale e fluida, trascrivendo le idee della collettività creatrice dei Saggi, ma senza alterarne la capacità evolutiva. È una costante del loro stile il fatto di mostrare le precauzioni prese per salvaguardare la potenzialità di sviluppo propria della legge. Fissano la norma che costituisce autorità salvaguardando la flessibilità della Legge orale, per lasciare spazio alle ricerche successive. *Il testo scritto deve*

restare una matrice per le decisioni future, è importante che si mantenga l'aspetto dinamico della fede.

La relazione tra le due parti del Talmud si chiarisce: da una parte la Ghemara precisa la Mishnah in quanto permette sia di determinarne il senso, sia di giungere a conclusioni su dettagli che valgono come decisioni "circostanziali" (halahot). Ma d'altra parte la Ghemara è più prossima alla vivacità delle discussioni orali, che tende a riprodurre. Se storicamente è successiva alla Mishnah e la completa (gamar. completare), da un punto di vista dialogico la precede. Del resto i redattori, considerando che la sedimentazione operata da Rabbi Yehudah fosse spesso oscura e allusiva, hanno riscritto le discussioni, mettendo in rilievo il carattere deliberativo di certe conclusioni.

Ecco perché la Ghemara ha l'aspetto di un commento. Le sue discussioni precise e radicali precedono la sistemazione finale della Mishnah, che ne è in un certo senso la codificazione, il responso concentrato. La relazione profonda tra le due parti del Talmud è tanto di genesi esplicativa quanto di amplificazione esegetica.

"È sorprendente constatare l'estensione del commento rispetto a quella del testo. Per una Mishnah di cinque o sei righe ci sono venti o trenta pagine di spiegazioni, ma in questo sviluppo prolisso non dobbiamo aspettarci di trovare l'ordine lucido di una esposizione magistrale. Vi cercheremmo invano le grandi linee di un progetto chiaro, in cui tutte le parti della Ghemara trovassero la loro collocazione naturale. Lo studioso contemporaneo, avvezzo al metodo e all'ordine, vi si troverebbe estremamente spaesato. La Ghemara ci appare come un mare infinito di discussioni, digressioni, racconti e leggende dove la Mishnah, che aspetta una spiegazione, appare completamente sommersa. Leggendo queste pagine, nelle quali si accostano naturalmente gli oggetti più disparati, dove tutto si mescola e si urta nello splendore di un disordine selvaggio, pare assistere allo svolgersi di un immenso sogno che non conosca altra legge che quella dell'associazione di idee. Anche nelle discussioni più circoscritte questo disordine sembra avere briglia sciolta". Eppure niente è scritto a caso, tutto è calcolato, preciso.

La Mishnah non è pensata come un testo definitivo; riporta opinioni opposte e contraddittorie, senza prendere posizione. Lascia le questioni in sospeso. Il commento della Ghemara riprende il tutto, porta a compimento le discussioni commentate, risolve in modo definitivo i punti contestati, mette ovunque ordine e luce (nel disordine apparente che abbiamo descritto). La Ghemara si occupa innanzi tutto delle leggi riportate come definitive, cercandone l'origine, e sceglie tra le varie spiegazioni proposte per trovarne una che resista a tutte le obiezioni. Spesso dimostra che la decisione riportata dalla Mishnah è incompleta, oscura, contraddittoria, e che non è applicabile a tutti i casi. Allora viene contrapposta alla Mishnah un'altra Mishnah contemporanea o anteriore, con altrettanta o maggiore autorità della prima, e che dice esattamente il contrario. Di qui l'enorme varietà di ipotesi: le discussioni guadagnano in estensione e in profondità fino ad arrivare alla completa delucidazione del testo.

IL LINGUAGGIO DELLA GHEMARA

Se la lingua della *Mishnah* è l'ebraico, quella della *Ghemara* si avvicina piuttosto all'idioma popolare, una forma di aramaico più o meno corrotto. Vi troviamo nondimeno anche l'ebraico di diverse epoche e a volte un ebraico quasi classico, secondo l'antichità dei testi riportati. Una stessa pagina del Talmud può contenere tre o quattro strati linguistici, o meglio una stessa lingua in tre o quattro fasi della sua evoluzione. Non è raro che il redattore del Talmud citi in aramaico l'opinione di un rabbino del IV secolo e la confermi riportando un'opinione di un maestro del II secolo, identica parola per parola, ma scritta in ebraico. Si può stabilire come regola generale che per i testi riprodotti nel Tamud, la purezza della lingua è indice di antichità.

L'EDIZIONE DEL TALMUD BABILONESE

I manoscritti, anche se sovente frammentari, non mancano. La prima edizione completa è del 1520-1523 (Venezia): si tratta dell'edizione Bomberg. Il testo è stampato con due commenti: Rashi e *Tosafot*. L'impaginazione di questa prima edizione è stata ripresa da tutte le edizioni successive. Il Talmud, *Mishnah-Ghemara* e commenti inclusi, comprende 2947 fogli, ossia all'incirca 6000 pagine. Il foglio (*Daf*) è fatto di due pagine: fronte e retro. Per indicare un riferimento si dà il nome del trattato e il numero di *Daf*. Il fronte è indicato con *Alef* (a) e il retro con *Bet* (b).

IL CORPUS TALMUDICO

Abbiamo definito il Talmud come l'insieme Mishnah-Ghemara. Di fatto, sin dalla prima edizione stampata, il termine "Talmud" ha assunto un significato più esteso: significa Mishnah-Ghemara-Rashi-Tosafot. A partire dalla sua prima edizione completa (Bomberg, Venezia 1520-1523) è accompagnato infatti da due commenti, quello di Rashi e quello dei Tosafisti. Questi commenti sono diventati parte del Talmud, e quest'ultimo termine designa quindi "Talmud-Rashi-Tosafot". Chiamiamo "corpus talmudico" il testo talmudico inquadrato da questi due fedeli compagni.

IL COMMENTO DI RASHI

Quello di Rashi è il commento per eccellenza, senza il quale è praticamente impossibile comprendre il Talmud.

Rashi è un acrostico che significa Rabbi Shlomo Itzhaqi. Nato a Troyes nel 1040, è morto nel 1105. Ha composto due opere fondamentali: un commento alla Bibbia e uno al Talmud, scritti in un ebraico molto chiaro. Quando non trova la spiegazione adeguata di una parola ebraica, traduce nel francese dell'epoca. Il suo commento è scritto con estrema concisione, senza uso di parole superflue per arricchirne lo stile. La concisione del Rashi è diventata leggendaria: "Al tempo di Rashi ogni goccia d'inchiostro era una pietra preziosa." Il suo commento segue passo a passo ogni frase del Talmud. Spiega le parole difficili, aggiunge le parole necessarie a comprendere un'idea, dà riferimenti che si trovano in altri testi o altri trattati. Il commento di Rashi è "neutro", non prende partito. Non tronca nessuna discussione e commenta con pari chiarezza le idee di una parte e dell'altra. Secon-

do A.Y. Heschel, "Rashi è stato il principale artefice dell'emancipazione intellettuale del popolo. Senza i commenti, i testi ebraici e il Talmud in particolare sono accessibili solo a un'élite di sapienti. I commenti antichi interpretavano solo passi isolati e si limitavano a un singolo trattato del Talmud. Il commento di Rashi spiega praticamente ogni parola dell'immenso testo con rara semplicità, sciogliendo i nodi e gli intrecci della complessa dialettica talmudica. È un fedele compagno che si mette al servizio dello studente, con qualunque parte del testo si cimenti. Umilmente, discretamente, prende lo studente per mano e nel minor numero di parole possibile gli dà il massimo di conoscenze. Una frase breve, a volte anche una singola parola illumina quello che sembrava impenetrabile oscurità. Non ci sono lunghe dissertazioni astratte su questioni di principi, di metodologia o di giurisprudenza, ma quello che ci si augurerebbe di trovarvi lo si trova: viene chiarito il significato di un termine, vengono tratte le conseguenze di una affermazione, messo in evidenza il filo conduttore di un ragionamento difficile". Rashi ha prodotto anche una critica serrata del testo, e ci ha lasciato una versione chiara e corretta; si tratta dei famosi Haki Garsinan (così si deve leggere). Rashi resta il più grande commentatore del Talmud.

I COMMENTI DEI TOSAFOT

I commenti dei tosafot (o Tossafisti) si trovano sul margine esterno della pagina del Talmud, mentre il margine interno è riservato al commento del Rashi. La parola tosafot significa "aggiunte". I Tosafisti, o Ba'ale ha-Tosafot, vissero nel XII e XIII secolo in Francia, in Germania e in Inghilterra. Si tratta di un gruppo di Maestri per lo più appartenenti alla famiglia di Rashi (che non ebbe figli maschi). Le numerose figlie di Rashi sposarono suoi discepoli, che contribuirono all'arricchimento della sua opera. Lo stile dei tosafot è completamente diverso da quello di Rashi. Non si tratta di un commento che segue il testo passo per passo. Analizza punti difficili del testo, li confronta con altri passi e mette in evidenza le contraddizioni che cerca poi di risolvere. Spesso le tosafot insegnano qualcosa a Rashi: discutono e mettono in eviden-

za i punti in cui il commento presenta difficoltà. Alcuni trattati non sono stati commentati per intero da Rashi e i Tosafisti hanno colmato queste lacune. Ad esempio suo genero, Rabbi Yehudah ben Natan ("Riban"), ha completato il trattato Makhot a partire dal foglio 19b. Suo nipote, Rabbi Shemuel ben Meir ("Rashban") ha continuato il commento su Bava Batra a partire dal foglio 29a e ha commentato l'ultimo capitolo di Pesachim, benché Rashi lo avesse già interpretato. Altri Maestri sono: il genero Rabbi Meir ben Shemuel, il nipote Itzchaq ben Meir ("Ribam") e Rabbi Ya'aqov ben Meir, chiamato "Rabbenu Tam". Troviamo anche un nipote di R. Tam, Rabbi Itzchaq ben Shemuel de Dampierre (il Ri Hazaken). Le altre autorità spesso menzionate nelle tosafot sono R. Yehudah ben Itzchaq di Parigi, chiamato Sire Leon (XII secolo), R. Peretz ben Eliyahu de Corbeil (XIII secolo).

Le tosafot costituiscono un'opera collettiva dei Maestri di Francia e Germania dei secoli XII e XIII. Alcuni commenti ci sono pervenuti coi nomi dei loro autori, ma molti sono anonimi. Le tosafot non redigevano libri; ci restano però due antologie delle diverse scuole di Tosafisti, quella di Sens e quella di Touques. Le tosafot che possiamo leggere oggi nell'edizione del Talmud sono quelli dell'antologia di Touques, raccolti da Rabbi Eli'ezer de Touques (fine del XIII secolo). Oltre a queste antologie esistono molti manoscritti ad oggi inediti.

LA PAGINA DEL TALMUD

"La pagina scritta, stampata, mette in gioco come ogni pratica del linguaggio una teoria del linguaggio e una storia del discorso... Ogni pagina è una messa in scena: quella della sua pratica del discorso, la pratica di una razionalità, di una teoria del linguaggio... Nel Talmud la circolarità del commento intorno a un testo che è già ripetizione (*Mishnah*) di un testo assente-presente, rappresenta la trasmissione stessa". (5)

⁽⁵⁾ H. Meschonnic, Critique du Rythme. Anthropologie historique du language, Paris, Editions Verdier, 1982, p. 303.

לפנים כניי היושרות וכיול מינוחה נונים ליב ופיי קפרי ומה פישקו ביו מו היום' כישוח יוביל בשנונה כיי :

PRIMA PAGINA DEL TRATTATO BERAKOT (LA MISHNAH APPARE IN BIANCO SU NERO).

La pagina talmudica, a partire dalla prima edizione del 1523, si presenta su tre colonne. Al centro troviamo il testo della *Mish*-

ע	ע	• •	,	1 6	ĸ
D	פ)	ے	3	٦
7	, ŋ ,	7.	7	٦	ړ
3	7	5	5	7	רי
T	γ.	カ	מ	0	. п
7	ק	O	ם	1	1
7	7)	١.	- F	1
ビ	ש	1	1	ח	П
7	n		ט	U	ט

CARATTERI "RASHI".

nah e della Ghemara. (h) Nella colonna interna (rispetto all'asse centrale del libro) troviamo il commento di Rashi, in caratteri detti "Rashi", mentre il testo centrale è scritto in catratteri ebraici quadrati. Nel margine esterno sta la colonna dei commenti delle tosafot, anch'essi in caratteri "Rashi". Ma in margine a questi margini ci sono ancora altri commenti, spesso in forma di semplici rinvii: una sorta di concordanza intertestuale. Troviamo, ad esempio, lo 'Ayn Mishpat-Ner Mitzwah di Rabbi Yehoshua' Boaz: concordanza tra passi del Talmud e testi di Halakah di Maimonide, di R. Yosef Caro,

⁽⁶⁾ Molte pagine non contengono Mishnah.

di Mosheh de Coucy, etc. Dello stesso autore e ancora in margine, troviamo i testi paralleli del Talmud *Massoret ha-Shas* come pure i riferimenti dei versetti biblici citati nel testo talmudico (*Tora or*).

HALAKAH E AGGADAH

Come il testo biblico quello talmudico comporta due categorie di testi interconnessi. La prima categoria è l'*Halakah* e la seconda l'*Aggadah*.

HALAKAH

L'Halakah è la parte giuridica del Talmud, che include gli aspetti religiosi e civili della legge. L'Halakah imprime alla vita ebraica l'orientamento dell'azione e della legge. Essa non consiste soltanto delle leggi stabilite dai Maestri, ma anche dell'insieme delle discussioni che portano a stabilire le leggi stesse. Possiamo allora capire il termine Halakah nel suo significato etimologico: "cammino" (dal verbo halak: camminare). L'Halakah rappresenta il percorso che porta alle conclusioni di una legge. A conferma di questa interpretazione dell'Halakah, un passo talmudico "halakico" è detto in aramaico Sugya, traduzione letterale di Halakah. L'Halakah non è dunque soltanto la conclusione: è la legge, ma anche il dibattito che la crea.

AGGADAH

È difficile dare una definizione di Aggadah. Alla domanda: "Che cos'è l'Aggadah?" la risposta più esatta è: "Tutto ciò che non è Halakah!", Tutto quanto nel Talmud non appartiene alla discussione legale e non riguarda la spiegazione dell'Halakah. Non include solo le omelie, le prediche e le esegesi edificanti della Bibbia, cose che parlano al cuore per toccarlo, allo spirito per persuaderlo. Vi troviamo anche storia reale o leggendaria (cronache della distruzione del Tempio) come pure nozioni sulle più diverse scienze (matematica, astronomia, fisica, medicina, storia naturale, botanica). Vi sono riportate discussioni sul simbolismo dei sogni, sulle lo-

ro interpretazioni, sulla fine dei tempi, l'epoca messianica, la resurrezione dei morti, etc. Se ricorriamo all'etimologia, *l'Aggadah* è il Dire nel senso più lato, il Dire per eccellenza.

Unità e tensione della *Halakah* e della *Aggadah*

La distinzione e divisione classica dei testi talmudici in testi di *Halakah* e testi di *Aggadah* deve essere ripensata. Non sarebbe giusto confinare e suddividere i testi in queste due categorie rigorose. Se possiamo dire che i testi "halakici" riguardano il comportamento, che formulano delle leggi pratiche, descrivono un comportamento, un determinato "modo dell'essere";⁽⁷⁾ e se possiamo dire che i testi "aggadici' hanno l'aspetto di apologhi, di parabole che rappresentano la parte teologica e filosofica della tradizione, bisogna anche insistere sulla necessità di cercare il "progetto halakico" in un testo di *Aggadah* come pure il "progetto aggadico" in un testo di *Halakah*.

La ricerca del "progetto aggadico" di un testo di *Halakah* - ricerca della "inter-detto" - consiste nell'illuminare il pensiero che sta a fondamento dei precetti.

Allo stesso modo, il "progetto halakico" o "aggadico" di un testo di *Aggadah* significa la volontà di dire altro, di andare oltre il dire dispiegando un "intra-detto" in prossimità o meno di un interdizione.

L'"inter-detto" (**inter-dit*) e l'"intra-dire" (**entre-dire*) non sono mai - o piuttosto non dovrebbero mai essere - un discorso periferico, bensì una parola che nasce dal testo e che continua ad abitarlo: incessante andirivieni tra il testo e questo "altro-testo" cui da vita. L'"altro-testo" non è orfano: esiste una genealogia del Dire. (9)

⁽⁷⁾ Possiamo chiamarli testi prescrittivi.

⁽⁸⁾ Usiamo questa parola per designare la Mitzwah positiva e quella negativa. La proibizione connota la prescrizione, in generale il "limite".

⁽⁹⁾ Sul rapporto Halakah Aggadah, cfr. anche alcune bellissime pagine di A.Y. Heshel in Dieu en quête de l'homme, Paris, Seuil, 1968, pp. 337-366; e un celebre testo di H.N. Bialik, Halakah ve Aggadah (in ebraico). Cfr. anche B. Dupuy: Unité et Tension de la Halakha e de la Aggada, in Melanges à la memoire de M.H. Prevost, Paris, PUF, 1982.

CLASSIFICAZIONE DELLE AGGADOT

Possiamo distinguere essenzialmente due categorie di Aggadot. quelle dette Biurim e quelle dette Limmudim. Ci serviremo qui della terminologia utilizzata da Rabbi M.H. Luzzatto nel suo Maamar al ha-aggadot (osservazioni sulle Aggadot).

LE AGGADOT BIURIM

Sono tutti i testi talmudici che commentano un versetto biblico. *Biurim* viene da *levaer*, che significa spiegare. Possiamo dunque tradurre: *Aggadot* esegetiche.

LE AGGADOT LIMUDIIM

Sono tutti i testi "aggadici" che non commentano versetti: Limudiim, ossia insegnamenti. Plasmano il pensiero del lettore.

Questi testi, che sono numerosi, si presentano come aneddoti della vita di uno o più Maestri. Ma è solo un'apparenza. Non bisogna mai ridurre l'*Aggadah* all'aneddotica: "L'*Aggadah* non è il tesoro folkloristico d'Israele. Nulla è meno ingenuo di questi apologhi" (E. Lévinas). Questi testi non sono da "leggere" ma da meditare; non da "percorrere", ma da aprire: "apertura talmudica".

IL MIDRASH

Abbiamo visto ("I due modi di esporre la Legge orale") che il metodo esegetico diretto veniva denominato Midrash. Il Midrash è costituito da diverse raccolte del tutto indipendenti dal Talmud, anche se molti testi possano essere messi a confronto o persino coincidere perfettamente. La ragione è semplice: gli autori della Mishnah e della Ghemara sono anche gli autori del Midrash.

Anche qui troviamo la distinzione tra *Halakah* e *Aggadah*. In questo caso tuttavia è nettamente sottolineata, e constatiamo l'esistenza di due raccolte differenti: il *Midrash Halakah* e il *Midrash Aggadah*.

70 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

MIDRASH HALAKAH

Se il commento del testo biblico offre un insegnamento normativo, si tratta di un *Midrash Halakah*. Le raccolte più importanti sono la *Mekilta*, il *Sifra* e il *Sifri*.

La Mekilta si origina nella scuola di Rabbi Ishmael. La parola Mekilta significa raccolta (dalla radice "contenere"); si tratta di un commento in nove sezioni che riguarda dei versetti dell'Esodo (dal capitolo 12 al 23 e capitolo 31).

Il Sifra è il Midrash Halakah del Levitico. Viene denominato in due modi: Sifra in Babilonia, e Torat Kohanim in Israele. Il Talmud vi si riferisce esplicitamente diverse volte. Anch'esso si compone di nove parti; ogni parte è divisa in sezioni, e le sezioni in capitoli. Viene denominato Sifra de-bei Rav (Sifra della "casa" di Rav).

Il Sifri Bamidbar è un Midrash Halakah sul libro dei Numeri. È opera della scuola di Rabbi Ishma'el. Esiste anche un Sifri della scuola di Rabbi 'Aqiva, che porta il nome di Sifri zuta (piccolo Sifri).

Il Sifri Devarim, benché essenzialmente "aggadico", fa parte del Midrash Halakah. Si compone di due parti: la prima corrisponde alla prima parte del Deuteronomio ed è opera della scuola di Rabbi Ishma'el; la seconda corrisponde alla seconda parte dello stesso libro e proviene dalla scuola di Rabbi 'Aqiva. Si noti che la seconda parte è stata commentata da Rabbi Ishmael e porta il nome di Mekilta del Deuteronomio (ne è sopravvissuto qualche frammento nella Geniza del Cairo).

Gli autori del Midrash Halakah sono dei Tannaim (autori della Mishnah), come Rabbi Ishma'el e Rabbi 'Aqiva. Più tardi, gli Amoraim hanno ripreso il Midrash e lo hanno completato. Non è raro trovare frammenti del Midrash Halakah nella Mishnah o nella Ghemara.

TABELLA RIASSUNTIVA

	SCUOLA DI RABBI ISHMA'EL	Scuola di Rabbi 'Aqiva
Esodo	Mekilta di Rabbi Ishma'el	Mekilta di Rabbi Shim'on bar Yochai
Levitico		Sifra o Torat Kohanim
Numeri	Sifri Bamidbar	Sifri zuta
Deuteronomio	Mekilta le-Devarim Sifri Devarim	Sifri Devarim

IL MIDRASH AGGADAH

Quando la spiegazione del testo biblico dà luogo a un insegnamento che non riguarda direttamente la Legge, si tratta di Midrash Aggadah. Questi Midrashim sono più recenti di quelli del Midrash Halakah. Il periodo di produzione si estende dal 400 al 1500 per i Midrashim più tardi. Possiamo distinguere cinque periodi:

- 1. Dal 400 al 640: Genesi Rabbah, Levitico Rabbah, Esther Rabbah, Pesigta Derav Kahana, Cantico dei Cantici Rabbah, Ruth Rabbah.
- 2. Dal 640 al 900: Ecclesiaste Rabbah, Deuteronomio Rabbah, Midrash Tanhuma, Numeri Rabbah II, Pesiqta Rabati, Esodo Rabbah I e II, Midrash Salmi I.
- 3. Dal 1000 al 1100: Midrash sul Cantico dei Cantici, Midrash Aba-Gurion, Esther Rabbah II, Midrash Salmi II.
- 4. Dal 1100 al 1200: Midrash Leqach Tov, Genesi Rabbati, Numeri Rabbah.
- 5. Dal 1200 al 1550: in quest'ultimo periodo vengono prodotte per lo più antologie "midrashiche": lo Yalqut Shim'oni, il Midrash Hagadol (di origine yemenita) e l''Ayni Ya'aqov.

Nell'edizione classica di Vilna, l''Ayni Ya'aqov è accompagnato da numerosi commentari: in primo luogo quelli di Rashi e del "Maharsha". Il più conosciuto di questi Midreshe Aggadot è il Midrash Rabbah. Un'occhiata alla cronologia mostra che la redazione completa della serie del Midrash Rabbah si è svolta in modo progressivo. Solo i Midrashim sulla Genesi e sul Levitico sono stati redatti durante il periodo talmudico.

I MAESTRI DEL TALMUD LE SCUOLE

Gli autori citati nella *Mishnah* e nella *Ghemara* appartengono a tre periodi differenti.

I SOFRIM

La parola Sofer (al plurale Sofrim) significa scriba. Vengono chiamati Sofrim i sapienti che succedettero a Ezra nel corso di un periodo di circa duecento anni. Si attribuiscono loro numerose estensioni della legge mosaica: i Taqanot Soferim e e i Divre Soferim.

I Soferim vengono anche chiamati collettivamente "gli uomini della Grande Assemblea" (Anashe Knesset ha-Ghedolah). Secondo la tradizione, questo sinodo era composta da 120 membri. Non ci è stato tramandato nessun nome all'infuori di quello di Ezra, fondatore dell'Assemblea suddetta, e di Simone il Giusto (il Gran sacerdote Simone I, 319-292 a.C., che viene considerato uno degli ultimi membri della Grande Assemblea). Antigonos di Sokho, discepolo di Simone il Giusto, assicura la transizione tra il periodo dei Sofrim e quello degli Zugot.

GLI ZUGOT

Il termine *zugot* significa coppie. Si tratta di un duumvirato (governo di due persone). *Zugot* è il nome che portavano i Maestri da Yossi ben Yoʻezer a Hillel. Di queste coppie che "governavano" e legiferavano allo stesso tempo, l'uno era presidente del Sinedrio o Nasi e l'altro era vicepresidente o *Av-Bet-Din*. I nomi di queste coppie sono menzionati nel primo capitolo del trattato *Avot*:

- Yossi ben Yo'ezer e Yossi ben Yochanan, all'epoca delle guerre di indipendenza dei Maccabei;
- Yeoshua' ben Perachia e Nitai di Arbel, all'epoca di Giovanni Ircano;
- Yehudah ben Tabai e Shim'on ben Shetach, all'epoca di Alessandro Giovanneo e della regina Salomè (sorella di Shim'on ben Shetach);
- Shemaya e Avtalyon, al tempo di Ircano II;
- Hillel e Shammai, all'epoca di Re Erode.

I TANNAIM

Con i discepoli di Hillel e Shammai ha inizio l'epoca dei *Tannaim*, che dura all'incirca 210 anni (dal 10 al 220 d.C). In questo periodo i Maestri che ricevono l'ordinazione vengono chiamati *Rabbi* e i presidenti del Sinedrio, *Rabban*. La parola *Tanna* significa ripetere: i *Tannaim* sono i "ripetitori" delle parole apprese dai Maestri. La ripetizione era il metodo di studio e di trasmissione della tradizione. Si dice che i Maestri si siano dati questo appellativo per modestia, infatti l'epoca dei *Tannaim* è un tempo di creazione più che di ripetizione. Tuttavia il termine *Tanna* non appare nella *Mishnah*; i *Rabbi* venivano chiamati *chakamim* (Saggi). La parola *Tanna* appare per la prima volta nella *Ghemara*. È la prima parola della *Ghemara* nel primo trattato del Talmud (*Berakhot*, 2a). L'epoca dei *Tannaim* viene generalmente suddivisa in cinque o sei generazioni. Le tabelle cronologiche che riportiamo citano solo i Maestri principali di ogni generazione.

Prima generazione: alcuni autori la fanno iniziare nel 10 d.C., altri nel 40. Tutti gli autori concordano sulla data di chiusura di questa prima generazione: l'anno 80. I Maestri principali appartengono alle scuole di Shammai e di Hillel, Rabban Gamliel il Vecchio, Rabbi Shim'on ben Gamliel e Rabbi Yochanan ben Zakkai, fondatore e direttore delll'Accademia di Yavne.

Seconda generazione: dall'80 al 120 o dall'80 al 110. I Maestri più importanti sono Rabban Gamliel II, Rabbi Tzadoq, Rabbi Eli'ezer e Rabbi Yehoshua', Rabbi El'azar ben 'Azaryah e Rabbi Yehudah ben Betera.

Terza generazione: dal 120 al 139 o dal 110 al 135. I Maestri sono Rabbi Tarfon, Rabbi Ishma'el, Rabbi 'Aqiva, Rabbi Yossi Hagalili.

Quarta generazione: dal 139 al 165 o dal 135 al 170. I grandi di questa generazione sono Rabbi Meir, Rabbi Yehudah (bar Ilai), Rabbi Shim'on ben Yochai, Rabbi El'azar, Rabbi Shim'on ben Gamliel (nipote del Maestro della prima generazione che porta lo stesso nome).

Quinta generazione: dal 165 al 200 o dal 170 al 200. Rabbi Yehudah ha-Nasi (Rabbi), Sumkus, Rabbi Shim'on ben El'azar.

Sesta generazione: a questa generazione appartengono i contemoranei e i discepoli di Rabbi Yehudah ha-Nasi. Non sono menzionati nella *Mishnah*, ma nella *Tosefta* e nella *Barayta*. Formano il periodo di transizione tra i *Tannaim* e gli *Amoraim*. Questo periodo va dal 200 al 220; i due Maestri più conosciuti sono Rabbi Hiya e Rabbi Abba.

I Maestri della Ghemara: Amoraim e Savoraim

Si possono distinguere due generazioni.

GLI AMORAIM

Gli autori della *Ghemara* (parola tratta dal verbo *emor*, dire) sono gli *Amoraim*: gli interpreti. L'autorità di questi Maestri è inferiore a quella dei *Tannaim*, che non possono dunque contraddirli. Gli *Amoraim* appartengono a due grandi centri geografici: Babilonia e Israele. Gli *Amoraim* di *Eretz Israel*, ordinati dal *Nassi*, hanno generalmente il titolo di *Rabbi*, mentre quelli di Babilonia non hanno che il titolo di *Rav* o di *Mar*. Il periodo degli *Amoraim* inizia alla morte di Rabbi Yehudah ha-Nasi e si estende fina alla redazione del Talmud Babilonese, ossia dall'inizio del III secolo fino alla fine del V secolo. Questo periodo è stato suddiviso da alcuni in sei, da altri in sette e da altri ancora in otto generazioni, determinate dall'inizio e dalla fine dell'attività del maestro più importante di un'epoca. Nel Talmud sono menzionati diverse centinaia di *Amoraim*.

LA PRIMA GENERAZIONE DI AMORAIM

- In Eretz Israel (219-279): Rabbi Chanina bar Hama (180-260); Rabbi Yochanan (199-279); Rabbi Shim'on ben Laqish (Resh Lakish); Rabbi Yehoshua' ben Lewi; Rabbi Efes; Lewi ben Sissi; Hitzkya; Rabbi Simlai.
- In Babilonia (219-257): Rav (175-247); Shemuel (180-257); Mar Okwa.

LA SECONDA GENERAZIONE

- In Erertz Israel (279-320): Rabbi El'azar ben Pedat; Rabbi 'Ami; Rabbi Assi; Rabbi Chiya bar Aya; Rabbi Shim'on bar Aba; Rabbi Abahu; Rabbi Zeira.
- In Babilonia (257-320): Rav Chuna (212-297); Rav Yehudah bar Yehezeqel 199-299); Rav Chisda; Rav Sheshet; Rav Nachman bar Ya'aqov; Rabbah bar Chana; Ula ben Ishma'el.

LA TERZA GENERAZIONE

- In Eretz Israel (320-359): Rabbi Irmiya; Rabbi Yona; Rabbi Yossi bar Zvida.
- In Babilonia (320-359): Rabbi bar Chuna; Rabbah bar Nahmani o Rabbah (270-330); Rav Yosef (detto Sinai) (?-333); Abaye (280-338); Rava (299-359); Rav Nachman bar Itzchaq; Rav Papa (?-375).

LA QUARTA GENERAZIONE DEGLI AMORAIM BABILONESI (357-427)

- Accademia di Sura: Rav Ashi.
- Accademia di Pumbedita: Rav Zvid (337-385); Rav Dimi (385-388); Rafram bar Papa (388-394); Rav Kahana bar Tachlifa (394-411); Mar Zutra (4211-414); Rav Aha bar Aba (414-419); Rav Geviha (419-433).
- Accademia di Nehardea: Amemar (390-422).

LA QUINTA GENERAZIONE DÈGLI AMORAIM BABILONESI (427-468)

- Accademia di Sura: Mar Yemar (433-443); Rav Idi bar Avin (432-452); Mar bar Rav Ashi (455-468); Rav Aha Midfiti.

76 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

- Accademia di Pumbedita: Rafram II (433-443); Rav Rechumani (443-456); Rav Sama bar Raba (456-471).

LA SESTA GENERAZIONE DEGLI AMORAIM BABILONESI (468-500)

- Accademia di Sura: Raba de Tospia (468-474); Ravina (488-499), ultimo Amora di Sura.
- Accademia di Pumbedita: Rav Yossi (475-520), ultimo Amora di Pumbedita.

I SAVORAIM

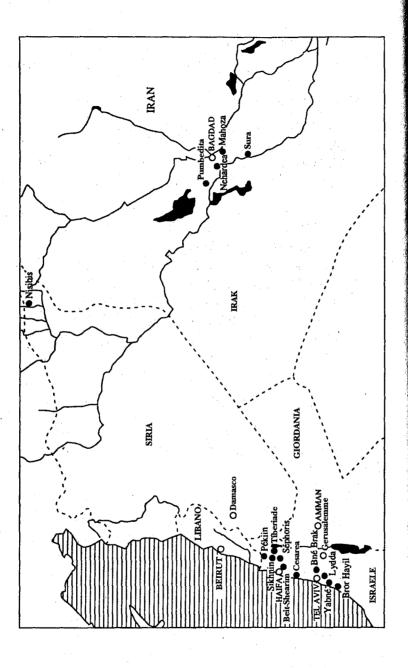
Dopo la morte di Ravina, considerato l'ultimo degli Amoraim, inizia il periodo dei Savoraim: i "pensatori". Sono i Maestri della prima metà del VI secolo. Non avevano autorità sufficiente per contraddire una decisione degli Amoraim. Diedero il tocco finale al Talmud, alle discussioni non risolte sulle quali espressero il loro parere, etc. Rav Yossi è considerato l'ultimo degli Amoraim e il primo dei Savoraim.

LE ACCADEMIE TALMUDICHE

All'epoca dei Tannaim esistevano numerose accademie talmudiche. In terra d' Israele erano presenti nelle seguenti città: Pequiin (fondata da Yehoshua' ben Chanania prima della distruzione del Tempio), Tiberiade (fondata da Rabbi Meir), Sephoris (fondata da R. Yosse bar Halafta), Beit She'arim (fondata da R. Yochanan ben Nuri), Cesarea, Bne Beraq (fondata da Rabbi 'Aqiva), Lod (fondata da Rabbi Eli'ezer), Yavne (fondata da Rabbi Yochanan ben Zakhai), Gerusalemme, Beror Hayil (fondata da Rabbi Yochanan ben Zakhai), Usha (fondata da Rabbi Shim'on ben Gamaliel), Tekoa (fondata da R. Shim'on bar Yochai), Siknin (fondata da R. Chananya ben Teradion).

Altrove, si trovano scuole di questo genere a Nisbis in Mesopotamia (fondata da R. Yehudah ben Betera) e a Roma (fondata da R. Matia).

Al tempo degli Amoraim, restavano in vita le accademie se



PRINCIPALI ACCADEMIE TALMUDICHE IN ERETZ ISRAEL E IN BABILONIA.

78 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

guenti: quelle della città di Lod, diretta da R. Yehoshua' ben Lewi, di Sephoris, diretta da R. Chananiah bar Hama, e Tiberiade, diretta dai Rabbi Yochanan, 'Ami e Assi. In Babilonia fiorirono nuove scuole nelle città di Utsal (fondata da Rav), Nehardea (fondata da Shemuel), Pumbedita (fondata da Rav Yehudah) e Mehoza (fondata da Rava).

IL PERIODO POST-TALMUDICO

I GEONIM

Nel corso dei cinque secoli che seguirono la chiusura del Talmud, le accademie babilonesi continuarono a guidare la vita ebraica. Gli ebrei di tutti paesi del mondo consultavano su ogni questione controversa i Gheonim - titolo riservato ai capi delle Accademie di Sura e di Pumbedita, sedi degli studi talmudici in Babilonia. I Gheonim continuavano a studiare il Talmud secondo la tradizione degli Amoraim. Nel periodo di massimo splendore accorrevano studenti da molti paesi per ascoltare il loro insegnamento. Quando ci si imbatteva in qualche passo talmudico ambiguo o oscuro, in qualche difficoltà nell'interpretazione della Legge, in qualche problema riguardante la fede, si mandavano delle Sheelot (domande) in Babilonia. Le decisioni, conclusioni o interpretazioni, le Teshuvot (responsa) di questi illustri Maestri costituivano legge. La loro attività letteraria a livello del commento talmudico rimase tuttavia limitata. Ci è stato tramandato solamente il contenuto dei responsa, nei quali i Gheonim davano spiegazioni a coloro che li interrogavano su parole difficili, espressioni sorprendenti e talvolta persino interi soggetti (Sughiyot).

Questi responsa sono i primi commentari del Talmud. Gli ultimi Gheonim cominciarono a scrivere commentari su interi trattati, ma anche questi consistevano principalmente di glosse, spiegazioni di termini difficili e di espressioni oscure. La maggior parte di questa letteratura è giuridica (Psakim: decisioni giuridiche, conclusioni pratiche a partire da uno studio approfondito di soggetti talmudici).

DUE GRANDI CENTRI

L'epoca dei Gheonim si conclude nell'XI secolo; il centro babilonese aveva già perso molta della sua importanza. A quel tempo esistevano due importati centri ebraici: il primo era il mondo mussulmano (Africa del Nord e Spagna) e il secondo l'Europa centrale, principalmente Italia, Francia e Germania. Per molti aspetti il centro afro-spagnolo era, quanto alla cultura ebraica, il prolungamento dell'ebraismo babilonese; come in Babilonia infatti, questo ebraismo era soggetto alla dominazione dell'impero mussulmano. La gente parlava arabo, subiva l'influenza culturale dell'ambiente circostante e conservava un legame profondo con gli ultimi Gheonim babilonesi. Migliaia di responsa giunsero da Babilonia all'Africa, ed anche qualche raccolta. Gli ebrei del Nord Africa e della Spagna modellavano la loro condotta sulle norme dei Maestri babilonesi sia nell'ambito della giurisdizione che nell'approccio allo studio e nelle credenze. D'altra parte il centro europeo era in comunicazione con la terra d'Israele; il legame si snodava attraverso la linea geografica Eretz Israel-Grecia-Italia-Francia-Germania. Molti testi di preghiere e concetti fondamentali dell'ebraismo provenivano da Eretz Israel. Lì non si esercitava l'influenza di una cultura esterna per la semplice ragione che non ne esistevano... In Africa del Nord e in Spagna la cultura araba era al suo apogeo in tutti i campi: filosofia, scienze, poesia, linguistica, etc. In Europa, la cultura era quella dell'"oscuro" Medio Evo. Di fatto, gli ebrei europei erano a un livello ben superiore rispetto alla cultura circostante, dove la vita spirituale e intellettuale era ancora da costruire. Questi due grandi centri ebraici hanno dato vita a due correnti parallele, due modi di vita, due approcci al mondo, e anche due diversi stili di commento talmudico.

RISHONIM E ACHARONIM

Nella storia della letteratura talmudica e in particolare "halakica", il tempo è suddiviso in periodi che corrispondono a una gerarchia nell'autorità dei Maestri. Più un Maestro è vicino alla Rivelazione del Sinai, maggiore è la sua autorità. Il Talmud stesso stabilisce questo principio: (Talmud Babilonese, *Shabbat* 112b): "Se i primi Maestri sono figli di angeli, allora noi siamo figli di uomini, ma se loro sono uomini, allora noi siamo degli asini." Il periodo dei *Rishonim* (primi) ha inizio alla fine di quello dei *Gheonim* e si estende fino alla metà del XV secolo. I suoi ultimi due rappresentanti sono il "Ribash" di Barcellona (1326-1408) per la scuola spagnola e Rabbi Isserlein (1390-1460) per la Germania.

Il periodo dei *Rishonim* termina con l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492. Dopo il 1492 la scuola spagnola sparisce come centro geografico, ma continua a fiorire per quanto riguarda il metodo: questa continuazione dà origine alla discendenza dei grandi codificatori "halakici". Gli ebrei in fuga dalla Spagna si sparpagliano nel mondo intero; grandi centri ebraici si sviluppano in Olanda, in Germania e soprattutto in Polonia, paese che darà alla storia del pensiero ebraico i più grandi talmudisti. Dopo il periodo dei *Rishonim* ha inizio quello degli *Acharonim* ("ultimi") che prosegue fino ai giorni nostri.

DIVERSE TENDENZE NELLO STUDIO DEL TALMUD

LA SCUOLA SPAGNOLA: L'APPROCCIO SINTETICO

I Saggi della Spagna e del Nord Africa⁽¹⁾ discendono in linea diretta dai *Gheonim* babilonesi. La loro produzione letteraria è essenzialmente giuridica, il loro approccio al testo è la sintesi. Il primo grande commentatore è Rabbenu Chananel ben Chushiel (?-1056) della città di Kairuan (Tunisia). La sua scrittura è caratterizzata da estrema concisione e consiste in un sommario e un prospetto di ogni *sugya* talmudica, che ne riporta il contenuto essenziale. Nella stessa epoca, un altro commentatore attivo nella stessa città fu Rav Nissim Gaon. Caratteristica del suo stile di commento è, come abbiamo detto, la decisione "halaki-

⁽¹⁾ Cfr. "Due grandi centri".

la scuola spagnola: Rabbi Meir Abulafia (1170-1244), nide di Gerona (1194-1270), Rabbi Shelomoh Ben Barcellona (1235-1310). Ma l'evento letterario è costiverizza quello che abbiamo chiamato l'approccio sinte-

Dal momento in cui il Talmud di Babilonia diventò la fonte principale delle decisioni "halakiche", apparve necessario raccogliere le leggi in modo sistematico, creando opere facili da consultare per dirimere le controversie e per guidare il comportamento di tutti gli ebrei.

Vediamo le principali opere di questa letteratura strettamente "halakica".

PRIMI TENTATIVI

I primi tentativi di sistematizzazione risalgono all'epoca dei *Gheonim*. Rabbi Yehudai, Gaon di Sura (VIII secolo) redasse un testo intitolato: *Halakot Qetanot* (Piccole leggi). Rabbi Shim'on di Kahina (IX secolo) scrisse un altro libro: *Halakot Gedolot* (Grandi leggi). Queste due opere, che in seguito furono riunite in una sola, col titolo della seconda, furono messe in ombra dalle opere "halakiche" che seguirono.

IL "RIF": RABBI ITZCHAQ ALFASSI (1013-1103)

Rabbi Itzchaq Alfassi, conosciuto anche come il "Rif" (iniziali del suo titolo e del suo nome) redige una sorta di "antologia" del Talmud. Pur conservando le divisioni, il linguaggio e lo stile del Talmud, egli omette tutta la parte "aggadica" come pure tutti i passaggi riguardanti le leggi non più in vigore dopo la distruzione del Tempio. Riassume le lunghe discussioni talmudiche e prende decisioni sull' *Halakah* quando il Talmud non prende posizione e lascia la discussione aperta.

ca", lo spirito pratico, la volontà di arrivare a una sintesi generale del contenuto del Talmud. Possiamo citare qualche grande nome della scuola spagnola: Rabbi Meir Abulafia (1170-1244), Nachmanide di Gerona (1194-1270), Rabbi Shelomoh Ben Adret di Barcellona (1235-1310). Ma l'evento letterario è costituito dall'opera di Maimonide (1135-11204), il *Mishne Torah*, che caratterizza quello che abbiamo chiamato l'approccio sintetico: "Maimonide creò il primo codice enciclopedico, allo stesso tempo chiaro e conciso, coprendo tutto il campo della Legge; è una costruzione magistrale, insuperabile per la profondità delle decisioni e delle deduzioni, geniale nella brevità e nella chiarezza, che lascia da parte tutto ciò che è argomentazione e discussione dialettica". (2)

LA SCUOLA EUROPEA: L'APPROCCIO ANALITICO

Se la scuola afro-spagnola è caratterizzata dall'approccio sintetico, la scuola europea e in particolare quella francese, quella di Rashi e dei *Tosafot*, si distinguono per il loro approccio analitico. Non si trovano codificazioni né enciclopedie, ma un'analisi serrata del testo talmudico.

TRA LA FRANCIA E LA SPAGNA: IL "MEIRI"

Tra queste due correnti, un caso particolare: un commento che utilizza sia il metodo sintetico che il metodo analitico. Si tratta del "Meiri" (1249-1316), Rabbi Menahem ben Shlomo, autore del *Beit Mir.* Il suo commento comprende un'analisi filologica e testuale come quella dei maestri francesi, e delle conclusioni e decisioni giuridiche alla maniera di Maimonide. È interessante notare che questo incontro intellettuale di due correnti potrebbe essere il risultato di una confluenza geografica. Il "Meiri", che passò tutta la vita a Perpignan, si trovava al confine tra Francia e Spagna.

⁽²⁾ A.Y. Heschel, Les Bâtisseurs du temps, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 3.

IL "ROSH": RABBENU ASHER BEN YECHIEL (1250-1327)

Rabbino tedesco, si stabilì in Spagna ed esercitò il suo insegnamento a Toledo; morì nel 1327. Scrisse un compendio nello stile del "Rif", introducendo decisioni di autorità più recenti. Anche il suo commento compare alla fine di ogni trattato. Suo figlio, Rabbi Ya'aqov, aggiunse un riassunto di questo compendio che porta il nome di Qitzur Pisqe ha-Rosh: sommario delle decisioni del "Rosh".

IL MISHNE TORAH DI MAIMONIDE

86 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

Il Mishne Torah, "La ripetizione della Legge", scritto da Maimonide (1135-1204) è la sintesi più sistematica e più importante dei due Talmud. Vi sono riportate solo le conclusione delle discussioni. Maimonide aggiunge talvolta decisioni di autorità post-talmudiche come i Gheonim. Quest'opera immensa è scritta in un ebraico classico, vicino a quello della Mishnah, di una purezza e di una bellezza straordinaria: lo stile è perfetto, le idee sono di una chiarezza magistrale. La divisione in quattordici libri spiega il sottotitolo dell'opera: Sefer ha-Yad (il Libro della mano: Yad=Yud-Dalet, che significa "14" e "mano"). Più tardi fu chiamato Yad ha-Chazaqah (La mano forte). È diviso in capitoli e in Halakot. Il Mossad Harav Kook ha compilato un'edizione moderna in 20 volumi, con un utile apparato critico. Il Mishne Torah è stato pubblicato nel corso dei secoli con l'aggiunta di numerosi commentari. Eccone la lista:

רבינו נסים ואלו קשרים פרק חמשה עשר

מאון רחסר יותר מכרי פסישה רונל אי לנד ים הצים לגד אתר. (כ) מותר אכל לולג ולשקר את זה קודם סטות ראשינה אשר לקפך. יקף. למקום סטואה להי שם: לשביר, פקיום רגלו כמים: זמון דמחושן מארה. ישרו כמים ואתר לידי בחוסם: שפר דמי. לדלג: ובראברי ואד לדי מקפר ולא אשרים השריים נופה אסירא משים דקריים נמים ומו כשים ומילומרים בשרק דם חסולם (דף לה)

מחור . אף לדלג ולשקר את קדם סכתה ביששט: אשר . לקשון : ליקף . במקים מאשו סמים כלים שם : לישנד . מיקים

סליקו להו ואלו קשרים כל מבי הקדם. כון מודם גבלים

וכשנים ולה מימה חורם לחודם כחם נ. דשרי למיפרה להצום ולה שהר מפרים : במצבים: ושנים שפאבין פכל למון . שיכם למיד לה מתנו לקרות בשן מבילין

(b)מוקשפשריןנניול ולפור לפרוקבפקול ספקר: בכל לפון- לובילים וכתורים קל דלפריי במגילם מאן דלפר ספולפו לפנ בר מברה יונית ספום מעשם בחלמי חמלרי נברי סיו כתוכין תרנום וכל למון . מכל כתני סקודם קלי : רב פוכל מתר

לליכיה: וכודו למירום לביכנשתא בשבתא שפור דכי דערסי בפרק מאימחי" א'ריף יורא פריש כי דוה חזינא רבגן דהוו רהמר בשבתא לפורקא אכינא קא מהלי רבנן שבתא כיון רשמעיתא להא האמר רבי חנרום אבור ר' יוצישע בן לוי לעולם ירוץ ארם לרבר

מתקף לה רבא היכי ליעביד ליקף כא פפיש בחילובא ליעביר ויסנין דכוראוסן באנית בבוא ואתי לידי כודופה אלא בהא ביון וילא אמשר פסע ליה מסיעה גסה וקופץ לאכות חבוים ושפור דבר וכן הלכחא ^{מי}טכוצואי

ארומצך הפציך אסוריון הפצי שכוים כורורין ורבר ברבר שלא ידא דיבורך של שבת כריבורך של חול דבר דיבור אמור הרתור כוחר:

סליסו להו ואלו קשרים

משר מישר למיתר בלנו כן וכך בהיבל יכתבי הקודש מצילין אותן משני ו הדליקה בין שקדין בהון בין שאין קורין וממני מה אין קורין ברון ממני בימול בית המרדש מצילין תיק המפר עם המפר ותיק התמילון עם התמילון אעים שיש בתוכו מעות להיכן מצילין אותן למבר שאינו מפולש בן בתירה אומר אף למפולש: נכד כל כחבי הקדש וכר: איחמר דוו א כחובין חרנום ובכל לשון רב חונא אמר

מלוו דבבי סחי נוונה סיט מסלח אמר כיש בר אבה כיש בו יוחד כד מים חמר לאימים משתמיא כצין אמר לה אימא שכמא כאו סגי אפור לשאיל

מדים בר חבה מוצ למימר רושט סולחה חבי לביך לחלים על שרה א ביש לרבורי בנמרא (יוף קיה) איר חיים בר אכא למר רבי יוחנו יום סכפורים שחל לסות בשכת מותר

ברכיו בסבם רבי ועירה שחל חת רבי

מות דשרי כלומר שמחירו ביוה"כ בתרכת ירק כדי שלת ינמרך לחוק הכל מוכל שליו מליה וחמר דווכה ביוה"כ פתל לסום [בחל כחל דקרי חבל ביוה"כ שמל להיום! בשבת לתוסרש"י

אל פניםן ירת סיע להפור ספלין היעים ולא כהרוא דכבהיג בורר הוא ולא פריע משום עבותו נשם אלא תניבו ירק סייע הדתו ירק והבי אימת בירוסלמי (בשף פרפון) וסיים שעמא דווקא מן השנחה ולמעלה שרי משים דקודם לכך בראה במחקן לעורך היום תבל מן המנוזה ולמעלה רכן של מרי אדים למון מאכלם למרך סערב ואימו מאן ראמר הסיט מטמא משים דקודם המנחב נגשי מאחר לאכול המשקי דלמא אפי אוים? אבל מן סתמה ולמשלה כיון שהיא קרוב למו האיכו דומה כוד שים סם בסלו ולא חישים דלמא אתי למיכל החרב אלששי זיל לא כוכר מום כמם משום רכנמי למביק דרב ישדם כיון רחול ליכשי בימים רשו מורפי כממר קביו מקרימין קודם החנחה למר לכו פסול ליברינול ממשרבה משמים דרכי יותן דחשור כלותר כי היכי דלישמש מיכים והפשר דמהכה משמש דקניכה ידק בפולי בעלם ולפיכך לה הביהה מרכ אלפסי זיל אכל סרמבים דל ספק להסיר ביום סכפורים עמל להיום בחול אבל כמחל להיום בעבם מוא אימר ודלא כרכי יותק ואף כוא זיל במב במרק ראשון מסלמים שבימת משר שכנור אמרו בשמבר ומערב שלא לקוב את סירק וכיולא בו כיום הכפורים אלא טיבוין כי כשכם לכל דכר :

סלים להו מאלו משרים

כל מפני הקוש במן מפר מרים וביאים וסמים ולא היוא מורה לחדיה יאל וכאי למפרה ולאצילה ולא שלר ספרים : מציון איתן. ביקספי למש למסי שאים משובן ומריאל פעלואל היא דבור, רכבן החברון עידוב בתחולה בנורא: בין בקורין בין . בנון גביאים במספריק בין י באנת מכים ממשמת בין שאון סדין כאן כמון משנים ורבים יארי אמר אביל ייחדים אין קריון באם בתקאני שעאו משני במון אי אי אימציה היו הרביו ודבשי לעשל בסים שעופין במולחם כל עי החול וכסוך הדדשה היו הרביון לאם אימור היותר שונה בל מלמות בכשונים: ואפים שמשונים ככל לשן. משרשים בנמרא דלרב הועא דביל חדו כשוכן ככל לשן חוון מצילון אוםן משר כוליקד ונקסים שתפיק תשורי מיתבריו משניסין ושני קחני בו"יו שכחוכין כנשן הקדש אבל ככל לשין אין מיליון כיון דלה ניחני לקרות באן ברשב"ג. דוארר בעיית משירים הצירות משברים לא משר מישוב לא לגלים אימי לבנה וק"ל מישר לאים ביר ביר של היותרים. מישר של היישר של היישר במשיר שיום היא לא משר לא משר מישר לא לגלים אימי לבנה וק"ל מישר לאים ביר של של היישר של מישר לא משר מרגום כן משרים כך וא לישר לא מצבילים לא האר ועמן לא משר ביר של היישר ביר של בשל ביר מציב של א מצביל היישר ביר של מצב משבר שהי וימן משר משבר חלמד מקור על חשלו. היישר כן בניאים למוכים: מא בשל ביר מצביל היישר של בא מצביל היישר של ה מצל: [דיא המתיים הסתר סקים מציון לו עד חבלון ומשקן למוך השבח ברסם לקמן (דף קיב) אבל מדי חתיני לה מפרפים בנתרה מצהו משם לא צרים לים את לבדי רומנו נמספות כנס כדים ידל ודיקו בהדליקה באים אל האם להיא וליבו לעציר למצה לא את ל את בהדליקה של אחת כל מנה דבר של הראל אל העליקה של מדוש לבדי לא אות ב של החום הסף את הידוק לאל-מרים את הקרון השובן להיד של האן שלילן אלו מה שה מנים מנוס ולא לאומני בריל את לה סים כי מריז שהו לראו שביר ביו יונט ביות מצל התמבין דל הקסם על יד הא הם שאמר הכנים שדין מציין כל רבי מסי הדליקה משום המש כני בנוע כה ביותיאה בנותיה ביות שקל האל המציין דל הקסם על יד הא הם שאמר הכנים שדין מציין כל רבי מסי הדליקה משום המש כני ביותי הל ביותי ה ביות שקל (א שא מצל למצר ולמסי ולא של מצל לבים הכירו ועוד דהו אמיני לממא ידיא לרשים כרכים איכו למגור כני בכים הכירו הא בינו כל המו ברות עו להריק (היא מיו) הצלה שלו יכול כי להר ויקלים והציל כן הכים הכן בנו מול הביר השם ברים באו יכול בינו דרך רשת הכנים לאחו רנו ויכו שה מיול ברשה שלם יכול כי להר ויקלים והציל כן הכים הכן בנו מול הביר השם ברים באו יכול בני הילקה אשר אבל כרומלים (שבקו מיו) לאחד שלם אינו יכול להיל אלו ליבביר מציל לרים שמשון וראור מולהם שלים לייכול לנהם משו

UNA PAGINA DEL "RIF".

Ę

The presence of the control of the c

The state of the s

ent a maje de et leut sêu mergen je dezej jezid et leut se dezej d

The state of the s

The contract of the contract o

ינף מביניה במלח שו בחי אי נהל : מליק פוק שבונו שוציה מדיי: בינן בישלי רוז מני חשי הי מי ומי למי ששוין ליו בל: בין מל מולים

UNA PAGINA DEL "MARSHA".

CAPITOLO V - LA GIURISPRUDENZA DERIVATA DAL TALMUD - $\bf 89$

UNA PAGINA DEL "ROSH",

- Hassagot Ravad: osservazioni critiche di Rabbi Abraham ben Dawid di Posquieres (Ravad), contemporaneo e antagonista del Maimonide.
- Migdal Oz: commento di Rabbi Shem Tov ibn Gaon che difende il Maimonide contro la censura e la critica del "Rabad" (inizio del XIV secolo).
- Haggaot Maimoniot annotazioni di Rabbi Meir ha-Kohen di Narbona (XIV secolo).
- Magghid Mishne: commenti di Don Vidal di Tolosa (XIV secolo) che generalmente riportano le fonti talmudiche di Maimonide.
- Kessef Mishne: commento nello stile del precedente, a cura di Rabbi Yossef Karo, autore del Shulchan 'Aruk (XVI secolo).
- Lechem Mishne. di Rabbi Abraham di Botton, Safed (XVI secolo).
- Mishne ha-Melek: di Rabbi Yehudah Rosanes, rabbino di Costantinopoli, morto nel 1727.

SEFER MITZWOT GADOL ("SMAG")

Scritto dal Tossafista Rabbi Mosheh de Coucy (Francia, XIII secolo), diviso in due parti: una riguardante le leggi positive, l'altra quelle negative; ordinato secondo le 613 *Mitzwot*.

SEFER MITZWOT QATAN ("SMAQ")

Opera simile alla precedente, di minore ampiezza, denominata anche 'Amude Golah, scritta da R. Itzchaq di Corbeil (morto nel 1280).

IL "TUR" O ARBA'AH TURIM DI YA'AQOV BEN ASHER

Rabbi Ya'aqov ben Asher (1269-1343), figlio del "Rosh", riorganizzò la *Halakah* operando una sintesi tra l'opera di Maimonide e il commento di suo padre. Mantenne in vigore solo le

halakot ancora valide nella sua epoca; soppresse quindi tutte le leggi che riguardavano il Tempio, i sacrifici e le leggi sulla terra di Israele non applicabili a causa dell'esilio. Incluse anche leggi e usanze post-talmudiche.

L'opera di R. Y. b. Asher si compone di quattro parti:

- 1. Orah Chayyim (leggi liturgiche), preghiera, Shabbat, feste.
- 2. Even ha-Ezer (leggi sul matrimonio), divorzio, etc.
- 3. Choshen Mishpat (leggi civili), leggi in campo di affari, proprietà.
- 4. Yore Deah (leggi rituali), uccisione di animali, circoncisione. Ogni parte è detta Tur (fila), donde il nome Arbaah Turim (Quattro file).

IL SHULCHAN 'ARUK

DI RABBI YOSEF CARO (1488-1575)

Rabbi Yosef Caro non era uno sconosciuto quando pubblicò il *Shulchan 'Aruk* (La tavola apparecchiata). Era già autore di un commento importante sul *Mishne Torah* di Maimonide, intitolato *Kesef Mishne*, e di un commento sull'*Arbaah Turim*, intitolato Beit Yossef.

Il Shulchan 'Aruk è una sintesi delle tre opere precedenti, e mantiene la suddivisione dei Turim. È diventato il libro di riferimento sull' Halakah. Alla fine di ogni paragrafo si trovano le aggiunte (Hagaot) che a volte contraddicono le decisioni di Rabbi Yosef Caro, ma spesso le completano. Queste "aggiunte" sono opera di Rabbi Moshe Isserles (1522-1573). Nei casi di controversia tra R. Y. Caro e R. M. Isserles, i Sefarditi (ebrei originari della Spagna e dell'Africa del Nord) seguono le decisioni del primo e gli Ashkenaziti (ebrei originari della Germania e dell'Europa dell'Est) accettano l'autorità del secondo.

Nell'edizione corrente, i commenti sono stampati sulla stessa pagina attorno al testo di R. Y. Caro. Appartengono tutti al XVII secolo e sono:

- Beer ha-Golah, di R. Mosheh Rivkes di Amsterdam.
- Ture Zahav, di R. Dawid B. Samuel Halewi.
- Sifte Kohen, di R. Shabbetai Kohen.
- Beit Shmuel, di R. Shmuel B. Uri di Furth.
- Chelqat Mechoqeq, di R. Mosheh di Brisk.

L'ARTE DI COMPRENDERE

Dopo aver spiegato la trasmissione della Legge scritta e orale, la sua trascrizione (il Talmud), il suo contenuto, il suo aspetto, e dopo aver presentato i suoi Maestri e i suoi commentari, vale la pena soffermarci più in dettaglio su qualche principio metodologico.

Come ci si accosta al Talmud e al Midrash? In che modo, con quale spirito?

Quali sono le regole di interpretazione che aiutano a comprendere il testo e a conferirgli la sua ampiezza?

Cercheremo di rispondere a queste domande.

In modo schematico - ma corretto - possiamo distinguere due approcci al Talmud e ai testi in genere: l'approccio storico e quello esistenziale.

L'APPROCCIO STORICO

Il metodo storico consiste nel considerare il passato come appartenente per intero alla Storia. Il passato può essere compreso solo attraverso una mediazione sapiente e critica dello storico. In quest'ottica i testi acquistano una dimensione mitica e vengono considerati come un "trama mitogena residua" che lo studioso tenta di decifrare. Egli s'adopera per trovare, ricostruire, comprendere la vita degli ebrei nel deserto, all'epoca del Talmud etc. Ci mostra come la lingua, il modo di vestire, l'habitat ebraico siano stati influenzati dal mondo greco o romano; il filologo ama decifrare parole dalle consonanze persiane, greche o latine, per poi mettere in luce gli accostamenti o le differenze di costumi, mentalità, miti.

- Beer ha-Golah, di R. Mosheh Rivkes di Amsterdam.
- Ture Zahav, di R. Dawid B. Samuel Halewi.
- Sifte Kohen, di R. Shabbetai Kohen.
- Beit Shmuel, di R. Shmuel B. Uri di Furth.
- Chelqat Mechoqeq, di R. Mosheh di Brisk.

L'ARTE DI COMPRENDERE

Dopo aver spiegato la trasmissione della Legge scritta e orale, la sua trascrizione (il Talmud), il suo contenuto, il suo aspetto, e dopo aver presentato i suoi Maestri e i suoi commentari, vale la pena soffermarci più in dettaglio su qualche principio metodologico.

Come ci si accosta al Talmud e al Midrash? In che modo, con quale spirito?

Quali sono le regole di interpretazione che aiutano a comprendere il testo e a conferirgli la sua ampiezza?

Cercheremo di rispondere a queste domande.

In modo schematico - ma corretto - possiamo distinguere due approcci al Talmud e ai testi in genere: l'approccio storico e quello esistenziale.

L'APPROCCIO STORICO

Il metodo storico consiste nel considerare il passato come appartenente per intero alla Storia. Il passato può essere compreso solo attraverso una mediazione sapiente e critica dello storico. In quest'ottica i testi acquistano una dimensione mitica e vengono considerati come un "trama mitogena residua" che lo studioso tenta di decifrare. Egli s'adopera per trovare, ricostruire, comprendere la vita degli ebrei nel deserto, all'epoca del Talmud etc. Ci mostra come la lingua, il modo di vestire, l'habitat ebraico siano stati influenzati dal mondo greco o romano; il filologo ama decifrare parole dalle consonanze persiane, greche o latine, per poi mettere in luce gli accostamenti o le differenze di costumi, mentalità, miti.

Malgrado questa volontà e questo sforzo di conoscere testi e tradizioni, lo storico mantiene le distanze: il passato resta il passato e il presente, presente. Il metodo storico consiste nel rendere oggettiva la tradizione e nell'eliminare metodicamente ogni influenza che potrebbe esercitare il presente sulla possibilità di comprensione dello storico.

L'interprete-storico si accosta all'oggetto di studio con una regola ben precisa: "Solo chi è capace di non coinvolgersi è in grado di capire".

A chi si rivolgono i testi della tradizione? Per lo storico, la risposta è semplice: a tutti, eccetto che a lui. Si può affermare che l'interprete immagina un destinatario per ogni testo, che il testo vi si riferisca esplicitamente o meno. Lo storico non può concepirsi come destinatario del testo, sottomettersi alle sue esigenze.

Lo storico lavora a partire dalle ipotesi seguenti: per ottenere l'oggettività storica bisogna mettersi nello spirito dell'epoca studiata, pensare secondo i suoi concetti, le sue rappresentazioni. Questo significa che la distanza temporale è un ostacolo alla comprensione oggettiva. Oppure, paradossalmente, è proprio questa distanza a rendere possibile l'interpretazione storica. La conoscenza oggettiva sembra richiedere una certa distanza storica. Eppure, anche se questo allontanamento dell'oggetto condiziona una certa oggettività e una certa positività della ricerca, appare ben presto l'aspetto negativo del metodo storico, implicito nell'ipotesi seguente: una cosa non è conoscibile oggettivamente, nel suo significato durevole, a meno che non appartenga a un contesto ben delimitato. In altri termini, quando è così morta da non presentare più che un interesse storico...

L'APPROCCIO ESISTENZIALE O SITUAZIONALE(1)

"Nessuno può rifiutare i lumi dello storico; ma noi crediamo che non siano sufficienti" (E. Lévinas, Quattro letture talmudi-

che). Oui nessuna distanza temporale separa l'interprete dal testo. Si potrebbe citare come esergo a questo approccio il celebre testo del Midrash che commenta i versetti 14-15 del capitolo 29 del Deuteronomio.

"Non con voi soli io stringo questo patto e questo giuramento, ma con chi sta qui oggi, davanti al Signore, nostro Dio, e con chi non è qui oggi con noi."

Tutti coloro che nasceranno in futuro fino alla fine di tutte le generazioni erano presenti con loro al Monte Sinai (Pirge de Rabbi Eli'ezer, (2) capitolo 41).

L'attitudine esistenziale si fonda sull'idea che ogni epoca debba comprendere a suo modo il testo trasmesso. Il vero senso del testo non dipende dai fattori occasionali che riguardano l'autore e il suo primo pubblico. Quanto meno non si esaurisce lì.

Pertanto possiamo affermare che il senso di un testo - se si tratta di un grande testo - supera l'autore non occasionalmente, ma sempre: questo perché la comprensione non è un'attitudine solo riproduttiva, ma anche e sempre un'attitudine creativa.

Non si tratta di capire meglio, ma di capire diversamente. In quest'ottica, la distanza temporale deve essere considerata come uno strumento positivo e produttivo offerto alla comprensione. "Essa non è dunque un abisso spalancato, ma può essere superata grazie alla continuità di provenienza e di trasmissione alla luce della quale ogni tradizione si offre ai nostri sguardi" (H.G. Gadamer).(3)

L'approccio esistenziale si basa sul coinvolgimento personale dell'interprete nell'evento della comprensione.

L'interprete è letteralmente "interessato" dal testo che commenta e comprende; le sue idee sono coinvolte fin dall'inizio nella reviviscenza del senso del testo. Il suo orizzonte personale diventa determinante, non in termini di un punto di vista personale da mantenere o da imporre, ma piuttosto come un'opi-

⁽¹⁾ Per il significato di questo termine cfr. A.Y. Heschel, Dieu en quête de l'homme, Paris, Seuil, 1968, p. 11.

⁽²⁾ Cfr. Pirqe de Rabbi Eli'ezer, Paris, Éditions Verdier, 1992, p. 249. (3) Per tutte queste riflessioni cfr. H.G. Gadamer, Vérité et Méthode, Paris,

Seuil, 1976.

nione o una possibilità che si introduce e che permette di appropriarsi del contenuto del testo.

L'interpretazione soggettiva precede la comprensione stessa, possiamo quindi affermare che comprendere, è già e sempre interpretare o ancora: il comprendere contiene in sé un'interpretazione.

In effetti non è il testo che viene compreso, ma il lettore. Egli comprende se stesso.

Comprendere un testo significa innanzi tutto applicarlo a noi stessi. Ma questa applicazione non è riduttiva per il testo, poiché sappiamo che esso può e deve sempre essere compreso *altrimenti*.

L'IMPORTANZA DI OGNUNO

"Ogni persona che nasce rappresenta qualcosa di nuovo, qualcosa che non esisteva prima, qualcosa di originale e unico.

Ognuno in Israele ha l'obbligo di saper apprezzare che egli è unico in questo mondo per il suo carattere particolare, e che non è mai esistito al mondo un uomo uguale a lui; se infatti fosse già esistito qualcuno uguale a lui, egli non avrebbe avuto motivo di stare al mondo. Ogni uomo è una creatura nuova nel mondo, ed è chiamato a sviluppare la propria particolarità. Il primo compito di ogni uomo è quello di attualizzare le proprie possibilità uniche, senza precedenti e irripetibili, e non quello di ripetere ciò che un altro, foss'anche il più grande di tutti, ha già realizzato. Questa è l'idea espressa da Rabbi Zusya poco prima di morire: nell'altro mondo non mi domanderanno: perché non sei stato Mosè? Mi domanderanno: perché non sei stato Zusya?". (4)

A questo testo di M. Buber fa eco E. Lévinas:

"Il rapporto personale - soggettivo - col testo, la 'Rivelazione' che rivolge il proprio appello all'unico esistente in me, in questo consiste la capacità significante del significato della Rivelazione. Tutto si svolge come se la molteplicità delle persone non sarebbe questo il senso stesso del personale? - fosse la condizione della pienezza della "verità assoluta", come se ogni per-

sona, con la sua unicità, assicurasse alla rivelazione un aspetto unico della verità, e come se alcuni dei suoi lati non si sarebbero mai rivelati nel caso in cui determinate persone fossero mancate dall'umanità. Questo suggerisce che la totalità del vero è realizzata dall'apporto di molteplici persone: l'unicità di ogni ascolto porta con sé il segreto del testo; la voce della Rivelazione in quanto segnata dall'inflessione assunta nell'attraversare l'orecchio di ognuno sarebbe necessaria al Tutto della Verità!" (9)

I testi del chasidismo⁽⁶⁾ esprimono questa stessa idea formulandola nella maniera seguente: ogni uomo è una lettera o parte di una lettera. Il Libro è completamente scritto quando non vi manca alcuna lettera. Ogni uomo ha l'obbligo di scrivere la propria lettera, di scriversi, ossia di crearsi rinnovando il senso: il proprio senso.

IL RISCHIO DEL SOGGETTIVO

Abbiamo insistito sul fatto che comprensione e interpretazione sono strettamente correlate; si tratta di una critica sostanziale all'approccio storico ai testi. L'interprete-storico si illude di sopprimere o escludere ogni partecipazione soggettiva alla comprensione. In effetti, "pensare storicamente comporta sempre una mediazione tra quei principi e il proprio pensiero. Voler escludere le proprie concezioni dall'interpretazione non solo è impossibile, ma manifestamente assurdo. Interpretare, significa precisamente mettere in gioco le proprie idee". (7)

Leggiamo un brano di Maimonide, tratto dall'introduzione al suo commento alla *Merkavah* (il carro celeste), uno dei temi del pensiero ebraico a proposito dei quali avremmo potuto dare per scontata l'oggettività del sapere, dell'interpretazione, della tradizione e della trasmissione.

⁽⁴⁾ Martin Buber in Darko shel Adam al-pi Torat ha-Hassidut, in ebraico, Gerusalemme, Edizioni Mossad Bialik, 1964.

⁽⁵⁾ E. Lévinas, L'Au-delà du verset, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 163.

⁽⁶⁾ Essenzialmente in Rabbi Tzadoq ha-Kohen di Lublino. Qui c'è un'allusione alla 613º Mizva della Torah: ogni uomo e ogni donna hanno il dovere di scrivere un libro, il proprio libro; cfr. Shulchan 'Aruk, "Yoreh Deah", p. 270.

⁽⁷⁾ Vérité et Méthode, op. cit., p. 245.

Ciò che credo di possedere non è che una semplice congettura e un'opinione personale. Non ho ricevuto nessuna rivelazione divina che mi abbia fatto sapere che ciò sia quello che realmente si è voluto dire, nemmeno ho appreso da un maestro quello che penso, ma sono stati i testi dei libri profetici e i discorsi dei sapienti, così come delle proposizioni speculative che possiedo, a indurmi a credere che sia proprio così. Tuttavia è possibile che sia diversamente e che si sia voluto dire tutt'altro. (8)

Questa citazione non intende negare l'esistenza della "ispirazione" ma piuttosto suggerire che "ci sarebbe dell'ispirazione anche nell'esercizio della ragione. Il *logos* stesso sarebbe profetico!".⁽⁹⁾

Dunque il commentatore può coinvolgersi. Con tutta la sua personalità, le sue esperienza, le sue letture; in breve, con tutto il suo vissuto. Il commento non è un testo disincarnato, né orfano.

Bisogna anche diffidare della volontà oggettiva o pseudooggettiva che rivela piuttosto un modo di porsi ai margini, in negativo, rispetto al senso del testo. Il commentatore inevitabilmente interviene molto più di quanto non dica o non creda.

Sarebbe forse meglio sostenere il suo modo di procedere piuttosto che aspirare all'illusoria, perfetta trasparenza del commentatore ideale. Il commento non è subordinato a un testo originale, almeno nella misura in cui si sforza di "ripercorrere un cammino che in realtà non è mai stato percorso". [10]

Anche se semplice ripetizione, il commento è già altro. "Nella ripetizione, ciò che si dice rientra nella sua differenza essenziale".(11)

APERTURE TALMUDICHE

Se dovessimo trovare una parola per definire nel modo più adeguato il commento e l'interpretazione, proporremmo la parola "apertura".

(8) Maimonide, Guide des égarés, terza parte: "Osservazioni preliminari", trad. S. Munk, Paris, Éditions Verdier, 1982, p. 489.

(9) L'Au-delà du verset, op. cit., p. 141.

Perché "apertura"? Non intendiamo qui la parola nel senso del termine ebraico *Petichah*, che ne sarebbe la traduzione. In ebraico *Petichah* significa "introduzione", nel senso storico e in quello di una visione d'insieme dell'opera.

"Apertura" nel senso che assume nell'espressione del *Midrash* e dello *Zohar*, *Patach veamar* - ha aperto e ha detto - che si incontra sul limitare del Dire. "Ha aperto e ha detto", ha rotto il versetto e ha detto. Rottura dunque, apertura della parola, di questa *Tevah* che è anche un contenitore, un volume. (12)

Esplosione di uno spazio letterario: il testo non viene più affrontato nella sua linearità, ma nella sua spazialità, nel suo volume. Potremmo forse dire che l'esplosione del testo è ciò che consente il passaggio dal testo-linea al testo-volume. Tutti gli elementi del testo sono soggetti a questa esplosione, a questa apertura: le lettere, le parole, le frasi, i libri... Apertura fino alla cancellazione delle lettere, delle parole, delle frasi e dei libri...

Per illustrare quello che intendo per "apertura" citerò una bellissima pagina tratta dal libro di V. Jankélévitch *Quelque part dans l'inachevé* (Da qualche parte nell'incompiuto). Titolo-luogo che indica dove appunto deve condurre l'"apertura". In questa pagina non troveremo le regole precise dell'ermeneutica talmudica e midrashica, ma siamo già intuitivamente coinvolti nel processo di apertura.

Lo studio (13) consiste nel pensare tutto quanto è pensabile su una domanda, fino in fondo, costi quel che costi. Si tratta di sciogliere l'inestricabile e di non fermarsi se non quando è impossibile procedere oltre. In vista di una ricerca così rigorosa, le parole che supportano il pensiero devono essere utilizzate in tutte le posizioni possibili, nelle locuzioni più varie. Bisogna girarle e rigirarle da tutti i lati nella speranza che ne sprigioni una luce, bisogna palparle e ascoltare le loro sonorità per percepire il loro senso segreto; le assonanze e le risonanze delle parole non hanno forse virtù ispiratrici? Questo rigore deve essere raggiunto a

ii ii iidd i filiaddallafal safal gydd bell enweleriddanlanau.

⁽¹⁰⁾ R. Laporte, "Quatre lectures pour Jacques Derrida", in Écari, Paris, Fayard, 1973, pp. 209-210.

⁽¹¹⁾ M. Blanchot, L'Éntretien infini, Paris, Gallimard, 1969, p. 501.

⁽¹²⁾ Rabbi Isaiah Horowitz, "Shlah" su Parashat Noach.

⁽¹³⁾ Abbiamo modificato il testo sostituendo la parola "studio" alla parola "filosofia".

volte al prezzo di un discorso illeggibile: basta poco in effetti a contraddirsi; è sufficiente continuare sulla stessa linea, scivolare sullo stesso pendio, e ci si allontana sempre più dal punto di partenza, che finisce per smentire il punto di arrivo.

Mi attengo a questo discorso senza incrinature, a questa strenge Wissenschaft, scienza rigorosa, che non è la scienza dei sapienti ma piuttosto una sorta di ascesi. Mi sento provvisoriamente meno inquieto quando, dopo avere girato a lungo intorno, dopo aver scavato e triturato le parole, esplorato le loro risonanze semantiche, analizzato i loro poteri allusivi e la loro potenza evocativa, verifico che non posso proprio andare oltre.

Certo, la pretesa di arrivare un giorno alla verità è un'utopia dogmatica; quello che conta è andare fino al limite, raggiungere una coerenza senza incrinature, far affiorare le domande più nascoste, più inesprimibili, per farne un mondo levigato. (14)

LA CAREZZA: FARE UN'ESPERIENZA

Ma non dobbiamo sbagliarci! Il mondo levigato di cui parla Jankélévitch non permette di *impadronirsi* del testo, di *comprendere* il significato. L'esistenza di livelli di significazione e di regole di interpretazione rende caduca la possibilità di impadronirsi del testo e dunque di annullarne l'alterità e l'esteriorità. In una parola, l'interpretazione, le interpretazioni non scalfiscono il testo, non ne mordono mai la carne. Qui sta la garanzia della sua inesauribile ricchezza.

I segni - ossia gli oggetti, i versetti biblici, le persone, le situazioni, i riti - fungono da segni perfetti:

Quali che siano le modificazioni che il divenire introduce nella loro grana sensibile, essi conserveranno il privilegio di rivelare gli stessi significati o i nuovi aspetti che avranno assunto quegli stessi significati. (15)

Segni perfetti, poiché:

Il significato di questi simboli non congeda mai definitivamente la materialità dei simboli che lo suggeriscono e che conservano sempre qualche potere inaspettato di rinnovarlo. Lo spirito non congeda mai la lettera che lo rivela. Anzi, al contrario, lo spirito risveglia nella lettera nuove possibilità di suggestione. (16)

In quanto insieme di segni perfetti, il Testo non può mai essere raggiunto: potremmo dire che può essere *accarezzato*. Malgrado il lavoro di analisi, di ricerca, di esplosione, di messa a nudo, il Testo si sottrae, resta inaccessibile, ancora da venire. Si offre per subito ritirarsi. (17) È allo stesso tempo "visibile e invisibile", (18) ambiguità, lampeggiare del significato, enigma: "La trascendenza deve a se stessa di non dimostrarsi. La sua voce deve tacere non appena qualcuno ascolta il suo messaggio". (19)

Ma il testo non si sottrae se non glielo si consente; l'interruzione della dimostrazione della trascendenza, il ritirarsi necessario dipende innanzi tutto ed essenzialmente dall'interprete, dal suo modo di porsi di fronte al testo, dal suo approccio. Questo modo di essere lo chiamiamo "carezza". (20) la carezza è una modalità del soggetto, dove il soggetto nella sua relazione col Testo va oltre alla relazione, poiché "ciò che è accarezzato non è propriamente toccato"; (21) "la carezza è il non coincidere del contatto, un denudamento mai abbastanza nudo". (22)

La carezza consiste nel non impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente dalla sua forma verso un avvenire - mai abbastanza avvenire - nel sollecitare ciò che si sottrae come se non fosse ancora. (23)

⁽¹⁶⁾ Ibi

⁽¹⁷⁾ Rav David Hakohen, Qol Hanevuah (Mossad Harav Kook, p. 223 - in ebraico).

⁽¹⁸⁾ Yoma, 54.

⁽¹⁹⁾ E. Lévinas, Autrement qu'être, La Haye, Nijhoff, 1974, pp. 194, 196.

⁽²⁰⁾ Riprendiamo qui l'idea di "carezza" sviluppata da E. Lévinas in tutte le sue opere, da: Le Temps et l'Autre fino a Autrement qu'être... Modo di essere che si inserisce perfettamente in una fenomenologia della mano nella quale si inserisce la problematica del libro, del "manuale".

⁽²¹⁾ E. Lévinas, Le Temps et l'Autre, Paris, Fata Morgana, 1979, p. 82.

⁽²²⁾ Le Temps et l'Autre, op. cit.

⁽²³⁾ E. Lévinas, Totalité et Infini, La Haye, Nijhoff, 1961, pp. 235 sg.

⁽¹⁴⁾ V. Jankélévitch, Quelque part dans l'inachevé, Paris, Gallimard, 1978, pp. 18, 19.

⁽¹⁵⁾ E. Lévinas, Quatre lectures talmudiques, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 20, 21.

In breve, la carezza è ricerca. In questa ricerca, la carezza non sa che cosa cerca. Questo "non sapere", questo "fondamentale disordine" è essenziale a questo modo d'essere. Un rapporto col Testo che autorizzi la trascendenza delle voci del Testo sarà dunque un "gioco senza progetto né piano". (25)

Lo studio, in quanto ricerca, permette davvero di "fare" un'esperienza. Possiamo contrapporre a questo punto le espressioni "avere un'esperienza" e "fare un'esperienza". (26)

"Avere" rinvia al possesso, al conoscere, alla soddisfazione, alla fiducia che conferisce l'acquisizione; nell'"avere", l'esperienza è confermata dalla ripetizione. Ma in quanto esperienza ripetuta e confermata, non è qualcosa che si rinnova. "Avere" una esperienza del Testo significa comprenderlo, afferrarlo, possederlo, poiché acquista consistenza tramite la ripetizione. Ma diventando visibile, afferrabile, il Testo assume la forma e lo statuto di un idolo. Il suo linguaggio diventa totalitario: "lingua di legno fossilizzata in significati posti e imposti una volta per tutte senza tener conto delle situazioni ed esperienze possono cambiare". (27) Testo-idolo che è "posto e che allo stesso tempo schiaccia per il suo peso e per la sua immutabilità". (28)

Si tratta di "fare" un'esperienza col Testo. Studiare non significa dunque conoscere in anticipo il risultato della ricerca. Niente deve corrispondere alle nostre aspettative.

"L'esperienza è sempre anzitutto un'esperienza della negatività: le cose non sono come credevamo. Nell'esperienza che si fa di un altro oggetto mutano sia il nostro sapere che il suo oggetto. (29)

"Fare" un'esperienza significa porsi nell'apertura, aprirsi. L'uomo esperto - nel nostro contesto l'interprete - non è solo colui che è divenuto tale grazie ad esperienze (fatte), ma colui che è aperto alle esperienze. La pienezza dell'esperienza, la pienezza dell'essere di colui che ha esperienza, non consiste nel fatto che egli sappia già tutto e meglio. L'uomo di esperienza si rivela, al contrario, radicalmente estraneo ad ogni dogmatismo. (50)

L'interprete fa esperienza con la *carezza*: non si impadronisce di nulla, rinvia ogni significato a un altro significato e così all'infinito e per negazione, in modo tale che se si volesse localizzare nel Testo un centro, un origine dei significati, un dio insomma, che gli desse un senso, non lo si troverebbe che nel vuoto, nel vuoto del linguaggio, negli *spazi bianchi della scrittura*. (81)

Si capisce allora perché lo "studio" trovi la sua memoria grafica nella lettera *Lamed*, la sola tra le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico che oltrepassa la linea della scrittura, che trasgredisce, che si slancia "al di là del versetto". *Lamed*, ultima lettera della *Torah*...⁽³²⁾

IL RIFIUTO DEL TESTO-IDOLO, O LA NECESSITÀ DELL'ATEISMO

Il Testo deve dunque essere elusivo, inafferrabile, per non prendere la forma o il posto di un idolo. I cabbalisti spiegano che il Testo, la *Torah* e Dio sono una cosa sola (*Rachamana vequdsha berik hu, echad hu*). Rifiutando di tenere in pugno il Testo, si rifiuta allo stesso tempo di mettere le mani sul divino. Il rapporto col Testo e con Dio è pertanto paradossale: bisogna allontanarsi, creare una distanza affinché il rapporto con Dio non sia idolatrico. È ciò che H. Atlan definisce con un'espressione radicale l'ateismo della scrittura":

La prima preoccupazione dell'insegnamento biblico non è quella dell'esistenza di Dio, del teismo rispetto all'ateismo, ma piuttosto la lotta contro l'idolatria. C'è un rischio idolatrico in ogni teismo. Ogni teismo è una idolatria, il termine stesso lo

102 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

⁽²⁴⁾ Ibid.

⁽²⁵⁾ Le Temps et l'Autre, op. cit.

⁽²⁶⁾ H.G. Gadamer, Vérité et Méthode, Paris, Seuil, 1976, pp. 198 sg.

⁽²⁷⁾ H. Atlan, "Niveaux de signification et athéisme de l'ecriture", in La Bible au présent, Paris, Gallimard, 1982, p. 86.

⁽²⁸⁾ *Ibid*.

⁽²⁹⁾ Vérité et Méthode, op. cit.

⁽³⁰⁾ Ibid.

^{(31) &}quot;Niveaux de signification et athéisme de l'ecriture", op. cit.

⁽³²⁾ Deuteronomio 34,12.

chiarisce e lo stabilisce, a meno che il discorso negandosi diventi ateo. In altre parole, i paradossi del linguaggio e dei suoi significati sono tali che il solo discorso su Dio che non sia idolatrico è un discorso ateo. O ancora: in ogni discorso il solo Dio che non sia un idolo è un Dio che non è un Dio. (53)

Tutti i maestri del pensiero ebraico, dai profeti ai dotti contemporanei, lo hanno capito...

Il sistema di interpretazione è fondato sulla volontà di rifiutare l'idolatria. Il Testo, primo rapporto con Dio, non deve trasformarsi in idolo. La tentazione idolatrica è forte, basti ricordare il vitello d'oro all'indomani della Rivelazione: tentazione dell'apparenza e della Presenza. "L'idolo ci rivela il divino, e in questo non inganna né delude".(34) L'idolo - e in questo caso il Testo offerto alla presa della mano, il "manuale" - rassicura; l'idolo avvicina:

"Ciò che l'idolo contribuisce a ridurre, è appunto la distanza e il ritrarsi del divino... sopperendo all'assenza del divino l'idolo lo mette a disposizione, lo garantisce e alla fine lo snatura. La sua perfezione finisce mortalmente il divino. L'idolo tenta di farci avvicinare al divino, di farcene appropriare: poiché teme l'ateismo, l'adoratore mette le mani sul divino nella forma di un dio; ma questa presa perde quello che afferra: non le resta in mano che un amuleto fin troppo noto, troppo manipolabile, troppo rassicurante... L' idolo manca la distanza che identifica e autentica il divino come tale - come ciò che non ci appartiene, ma ci accade".(35)

PARDES: I LIVELLI DI SIGNIFICATO

Per evitare la trappola dell'idolatria - l'illusione di possedere il senso - la tradizione ebraica ha introdotto la nozione di livelli di significati.

Non entriamo qui nelle polemiche della storia delle religio-

ni, né negli studi comparati tra ebraismo e cristianesimo per capire gli scambi e le influenze. Sarà sufficiente dire che possiamo distinguere quattro livelli di lettura:

- Pshat: senso letterale o semplice
- Remez: senso allusivo
- Drash: senso sollecitato
- Sod: senso nascosto o segreto.

Le iniziali di queste quattro parole formano una sigla che, vocalizzata, si pronuncia Pardes, ossia "frutteto" o anche "paradiso". A quali metodi e a quali livelli di comprensione si riferisce il Pardes? Nessun testo della tradizione espone con precisione gli ardui sentieri del Pardes. (36) Piuttosto si ha l'impressione di aver a che fare con un andare a tentoni spesso empirico, ognuno con la propria definizione di Pshat e di Drash, senza comunque alcuno sforzo di definirli o di chiarirli prima dell'uso. Si tratta di una costante poiché "Il pensiero rabbinico di matrice talmudica detesta il metalinguaggio del senso. Vi si cercherebbe dunque invano l'enunciato di un principio, e meno ancora una teoria".(37)

In mancanza di un'esposizione teorica, ecco un testo classico riguardante il nostro soggetto, spesso citato, pochissimo studiato (e ancor meno capito). Si tratta di un passo del trattato talmudico Chagigah (14b, 15b, 16a). Non è un caso che questo testo si trovi in questo trattato. Il trattato Chagigah è in effetti il testo nel quale viene esposta, in modo forse più acuto che altrove, la problematica dell'interpretazione. Si distinguono in questo trattato tre linee essenziali di riflessione:

- 1. l'assenza di Dio, ossia il suo ritrarsi e la sua invisibilità; (38)
- 2. il rapporto tra il Maestro e il discepolo;
- 3. l'interpretazione, il suo ruolo, le sue possibilità e i suoi divieti.

(36) Per un primo approccio: G. Sholem, La Kabbale et sa Symbolique, Paris,

(37) J. Genot Bismuth, "De l'idée juive du sens", in Hommage à G. Vajda,

Payot, 1966, pp. 69 sg.

Louvain, 1980, pp. 105, 116.

⁽³³⁾ La Bible au présent, op. cit.

⁽³⁵⁾ Ibid., pp. 24, 25.

⁽³⁴⁾ J.L. Marion, L'Idole et la Distance, Paris, Grasset, 1977, p. 24.

⁽³⁸⁾ Cfr. sotto, "Visibile e invisibile".

Il titolo del secondo capitolo in cui figura questo testo è eloquente: "Non si interpreta..." (Ein dorshin...).

HAGIGAH, 14B

Barayta: Quattro sono entrati nel paradiso: ben 'Azai e ben Zoma, Acher e Rabbi 'Aqiva. Rabbi 'Aqiva ha detto loro: quando arriverete alle pietre di marmo puro, non dite: Acqua, acqual Poiché è detto: "colui che dice menzogne non siederà nella mia casa" (Salmi 101,7) Ben Azai ha guardato ed è morto. Il versetto dice di lui: "Cara agli occhi di Dio la morte dei suoi fedeli" (Salmi 116,15). Ben Zoma ha guardato ed è stato colpito. Il versetto dice di lui: "Hai trovato del miele, mangiane quanto vuoi, ma non saziarti al punto di vomitarlo" (Proverbi 25,16). Aher ha tagliato delle piante. Rabbi 'Aqiva è uscito in pace.

Hanno domandato a ben Zoma: È permesso castrare un cane? Ha risposto: "Non fate questo nella vostra terra" (Levitico 22,23); Non farete questo a nessun essere che si trovi sulla vostra terra. Hanno domandato a ben Zoma: Una vergine incinta può sposare un Kohen Gadol (Gran sacerdote)? Qual è il rischio? È quello di Shemuel. Shemuel ha detto: Sono capace di possedere una vergine molte volte senza che ci sia sangue. O bisogna forse pensare che un'impresa come quella di Shemuel è impossibile? Ha risposto loro: Quello che dice Shemuel non succede; bisogna supporre che sia rimasta incinta per via di un bagno in una vasca. Obiezione: Shemuel ha detto: Lo sperma che non sgorga come una freccia non può fecondare. Risposta: Nel caso, si trattava proprio di uno sperma di questo tipo.

Barayta. Un giorno Rabbi Yehoshua' ben Chanania stava su un'altura della Montagna del Tempio. Ben Zoma lo vide, ma non si alzò. Gli disse: Da 'ayin e fin a 'ayin, ben Zoma. Gli disse: Contemplavo la differenza che esiste tra le acque superiori e quelle inferiori, e non c'è tra loro che lo spazio di tre dita come dice il versetto: "E lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque" (Genesi 1,2), come una colomba che aleggia sui suoi piccoli, senza toccarli.

Rabbi Yehoshua' disse ai suoi discepoli: Ben Zoma è ancora fuori. Vediamo allora, quando è detto: Lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque? Il primo giorno; mentre la separazione è avvenuta il secondo giorno, secondo il versetto: "Ci sia un firmamento in mezzo alle acque che divida le acque dalle acque" (Genesi 1,6). Quale distanza le separa? Rav Acha bar Ya'aqov ha det-

to: come un filo; i rabbini hanno detto: come la gobba di un cammello; Mar Zutra e, secondo altri, Rav Assi, ha detto: come due superfici che strofinano l'una contro l'altra.

"Non permettere alla tua bocca di indurre in peccato la tua carne" (*Ecclesiaste* 5,5). A che cosa si riferisce? Ha visto che a Metatron è stato dato di sedere a descrivere i meriti di Israele. Disse: ho appreso che in alto non esiste posizione seduta, né rimorso, né nuca né fatica; ci sarebbero forse - Dio non voglia - due autorità? Allora hanno fatto uscire Metatron e l'hanno colpito con sessanta bastonate. Gli hanno detto: perché, quando lo hai visto, non ti sei alzato davanti a lui? Hanno dato a Metatron il diritto di cancellare la menzione del merito di Acher. Una voce celeste è uscita e ha detto: "Ritornate, figli che vi siete rivoltati" (*Geremia* 3,14), salvo Acher.

Ha detto: Se questo uomo è stato escluso dal mondo futuro, che almeno esca e goda di questo mondo. E Acher si è diretto verso una vita cattiva strada, è uscito e ha trovato una prostituta e ha cercato di sedurla. Lei gli ha detto: Non sei forse Elisha' ben Abuja? Lui ha strappato un ravanello nel giorno di Shabbat, e glielo ha dato. Lei ha detto: È proprio Acher. (99)

Rabbi 'Aqiva è salito in pace ed è sceso in pace. Il versetto dice di lui: "Tirami dietro a te, corriamo" (Cantico dei Cantici 1,4).

Gli angeli di servizio hanno voluto respingere anche Rabbi 'Aqiva. Dio ha detto loro: Lasciate stare questo vecchio, poiché è degno di occuparsi della mia gloria. Su cosa si è basato Rabbi 'Aqiva per non sbagliarsi? Raba bar Chana ha detto, Rabbi Yochanan ha detto: "è venuto dalle miriadi della santità" (Deutoronomio 33,2). È un elemento nelle Sue miriadi.

Rabbi Abahu ha detto: "si distingue tra diecimila" (Cantico dei Cantici 5.10). Segno nella Sua moltitudine.

Rabbi Hiya bar Abba ha detto, Rabbi Yochanan ha detto: "non è nel vento il Signore. E dopo il vento una tempesta: non è nella tempesta il Signore. E dopo la tempesta un fuoco: non è nel fuoco il Signore. E dopo il fuoco una voce sottile di silenzio" (Re I, 19,11-12).

Ed ecco, Dio passa.

Riporto qui di seguito *in extenso* qualche passo di un'eccellente articolo di H. Atlan, (40) che ci servirà come riferimento.

⁽³⁹⁾ Acher significa in ebraico: l'altro.

⁽⁴⁰⁾ La Bible au présent, op. cit.

PSHAT

Questo livello è caratterizzato dalla presenza del significato, della spiegazione nel testo: il significato *Pshat* si trova nel testo, o esplicitamente, o deducibile in maniera tale da poter ragionevolmente aspettarsi di ritrovarlo. Lo *Pshat* mette in gioco la grammatica e la Storia. Ogni parola è spiegata in se stessa, e si può spiegare l'esistenza logica di ogni parola nel contesto generale della frase o del brano. Viene rispettata la logica del tempo narrativo e della possibilità dell'umano. Lo *Pshat* dev'essere chiaro e semplice. Questo livello comporta un margine di discussione possibile, per spiegare le diverse opinioni dei commentatori.

Drash

La caratteristica del *Drash* consiste nell'essere assente dal testo, e quest'assenza chiede di essere colmata. Il testo, per via di un'assenza, *doresh* - ossia "domanda"- qualche cosa. Diversamente dal senso allusivo che rimane nel testo, anche se solo allusivamente, il *Drash* esprime un significato che non si aggancia a nulla nel testo se non alle domande, teoricamente in numero infinito, che ci si possono porre sul contesto. Il testo stesso non allude nemmeno a quest'ultimo, non ne parla.

La spiegazione del *Drash* consiste nel cercare nel testo, chiedendogli, se necessario, altro e più di quanto contenga; nel "sollecitare" il testo. E questa spiegazione non si riferisce a qualcosa che si trova nel testo, ma a qualcosa che vi manca.

Così il testo, che può essere autosufficiente e non porre alcun problema a livello di *Pshat*, ha malgrado tutto una lacuna se ci interroghiamo su qualche cosa che non dice. Il caso più tipico di *Drash* è quello in cui il testo stesso chiede con forza di essere sollecitato, poiché non riusciamo a capirlo al livello di *Pshat*. Sembra allora che il testo solleciti la sua sollecitazione. Come dice spesso Rashi, quasi scusandosi di ricorrere al *Drash: Hamikra hazeh omer darsheni* "Questo testo dice: Interrogami, ponimi delle domande, sollecitami."

A questo livello sono possibili diverse spiegazioni; molti *midra-shim* coesistono senza contraddirsi: nessuno è più vero o più falso di un altro.

SOD

L'assenza, nel significato esplicito o implicito del testo, dei significati ad esso attribuiti dai commentatori, è ancora più evi-

dente al quarto livello di interpretazione: il *Sod*, o senso nascosto. Qui non è questione di lacune o di sollecitazioni del testo. Si tratta dunque proprio di un senso nascosto, di un segreto, se è vero che il miglior segreto è quello di cui non si conosce nemmeno l'esistenza.

Questo livello di commento è presente essenzialmente nella letteratura cabbalistica. Il principio generale è che il testo scritto della *Torah* deve essere visto come un testo codificato, non soltanto nei versetti e nei capitoli, ma in tutti i segni di cui è composto: lettere, vocali, corone sulle lettere, vocalizzazione e punteggiatura tradizionale della lettura, e beninteso anche gli spazi bianchi della pergamena che separano e uniscono i segni. Il codice che decifra questo testo è l'insegnamento della *Qabbalah*, che può essere visto in molti modi: come un'etica fondata su una cosmogonia, una storia mitica, una psicologia dell'inconscio o altro ancora, ma il cui fondamento e denominatore comune sta in un formalismo rigoroso, costruito intorno a categorie astratte (chiamate *Sefirot*) che possono essere definite solo dalle relazioni che stabiliscono le une con le altre.

L'interpretazione dei versetti a livello del *Sod* ci proietta subito in significati che non hanno più alcun rapporto col testo, se non appunto un rapporto formale come quello che si può trovare, ad esempio, spezzando le parole e raggruppando le lettere in diversi modi (*Notariqon*)⁽⁴¹⁾ o stabilendo equivalenze numeriche più o meno direttamente o indirettamente derivate dai valori numerici tradizionalmente attribuiti alle lettere dell'alfabeto ebraico (*Ghematriya*).⁽⁴²⁾

LETTURE

Quando si passa da un livello all'altro partendo dallo *Pshat* si può osservare una progressione dal presente-nel-testo al sempre più assente. A livello dello *Pshat*, del senso semplice, il significato è totalmente presente nel testo. Non lo è già più al livello del *Remez*, dell'allusione, ma una parte di questo significato è ancora presente nel testo a questo livello, anche se in maniera incompleta. Il *Remez*, l'allusione, colma dunque una lacuna che si presenta come tale in rapporto a qualcosa che è presente ed

⁽⁴¹⁾ Vedere infra "Le parole nella parola".

⁽⁴²⁾ Ibid.

espresso nel testo. Al livello successivo, quello del *Drash*, si tratta di una lacuna che non si trova nel testo - di una lacuna sovrapposta, una lacuna di secondo grado che concerne non tanto il testo quanto il contesto non detto.

Infine, al livello del Sod, non si tratta nemmeno più di una lacuna del testo, né di una mancanza che risulta da ciò che è presente ma incompleto, come nel caso del Remez, o risultante da ciò che è assente dal testo, come per il Drash. Il Sod, il significato nascosto, è del tutto assente dal testo, sia pure sotto forma di una mancanza, di una domanda. Costituisce un testo a sé, un'altra lettura del testo a partire da un diverso ordinamento dei segni del testo. Per questo alcuni dicono che il Sod ricostituisce uno Pshat.

L'ERMENEUTICA TALMUDICA

L'ermeneutica è la scienza dell'interpretazione secondo determinate regole. Questo termine si applica in particolare all'esegesi o all'interpretazione delle Scritture. Con l'espressione "ermeneutica talmudica" intendiamo l'esposizione dei principi e delle regole che i Maestri del Talmud hanno stabilito per l'interpretazione la Legge Scritta.

LE REGOLE DI HILLEL

Hillel il Vecchio è stato il primo a dare delle regole di interpretazione. Le sue regole sono sette. Alcune erano probabilmente già conosciute, benché non venissero applicate in modo sistematico. Le regole sono:

- 1. Qal waChomer. inferenza dal minore al maggiore;
- 2. Ghezarah shavah: ragionamento per analogia semantica;
- 3. Binyan av Mikatuv echad: generalizzazione a partire da un singolo caso;
- 4. Binyan av Mishene Ketuvim: generalizzazione a partire da due casi;
- 5. Klal uPrat. ragionamento che tiene conto dei casi particolari e generali;
- 6. Kayotze bo bemaqom aher. analogia a partire da un altro testo;
- 7. Davar alamed me'ynyano: spiegazione a partire dal contesto.

110 - PRIMO LIBRO - RIFERIMENTI TALMUDICI

LE REGOLE DI NAHUM

In aggiunta alle sette regole di Hillel, che furono generalmente adottate, altre regole furono introdotte successivamente da altri Maestri. Nachum di Gamzo introdusse il metodo del *Ribui* e del *M'iut*: estensione e limitazione. Secondo questo metodo, certe particelle o congiunzioni del testo della Legge Scritta esprimono l'estensione o la limitazione di una legge o del contenuto del testo. Le particelle che "estendono" il caso sono gam (anche), et (che introduce un complemento oggetto), af (anche se). Le particelle che "restringono" il caso sono raq (solo), min (da), ela (tuttavia).

Le regole di Rabbi 'Aqiva

Il metodo di Rabbi Nachum di Gamzo non venne adottato unanimamente dai suoi contemporanei. Uno dei suoi oppositori era Rabbi Nechunia ben Haqanah, il quale riconosceva solo le regole di Hillel. Nella generazione seguente Rabbi 'Aqiva riprese il metodo del suo Maestro Nachum e lo sistematizzò. Il postulato di base di questo sistema è Lo dibera Torah kileshon benei adam (La Torah non parla il linguaggio degli uomini). Nel linguaggio umano infatti si utilizzano più o meno parole per esprimere un'idea; ci sono parole superflue che servono solo per ragioni di stile, o per sottolineare, etc. Non così nel linguaggio della Torah: nessuna parola, sillaba o lettera sta li per caso. Tutto è essenziale, ogni lettera possiede un significato e un'importanza vitale. Seguendo questo principio, non sono da interpretare solo le particelle indicate da Nachum, ma ogni anomalia, ogni parola, sillaba o lettera che non sia strettamente necessaria al senso del testo.

Rabbi 'Aqiva e i sostenitori di questo metodo trovarono indicazioni per l'estensione del contenuto del testo anche nella ripetizione delle parole e nell'impiego del raddoppio⁽⁴³⁾ di un verbo coniugato e della sua forma all'infinito ("mandare, man-

⁽⁴³⁾ Un po' come il raddoppio "attico" in greco.

derai"; "aiutare, aiuterai", etc.). Essi spingono l'analisi fino all'interpretazione delle congiunzioni di coordinazione (o) e della congiunzione waw. Per la restrizione degli elementi, si richiamano ai pronomi dimostrativi (ze, "quello, ma non un altro") oppure all'articolo definito He hayediya. Il versetto avrebbe potuto scrivere "primo"; "il primo" limita la legge a questo particolare caso.

O ancora quando il pronome personale viene aggiunto al verbo (in ebraico, il pronome personale è incluso nella desinenza del verbo, salvo che al presente), diventa dunque superfluo e sollecita un'interpretazione.

LE REGOLE DI RABBI ISHMA'EL -

L'ingegnoso sistema di Rabbi 'Aqiva, pur accettato con ammirazione da molti suoi contemporanei, ebbe anche i suoi oppositori. Il più importante è Rabbi Ishma'el ben Elisha; all'inverso di quello di Rabbi 'Aqiva, il suo motto è Dibera Torah kileshon bene adam (La Torah parla il linguaggio degli uomini). Di conseguenza, non bisogna porre alcuna particolare attenzione alle espressioni insolite, alle ripetizioni etc. Respinge il complesso di deduzioni che Rabbi 'Aqiva trae da apparenti pleonasmi, sillabe e lettere superflue. Non ammette che deduzioni giustificate dallo spirito del passo analizzato. Riconosce solo le sette regole di interpretazione di Hillel, che riorganizza in tredici, suddividendone alcune, omettendone una e aggiungendone un'altra di propria iniziativa. Queste regole sono:

- 1. Qal waChomer. identica alla prima di Hillel;
- 2. Ghezarah shavah: identica alla seconda di Hillel;
- 3. Binyan av. contrazione della terza e quarta regola di Hillel;
- 4. Klal uPrat: suddivisione della quinta regola di Hillel;
- 5. Prat u-Klal: idem;
- 6. *Prat u-Klal u-Prat: idem;* Regole 7, 8, 9, 10, 11: variazione della quinta regola di Hillel;
- 12. Davar alamed me'ynyano: come la settima regola;
- 13. Shene ketuvim amakishim zeh et zeh: nuova regola, si tratta della risoluzione di una contrazione tra due versetti.

Le tredici regole di Rabbi Ishma'el furono generalmente adottate come costituenti autorità nell'interpretazione talmudica, senza tuttavia soppiantare il metodo di Rabbi 'Aqiva che continuò ad essere utilizzato da molti Maestri ed anche da alcuni discepoli di Rabbi Ishma'el. Delle tredici regole, solo sei vengono utilizzate con frequenza: le regole 1, 2, 3, 4, 12 e 13. Tra queste sei, le più usate sono la 1 e la 2.

LE REGOLE DI RABBI ELI'EZER BEN RABBI YOSSI IL GALILEO

Le tredici regole che abbiamo elencato riguardano essenzialmente l'ambito dell'Halakah. Rabbi Eli'ezer ne aggiunge altre che furono poi utilizzate nell'esegesi "aggadica". Il Talmud considera Rabbi Eli'ezer uno dei grandi Maestri dell'esegesi "aggadica" (Hulin, 89). Tuttavia non viene fatta alcuna menzione delle sue trentadue regole; la lista appare per la prima volta in un testo del X secolo scritto da Abu Walid ibn Janah, che attribuisce le regole a Rabbi Eli'ezer ben Rabbi Yossi. La lista ci è stata trasmessa anche dal Sefer Hakritot (XIII secolo) di Rabbi Samson di Chinon. Se ne trova un elenco anche nel libro di Yehudah Hadassi il Caraita: Heshkol Hakofer (11490). Le principali novità sono l'elisione (Derek qetzarah), la ripetizone (Davar Shanui), le regole in rapporto all'interpretazione del contesto, la parabola (Mashal); l'interpretazione che mette in relazione numeri identici (Neghed), l'accostamento fonetico e lo studio delle etimologie (Ma'al), la Ghematria, calcolo dei valori numerici delle parole e confronto con parole dello stesso valore numerico. Infine il procedimento detto Notarigon, che consiste nella suddivisione di una parola in più parole, nella combinazione di più parole in una, e nella scomposizione delle parole in acrostici - ogni lettera di una parola dà origine a un'altra parola, le iniziali di più parole formano una parola e per finire le ultime lettere di diverse parole formano una parola. Questi ultimi due procedimenti sono ispirati a metodi di origine greca. Nell'Aggadah talmudica e nel Midrash vengono generalmente utilizzate tutte le regole eccetto quelle di Hillel e di Rabbi Ishma'el.

L'EBREO, LA LINGUA EBRAICA

Il rapporto con la lingua ebraica è duplice. Da una parte, l'ebraico è una lingua che aderisce strettamente alla materia, allo spazio e al tempo; "le sue parole, i suoni, la materialità delle forme delle sue lettere sposano i contorni e i ritmi del mondo e della creazione. L'ebraico è la geo-grafia (scrittura della terra) e la geo-metria (misura della terra) del creato". (44)

L'ebraico offre il mondo al nostro sguardo, libera il mondo da se stesso per permetterci di comprenderlo e di appropriarcene. Per la coscienza ebraica, la lingua ebraica è la realtà più immediata. "La coscienza ebraica conosce un segreto profondo, ossia che tutta la realtà - la più fisica e densa - è costituita dal linguaggio, dalle sue parole, dalle vibrazioni infinite delle sue voci e dei suoi echi". (45) Nella tradizione ebraica il linguaggio è innanzi tutto spettacolo. La Rivelazione è innanzi tutto visione! "E tutto il popolo *vide* le *voci...* (*Esodo* 20,18)" Il visibile, sono le voci che si fanno scrittura. (46)

Così il mondo si rivela, si mostra; noi possiamo possederlo perché il linguaggio ce lo ha offerto. Ma il mondo è lì? Non è forse un essere in progetto, una realtà in movimento?

Il mondo reso visibile non rischia forse, come il testo e attraverso il testo, di diventare un idolo?

Queste domande implicano un'altra funzione della lingua ebraica che, viceversa, non fissa il mondo e la realtà nel presente, ma costruisce un percorso verso l'assenza; è una caratteristica di questa lingua, che ha la capacità di esplodere, di polverizzarsi in mille frammenti, per operare una derealizzazione del reale "attraverso la quale l'arrogante sicurezza delle realtà di questo mondo, la buona coscienza dell'idolatria, sprofondano nel vuoto della loro vanità. (47)

È importante soffermarci per un attimo sui termini che desi-

gnano ebreo ed ebraico (la lingua): Turi e Turit. Hébreu. (48) L'Ebreo, nel suo senso etimologico, è l'essere del passaggio (la'avor), della rottura ('averah) della trasgressione ('averah), della trasmissione, della produzione e della creazione ('Ubar, me'uberet, 'ibur hachodesh); è anche colui che prende in considerazione l'altro da sé (Ba'avur she...). Tutte queste parole hanno la stessa radice: 'I,V,R.

L'Ebreo si allontana, protesta, si stacca...

L'Ebreo traghettatore "non soltanto ci invita a passare da una sponda all'altra, ma ad andare ovunque vi sia un passaggio da superare, conservando questo 'tra-due-sponde' che è la verità del passaggio". (49) Per l'uomo ebreo, esistere è divenire. L'Ebreo non è ma sarà. Si tratta di creare. L'Ebreo sarà dunque in un divenire costante, un divenire che è da-venire. L'Ebreo è messianico! tanto è vero che " il messianesimo non è la certezza della venuta di un uomo che interrompe la storia", (50) ma un modo d'essere di ogni uomo nel suo inserirsi nel tempo. L'Ebreo-messia vive nella temporalità del da-venire (a-venir. futuro). L'Ebreo non è nel tempo, crea il tempo. Il tempo è ciò che emerge dalla "carezza" tra la mano che si avvicina e il corpo del testo (e del mondo) che si sottrae. In questa temporalità messianica tutto avviene "come se il mondo esistesse e al tempo stesso non esistesse, continuando a sottrarsi, ri-creando ogni istante". (51) La lingua ebraica ('Ivrit') deve rispecchiare questo passaggio, questo essendo - l'essenza - dell'uomo e del mondo...

La contraddizione tra le due funzioni del linguaggio non può essere risolta in una sintesi artificiale o dando più valore a uno dei due termini. La lingua ebraica dà e toglie allo stesso tempo, fissa e scioglie, costruisce e decostruisce, dice e disdice.

Ecco perché è stato scritto che la lingua ebraica è metaforica. (52) Preferirei dire - dal punto di vista della ricerca filosofica contemporanea - che l'ebraico è una traccia. (53)

 ⁽⁴⁴⁾ S. Trigano, Le Récit de la disparue, Paris, Gallimard, 1977, p. 10.
 (45) S. Trigano, prefazione a L'Épitre des sept voies di Abulafia, Éditions de

⁽⁴⁰⁾ S. Trigano, prefazione a L'Epure des sept voies di Abulaha, Editions d'Éclat, 1985, p. 16.

⁽⁴⁶⁾ E. Lévinas, "Exégese et culture", Nouveau Commerce, n° 55, p. 90.

⁽⁴⁷⁾ Le Récit de la disparue, op. cit., p. 322.

⁽⁴⁸⁾ Rimandiamo il lettore ai testi classici di A. Neher, L'Existence juive, Paris, Seuil, 1962, pp. 132 sg. e di M. Blanchot, L'Éntretien infini, op. cit., pp. 180 sg. (49) M. Blanchot, ibid., p. 184.

⁽⁵⁰⁾ E. Lévinas, Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1963, p. 120.

⁽⁵¹⁾ Le Récit de la disparue, op. cit., p. 327.

⁽⁵²⁾ Ibid., op.cit., p. 319.

⁽⁵³⁾ Rimandiamo in particolare alle opere di E. Lévinas: "La trace de

E se "la traccia non è una presenza, ma il simulacro di una presenza che si disloca, si sposta, si rimanda, precisamente non avviene" poiché la cancellazione appartiene alla sua struttura, allora dobbiamo mettere in luce tutte le strategie che sono state utilizzate per rendere possibile la cancellazione, l'esplosione dell'ebraico.

I LIBRI NEL LIBRO: FUOCO NERO SU FUOCO BIANCO

"In principio c'è il libro!"

Ma il libro dell'inizio è davvero lo stesso libro che possiamo leggere nelle nostre biblioteche? Non esistono forse *il* Libro e *i libri*? La *Torah* che possediamo è identica alla "*Torah* di Dio"?

Rabbi Shim'on ben Laqish insegna: (55)

La *Torah* che il Santo, sia benedetto, ha dato ha Mosè è un fuoco bianco, inciso da un fuoco nero; essa è di fuoco, incisa dal fuoco, data dal fuoco come è detto: "Scritta dalla sua mano destra, una legge di fuoco (*Esh Dat*) per loro". [56]

Nahmanide commenta questo testo così:

Possediamo una tradizione autentica, secondo la quale la *Torah* è costituita dall'insieme dei Nomi di Dio. Le parole che leggiamo possono così essere distribuite anche in altro modo. La *Torah* scritta "fuoco nero su fuoco bianco" significa appunto che il testo era scritto senza tagli in una sequenza ininterrotta dalla prima all'ultima lettera. Questo scritto costituisce un Nome che può essere suddiviso in Nomi. ⁶⁷⁾

Il Libro dell'inizio è illeggibile e insensato. Prima di poterlo leggere, bisogna comporlo; il lettore è in effetti un creatore. Leg-

La prima funzione del lettore è di introdurre degli spazi tra le lettere per formare le parole; tra le parole per formare frasi; tra le frasi per chiudere e aprire paragrafi e, infine, tra i paragrafi per fare emergere dei libri.

gere diventa un'attività, una produzione: nel Libro sono presenti

una infinità di libri. Non esiste una storia, ma delle storie.

Il primo lavoro è dunque lo "spaziamento", l'applicazione della differenza definita come "il movimento secondo il quale il linguaggio, o qualunque codice, qualunque sistema di riferimenti in generale si costituisce 'storicamente' come un tessuto di differenze". (58)

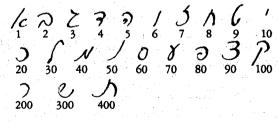
Con le parole di Mallarmé possiamo dire che sono i "bianchi" che "assicurano l'importanza".

LE PAROLE NELLA PAROLA

Dopo lo "spaziamento", primo momento della "lettura-scrittura" che costituisce solo una delle tante possibilità di lettura, il processo di esplosione, di frattura, di rottura si restringe, il campo di ricerca diventa più preciso: la "parola" diventa la materia da lavorare, da modellare, da fare, disfare e rifare. Se spendiamo tanto tempo per descrivere il lavoro che si fa sulla parola, è per rivelare la portata del fenomeno; sono in gioco metodi diversi, ciascuno utilizzabile in modo non esclusivo.

LA STRUTTURA NUMERICA DEL LINGUAGGIO: LA GHEMATRIYA

La lingua ebraica possiede una struttura numerica, ossia ad ogni lettera corrisponde un numero come illustra la tabella seguente:



⁽⁵⁸⁾ E. Jabès, Du Désert au Livre, Paris, Belfond, 1980, pp. 130 sg.

l'Autre", in En decouvrant l'existence... Paris, Vrin, pp. 187 sg., di J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 25 e sg.; De la grammatologie, Éditions de Minuit, 1967, pp. 96 sg. e Écarts, Paris, Fayard, 1973.

⁽⁵⁴⁾ J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 25.
(55) Yalqut Shim'oni, "Terumah", Remez 365: Shir Hashirim Rabbah 5; Yerushalmi Sotah 8. 3 e Y. Shegalim 10.

⁽⁵⁶⁾ Deuteronomio 33.2.

⁽⁵⁷⁾ Nahmanide, Introduzione al Pentateuco, Redizioni Mossad Harav Kook, 1959, p. 6 (in ebraico).

Esempio: la parola *Adam* (*Alef-Dalet-Mem*) ha un valore numerico di 45 (1+4+40); la parola *Tardemah* (cfr. *Genesi* 2,21) che significa "sonno" ha un valore numerico di 649 (400+200+4+40+5).

Il valore numerico di una parola è chiamato *Ghematriya* (probabilmente dal greco geometria).

La Ghematriya non è un gioco di "numeri e di lettere". È un metodo di interpretazione, uno strumento di apertura. Non è futile né casuale: "Il lettore non deve prestare attenzione alla dimensione dei numeri quanto alle parole che le equivalenze numeriche mettono in relazione, e il cui accostamento porta sempre a implicazioni filosofiche importanti.

È da questo confronto che scaturisce il pensiero, in un processo di riflessione e di contemplazione". (59) La Ghematriya è un modo di aprire la mente: pretesto, trampolino, passaggio. Non basta completare l'equazione, mettere in evidenza le equivalenze; il senso non sta nella parola di partenza né in quella finale, ma tra le due. La Ghematriya è un punto di partenza per il pensiero, non è il pensiero.

Per continuare l'esempio precedente, possiamo mostrare che la parola *Tardemah* (sonno) ha lo stesso valore numerico della parola *Targum* che significa 'traduzione'. Questo esempio ci mostra che la *Ghematriya* in nessun caso è una dimostrazione. È un punto di partenza per il pensiero.

Quale nesso logico (o illogico) esiste tra il 'sonno' e la 'traduzione'?⁽⁶⁰⁾

Esiste anche un tipo di *Ghematriya* chiamata *Ghematriya Qeta*nah, che riporta ogni lettera alle cifre comprese tra 1 e 10, sopprimendo gli zeri. Così, 20=2, 200=2, 80=8, etc.

LA ROTTURA DELLE PAROLE: NOTARIQON

Il secondo procedimento proposto dal Talmud e dal Midrash è il *Notarigon*, che consiste nello scomporre la parola in due

o più parti. La parola viene tagliata, fratturata, frammentata, spezzata, fatta esplodere. La parola diventa frase: "il suo senso profondo emerge dalla relazione tra le lettere in seno alla parola". ⁽⁶¹⁾

Ad esempio la parola *Anoki*, che inaugura il Decalogo (*Esodo* 20,2) diventa *Ana Nafshi Ketivat Yahavit*. (62) Qui si passa dalla parola "Io" alla frase "Io declino la mia anima nella scrittura".

Altro esempio: la parola *Bereshit* (*Genesi* 1,1) spezzata in due ci dà *Berit esh*; si passa così dalla parola "(in) principio" all'espressione: "alleanza di fuoco".

LA LETTURA ANAGRAMMATICA

Una parola può dilatarsi ed esplodere in una frase, ma esiste anche il movimento inverso. Si tratta di "leggere" nel senso etimologico del termine. (65)

Il verbo "leggere" aveva nell'antichità il significato di raccogliere, cogliere, spiare, riconoscere tracce, prendere, rubare, spigolare (è il significato che troviamo in *leqet* e nel *Leq* di *Liq*w). Questa lettura raccoglie, spigola qua e là, una lettera in una parola, un'altra in un'altra parola, etc., e ricompone così una parola o un nome.

Il nome Mosè (Mosheh), ad esempio, viene ricomposto a partire dalle tre lettere M-SH-H, "raccolte" nel cantico Ha'azinu' (Deutoronomio 32).

Questo modo di leggere è conosciuto soprattutto per le espressioni Rashe Tevot e Sofe Tevot. Si tratta in effetti della nozio-

⁽⁶¹⁾ Le Récit de la disparue, op. cit., p. 317.

⁽⁶²⁾ Shabbat, 105a.

⁽⁶³⁾ Cfr. Heidegger, Essais, Paris, Gallimard, 1958, p. 252 e J. Kristeva, Sémiotiké, Paris, Seuil, 1978, p. 120.

⁽⁶⁴⁾ Mosè è l'autore del cantico Ha'axinu; il suo nome non è menzionato esplicitamente. Lo si trova tuttavia in filigrana. Se prendiamo le prime lettere dei versetti 1,2,3,4, la somma dei loro valori numerici è uguale a 40, ossia alla lettera Mem. La prima lettera del versetto 5 è Shin, e quella del versetto 6 è una grande He, e otteniamo così Mosheh. La He è una lettera "anomala" che per alcuni costituisce un'intera parola. Per altri è la lettera con la quale finisce il testo redatto da Mosè. Cfr. A.Y. Heschel, Torah min Hashamaim... New York, Soncino, 1965, vol. II, p. 398.

⁽⁵⁹⁾ S. Trigano, "Le livre au coeur de l'être" (prefazione ad Abulafia, p. 17), op. cit.

⁽⁶⁰⁾ Su questo argomento cfr. Liqqutei Moharan di Rabbi Nachman di Braslay, riflessione n. 19, vol. I.

ne di acrostico, (65) ma con la differenza che non si tratta qui di versi o di strofe ma di parole.

Rashe Tevot sono le "iniziali" delle parole che si utilizzano per comporre una nuova parola, per esempio: Bereshit bara Elokim (in principio Dio creò). Le lettere finali formano la parola Emet, ossia "verità" (Alef-Mem-Tav).

Questa lettura riguarda sia parole che si susseguono in una frase, sia parole disseminate nel testo e persino in diversi te-

La "lettura-spigolatura", che potremmo chiamare "letturascrittura", non è un'invenzione tardiva del Midrash o del Talmud.

Si origina nel choshen, il "pettorale" del Gran sacerdote. In effetti, secondo il testo dell'Esodo (39,8 e sg.) il Gran sacerdote portava un pettorale quadrato nel quale erano incastonate dodici pietre preziose sulle quali erano incisi i nomi delle dodici tribù di Israele (50 lettere); vi figuravano anche i nomi dei tre patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe (13 lettere) e l'espressione Shivtei Yeshurun (Tribù di Israele) (10 lettere). Vi figuravano dunque tutte le lettere dell'Alef-Bet. Quando il Gran sacerdote voleva conoscere il futuro, per esempio, veniva formulata la domanda e lo choshen rispondeva (in determinate condizioni). Le lettere "lampeggiavano" e il lettore le combinava per formare il testo della risposta. (67)

PERMUTAZIONE E COMBINAZIONE: TZERUF

Un altro modo di leggere consiste nel permutare le lettere di una stessa parola: ad esempio la parola Rechem, "matrice", permutando le lettere forma la parola Machar, "domani", (68) etc.; altro esempio: la parola Ani, "io", forma Ayn, ossia "nulla". (69) Bisogna anche segnalare la lettura detta At-Bash, che consiste nel sostituire la prima lettera dell'alfabeto con l'ultima, la seconda con la penultima, etc., ancora un modo per trovare una parola dentro una parola. Tutti questi metodi, non dobbiamo dimenticarlo, non sono

che strumenti per riflettere: bisogna sempre andare al di là.

LE LETTERE NELLA LETTERA

Il lavoro di interpretazione arriva fino a scomporre la parte più piccola del linguaggio, ossia la lettera. Le lettere esplodono a loro volta per significare al di là di se stesse: ad esempio la lettera Alef si scompone in una Vav e due Yod, e con un gioco di valori numerici possiamo passare dall'unità - Alef 💦 - al Tetragramma. (70 Altro esempio, la lettera He 77 si scompone in Dalet e Vav⁽⁷¹⁾ o ancora la lettera Zayn in Vav e Yod, etc.

⁽⁶⁵⁾ Secondo la definizione del dizionario Robert. "Poema o strofa ove le iniziali di ogni verso, lette in verticale, danno un nome (autore, persona cui è dedicato) o una parola chiave." Prendiamo l'anagramma come lo intende Saussure: "suoni o lettere che compongono un nome proprio che si possano trovare disseminate nel poema". Cfr. Dictionnaire encyclopédique des sciences et du langage, Paris, Editions du Seuil, 1972, a cura di O. Ducrot e T. Todorov, p. 245.

⁽⁶⁶⁾ Ta'anit, 2b infra, a proposito della parola Mayim.

⁽⁶⁷⁾ Yoma, 73a e b; Maimonide, Hilkgot kelei hamigdash, Halakah del capitolo 10; Rabbi Nachman di Braslav, Liggutei Moharan, I, n° 281.

⁽⁶⁸⁾ Su questo esempio cfr. Le Récit de la disparue, op. cit., pp. 25 e sg.

⁽⁶⁹⁾ Per esempio A. Safran, La Cabale, Paris, A. Payot, 1979, pp. 311 sg. (70) Alef scomposta in Vav-Yod-Yod-26=Tetragramma. Cfr. Rabbi Nachman di Braslav, Liqqutei Moharan, 66, 2.

⁽⁷¹⁾ Cfr. il "Maharal" di Praga su Menachot, 29b.

DIALOGHI

IL PROGETTO TALMUDICO

Che cos'è il progetto talmudico?

Come tutti i grandi testi, il Talmud racchiude il suo progetto tra le righe piuttosto che nelle righe. Per questa ragione l'approccio al Talmud non può partire da un punto di vista tematico. Nel Talmud, il "problema" non va identificato con le domande individuali che servono da punto di partenza, né coi motivi dominanti e permanenti del suo interrogarsi. Ulteriore difficoltà: il "problema" di solito non è neppure formulato, sebbene influenzi tutte le domande. È sempre presente, mai esposto, dietro ai pensieri individuali e a ciò che li muove. (1)

E. Lévinas esprime questa idea con un tocco di umorismo: "È certo che, discutendo se sia consentito o meno mangiare 'un uovo deposto in un giorno di festa'^(a) o delle indennità dovute per i danni causati da un 'bue infuriato', ^(b) i saggi del Talmud non discutono

⁽¹⁾ Qui viene formulata la distinzione fondamentale tra "tematica" e "problematica". L'errore dello studio talmudico "classico" deriva dallo scordare questa distinzione: prendendo in considerazione solo il "tema" e dimenticando di cercare il "problema", il Talmud diventa una scienza positiva. "Il tema è un ambito determinato del mondo, pre-dato e pre-conosciuto. La scienza positiva possiede in partenza il proprio oggetto di ricerca. I metodi possono esseri difficili e difficilmente accessibili, ma ciò di cui si occupa, ciò di cui si tratta, l'ambito della sua ricerca, è necessariamente la sua parte più chiara e più conosciuta, per quanto approfondita possa essere, nel corso della ricerca, questa familiarità con le tematiche di una scienza positiva" (E. Fink, De la phénoménologie, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 206).

⁽²⁾ Allusione alla prima Mishnah del trattato Beitzah (l'"uovo").

⁽³⁾ Allusione al trattato Baba Qama, sui danni causati da un bue e sulle riparazioni dovute da parte del suo proprietario!

né di un uovo né di un bue, ma senza parere, mettono in gioco idee fondamentali. I talmudisti contemporanei commettono l'errore di non risalire dai problemi rituali (certamente molto importanti per la perennità dell'ebraismo) ai problemi filosofici da tempo dimenticati, di non risalire dal "tema" al "problema".

I temi e i problemi sono numerosi, anche se questi ultimi sono di rado messi in luce. Ma al di là dei temi e dei problemi del Talmud, resta la questione dell'"apertura", della vitalità del senso. Una questione in qualche modo politica, dato che questo è il luogo dove mette radici la libertà, e la più clamorosa espressione del rifiuto della chiusura. Il Talmud è il discorso "anti-ideologico" per eccellenza.

Quella che sarebbe in effetti un'ideologia "anti-ideologica" (paradossalmente) è sostenuta strategicamente da due principi fondamentali del dialogo: la Machloqet e la Ghezera shawah.

LA MACHLOQET, O IL DIALOGO NECESSARIO

Spada sui suoi indovini, che essi impazziscano. (Geremia 50,36)

Per cominciare osserviamo la differenza tra un monastero e una yeshivah:

I novizi accovacciati, testa rasata, appaiono come gli atleti dell'indivisione. Postura, andatura, abito, sincronismo, concorrono alla creazione ordinata di un corpo unico, e la confraternita spoglia ogni individuo della sua identità attraverso una disciplina innanzitutto sensoriale. La lettura ritmata dei *sutra*, ad esempio, deve

essere fatta con le orecchie. La voce del gruppo parla per bocca di ciascuno, con le scansioni e intonazioni sue proprie, e la meditazione culmina in melopea, abolizione dell'ego individuale, cammino verso l'impersonalità per prepararsi al *Nirvana*.⁽⁵⁾

Disordine, brusio, gesticolare vivace, incessante andirivieni, così si presenta il *Bet ha-midrash* (Casa di studio) che è sinagoga e in molte occasioni anche sala da pranzo. Gli studenti del Talmud non conoscono la quiete del monaco. Il silenzio non è la regola; sui tavoli di rado allineati sono sparpagliati accanto alle *ghemarot* volumi della *Torah*, del Maimonide, del *Shulchan 'Aruk*; libri aperti, ammucchiati gli uni sugli altri.

Gli studenti - seduti, in piedi, in ginocchio sul banco o sulla sedia - sono chini sui testi del Talmud; uno accanto all'altro, ma più spesso uno di fronte all'altro, leggono ad alta voce, dondolandosi avanti e indietro, a destra e a sinistra, sottolineando le articolazioni difficili del ragionamento con ampi gesti del pollice, sfogliando febbrilmente le pagine dei commenti prelevati e rimessi rapidamente negli scaffali dell'immensa biblioteca che circonda la stanza. I protagonisti di questa "battaglia del significato" cercano di comprendere, interpretare e spiegare. Raramente d'accordo, fortunatamente, sul significato del passo studiato, si rivolgono al Maestro che spiega, prende posizione sulle tesi proposte e acquieta per un attimo la disputa appassionata. A un altro tavolo, un po' più in là, uno studente si è addormentato le braccia incrociate sui libri del Talmud; accanto, un altro sorseggia un caffè e fuma una sigaretta con aria pensosa: concentrazione necessaria a proseguire lo studio. Tutto è in movimento! Il Bet ha-midrash è in continua effervescenza, giorno e notte risuonano le voci e il brusio dello studio. (6)

Abbiamo voluto descrivere la Casa di studio perché essa ci sembra rivelare lo spirito del pensiero talmudico. Ci aiuta a

⁽⁴⁾ Quatre lectures talmudiques, op. cit., p. 12. Si tratta di analisi filosofica. Come afferma Lévinas, "anche se il Talmud non è una filosofia nel senso greco della parola (e bisognerebbe comunque capire che cosa esattamente si intende con questa espressione, su questo argomento, cfr. L'Au-delà du verset, p. 42 sg.), è una fonte importante delle esperienze delle quali si nutrono i filosofi" (p. 12). La filosofia del Talmud si gioca nella tensione tra la Halakah e la Aggadah, e c'è effettivamente più filosofia nella problematica della Halakah che in quella della Aggadah. Questo metodo di analisi è già presente in autori come R. Yossef Rozin, detto il "Rogatchover"; cfr. anche le ricerche della Scuola di Brisk e di Rabbi Nachman di Braslav nei Liqqutei Halakhot.

⁽⁵⁾ R. Debray, Critique de la raison politique, Paris, Gallimard, 1981, p. 210, a proposito del rituale buddista di un monastero Zen della setta Sota-Eiihifi (Giappone).

⁽⁶⁾ Il Bet ha-midrash è una sala che può ospitare fino a ottocento studenti contemporaneamente (e parlano tutti a voce alta!); per l'atmosfera del Bet ha-midrash cfr. il film Yentl, che ha saputo ricreare mirabilmente la vita della Casa di studio; le

comprendere meglio la dimensione e la funzione politica dell'insegnamento talmudico, il suo aspetto anti-ideologico.

A grandi linee possiamo contrapporre un mondo "unidimensionale" a un mondo "bidimensionale". Il mondo talmudico è bidimensionale e dunque profondamente anti-ideologico. Il "vero" talmudista non dice mai: "noi"; e non può dire: "Il Talmud dice..." Può dire: "C'è nel Talmud un'opinione che afferma... ma contemporaneamente c'è un'opinione che afferma esattamente il contrario...".⁽⁷⁾

La prima cosa che il lettore osserva nel Talmud è l'importanza del dialogo nella costruzione del pensiero. Rari sono gli argomenti non soggetti a controversia, al punto che quando si discute "un" concetto si dice: *Machloqet ploni weploni*, ossia: "discussione tra tale (Maestro) e tale (Maestro)". (8) Il pensiero talmudico è sovente formulato come polemica tra due Maestri: Hillel e Shammai, Rav e Shmu'el, Rav Chuna e Rav Chisda, Abbaye e Rava, Rabbi Yochanan e Resh Laqish, etc.

Nella Machloqet non si persegue la conciliazione. Se vogliamo adoperare il termine 'dialettica' - spesso chiamato in causa a proposito del modo di procedere talmudico - dobbiamo parlare di "dialettica aperta", dal momento che nessuna sintesi, nessun terzo termine può sopprimere la contraddizione. "Il Tutto non si acquieta nel 'Medesimo', nell'identità dell'identico e del non identico". (9) La Machloqet è un modo di dire e di pensare il rifiuto della sintesi e del sistema: anti-dogmatismo che rende possibile una verità vivente.

magnifiche foto di F. Brenner, Jerusalem *Instants d'éternité* (Paris, Denoël, 1984) per esempio, pp. 56, 57, 59, 67, 81, 88; *La Danse des fidèles*, foto di L. Freed, Paris, Chêne, 1984, pp. 27, 28 e 30; il romanzo *Danny l'Eletto* di Chaim Potok.

A proposito di discussioni talmudiche, il Talmud afferma: "Le parole degli uni e le parole degli altri sono parole del Dio vivente". (10)

Occorre pensare questa frase al condizionale: "Se vi sono parole degli uni e parole degli altri, allora si tratta di parole del Dio vivente e dunque di parole viventi". Il ruolo della Machloqet è quello di evitare il compiacimento, di evitare "il sapere in cui il pensiero si mostra sempre fedele a se stesso". (11)

La Machloqet ci guida verso un pensiero non concettuale. Nel pensiero concettuale infatti "il diverso si raccoglie nella presenza della rappresentazione; accettando la sincronia, conferma la propria attitudine a penetrare nell'unità di un genere o di una forma; tutto si lascia pensare insieme: Pensiero della Presenza". (12) Pensiero del "tutto è presente qui-e-adesso".

La Machloqet indica appunto che tutto non può risolversi nel "Medesimo", tutto non può attribuirsi alla sincronia e alla sintesi; e indica ancora che la percezione non significa soltanto un "comprendere", un "comprensibile".

La Machloqet fa esplodere la struttura immanente nel pensiero sintetico e riduttore; essa turba la quiete di una verità unica, verità che si addormenta e dimentica se stessa a forza di non essere pensata.

La Machloqet è la sola possibilità per l'evento del pensiero di dispiegarsi in un pensiero pensante.

La Machloqet combatte contro il "pensiero pensato", ossia contro la morte del pensiero e, come afferma il Maharal di Praga, contro la morte.⁽¹⁵⁾

In effetti nella parola Machloqet si può leggere M-chlq-t che significa che la dualità nega alla parola morte (met) la possibilità di costituirsi. La struttura logica della Machloqet è quella del Libro. (14) Scrittura e cancellazione (traccia), dire e disdire. (15)

⁽⁷⁾ Cfr. H. Marcuse, L'Homme unidimensionnel, Paris, Éditions de Minuit, 1968; I titoli dei capitoli sono molto eloquenti: "La paralisi della critica: una società senza opposizione" (Introduzione), "L'universo del discorso chiuso" (cap. 4). Cfr. anche Critique de la raison politique, op. cit. (nota 5), p. 205 e sg., il capitolo "L'imperativo di appartenenza" che inizia così: "La nostra ipotesi: ovunque si fa vacillare un noi, non vi è più 'ideologia'; allorché non si può più dire noi, non vi è più 'ideologia'". Il pensiero ebraico non è monolitico.

⁽⁸⁾ Per esempio: Machloqet Hillel ve-Shammai che è la discussione più celebre del Talmud, tra le scuole di pensiero di Hillel e di Shammai.

⁽⁹⁾ E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982,

⁽¹⁰⁾ Elu ve-elu divrei Elohim chayyim.

⁽¹¹⁾ E. Lévinas. De Dieu qui vient à l'idée, op. cit., p. 130 e p. 215 e sg.

⁽¹²⁾ Ibid.

⁽¹³⁾ Citato da A. Neher in Le Puits de l'exil, Paris, Albin Michel, 1966.

⁽¹⁴⁾ Che non è un "manuale", negandosi alla mano, alla presa del "comprendere" e dell'afferrare.

⁽¹⁵⁾ Su questo punto cfr. E. Lévinas, Autrement qu'être, op. cit.

Non appena un Maestro propone un pensiero, il suo interlocutore lo fa vacillare dalla sua posizione e dalla sua positivitàcertezza: destabilizzazione incessante, pensiero atetico che si oppone alla sincronizzazione, preparandosi in tal modo un soggiorno nell'infinito.⁽¹⁶⁾

DIALETTICA TRASCENDENTE E DIALETTICA IMMANENTE

Per definire la *Machloqet* abbiamo utilizzato l'espressione "dialettica aperta", che sta ad indicare lo spirito che si apre al riconoscimento dell'alterità: trascendenza dell'io intesa come accettazione della fuoriuscita dal mondo, costituzione "dell'altro" di fronte a me. Ecco tre punti che permettono di precisare la nozione di "dialettica aperta":

- Innanzitutto, lo studio e il pensiero non sono possibili che a partire da un'esperienza del dialogo.
- Secondariamente, il dialogo non è un semplice scambio di idee, ma "domande-risposte" (sheelot-u-teshuvot).
- Infine l'interrogazione e la risposta non si sviluppano nella stessa sfera del pensiero.

Si possono pertanto contrapporre due modi di sperimentare il dialogo e due tipi di dialettica.⁽¹⁷⁾ Parleremo di "dialettica trascendente" e di "dialettica immanente".

La Machloqet talmudica è una "dialettica trascendente" poiché l'Altro-uomo del dialogo non è una figura fittizia; l'interlocutore non ha la funzione di valorizzare colui che parla. Per afferrare meglio che cosa sia il dialogo talmudico, possiamo contrapporlo a ciò che non è, chiamando in causa Platone e i dialoghi cosiddetti "platonici". "Il riferimento a Platone è illuminante solo in negativo. Esso ci aiuta a eliminare tutta la falsa apparenza dei dialoghi. Il dialogo socratico non è un vero dialogo dal momento che esso si colloca all'interno del postulato dell'unità della Ragione come luogo della verità, e anche se questo

luogo è in un certo senso ancora da scoprire, il dialogo vi è tuttavia da sempre presupposto. La Verità in quanto Verità è "Una" e possiamo raggiungerla mediante la reminiscenza. Il dialogo diventa allora un'astuzia del logos, e la dualità dei personaggi e delle voci che si fanno sentire non è che un percorso verso l'Uno. Il dialogo è puramente dialettico, una forma ornata e scaltra del discorso". (18)

In questo senso la dialettica platonica è una "dialettica immanente". L'interlocutore, nella maggioranza dei casi, si accontenta di dire; "Sì...!", "No...", "è esatto...", "lo penso anch'io...", etc. In effetti colui che formula le domande e le risposte è il personaggio principale del dialogo. (19)

Tutto accade all'interno di una stessa coscienza; si tratta di un discorso interiore ove il pensiero si scinde in maniera fittizia, sembra interrogarsi e rispondersi, ma alla fine tutto si riannoda. (20) Nella "dialettica immanente" il pensiero rimane il medesimo: "passa da un termine a un termine contrario che lo invoca, ma la dialettica in cui si ritrova non è un dialogo o almeno è il dialogo dell'anima con se stessa, che procede per domande e risposte, discorso interiore nel quale lo spirito pensando rimane uno e unico, malgrado i suoi tentativi e il suo andare e venire dove può opporsi a sé. (21)

Il maestro del Talmud, a un certo punto della sua ricerca, sa di sapere. Il suo studio attraverso il dialogo non mira dunque a ribadire un sapere preliminare. Al contrario, cerca di scuotere, disturbare, mettere in scacco, sorpassare. (22)

Apprendere non significa acquisire un sapere precostituito che l'allievo ha in sé da sempre; l'apprendimento non è "reminiscenza" e l'insegnamento non è una "maieutica".

⁽¹⁶⁾ Vedi: *Baba Metzia*, 84a, a proposito della polemica tra R. Yochanan e

⁽¹⁷⁾ E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, op. cit., p. 211 e sg.

⁽¹⁸⁾ F. Collin, Maurice Blanchot et la question de l'écriture, Paris, Gallimard, 1974 n. 95

⁽¹⁹⁾ Si potrebbe del resto sottolineare che i titoli di questi dialoghi sono nomi propri unici: Menone, Cratilo, Protagora, Gorgia etc.

⁽²⁰⁾ E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, op.cit., p. 215.

⁽²¹⁾ Ibid.

⁽²²⁾ Cfr. in contrappunto M. Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose?, Paris, Gallimard, 1971, p. 81 e sg.

IL PRIMATO DELLA PAROLA CHE INTERROGA

La *Machloqet*, primo principio del dialogo nel Talmud, è legata essenzialmente a una particolare concezione dell'ermeneutica e della verità.

Il fatto che uno stesso testo possa offrire innumerevoli interpretazioni implica che non ne esista una "giusta". Questo fatto ci conduce fuori dalla logica binaria di vero e falso⁽²⁵⁾ (la logica greca) per introdurci in quella che chiameremo "logica del senso". Come ha ben espresso Nietzsche: "ci sono molti tipi di occhi... e ci sono di conseguenza molti tipi di verità, e di conseguenza non c'è nessuna verità".⁽²⁴⁾

Per cogliere pienamente il senso del pensiero talmudico è necessario, ogni qualvolta venga formulata una certezza, cercare l'affermazione opposta che sta in relazione con essa. Il pensiero talmudico non smette mai di opporsi, non è mai soddisfatto di sé e neppure di questa contrapposizione.

A questa forma di pensiero corrisponde un discorso la cui modalità mantiene l'esigenza dinamica. Si tratta della "parola che interroga", della domanda.

La domanda è movimento. Già nella semplice struttura grammaticale dell'interrogazione è dato cogliere questa apertura della parola interrogante; si domanda qualcosa d'altro; in quanto incompleta, la parola che interroga afferma di essere solo una parte. La domanda è dunque essenzialmente parziale, è il luogo dove la parola si dà sempre come incompiuta...

Se la domanda è parola incompiuta, l'incompiutezza è il suo fondamento. Non è incompleta in quanto domanda, ma al contrario è la parola che si completa dichiarandosi incompleta. La domanda ricolloca nel vuoto l'affermazione piena, l'arricchisce di questo vuoto preliminare. Con la domanda, ci diamo la cosa e nello stesso tempo il vuoto che ci permette di non averla ancora o di averla come desiderio del pensiero. (25)

Il pensiero talmudico è un pensiero della domanda, e non è un caso se la prima parola del Talmud è proprio una domanda: *Mimatai*: "A partire da quando?"

Rabbi Nachman di Braslav spiega (26) che lo spazio interrelazionale della Machloqet procede dall' Hallal ha-panui, dallo 'spazio vuoto' necessario alla creazione. Dio si ritrae: lascia uno "spazio vuoto" che costituisce essenzialmente l'origine di tutte le domande, poiché ha in sé la domanda delle domande: l'Enigma! In effetti Dio si ritrae: dunque è assente! Ma può esistere qualche cosa senza la vitalità infusagli dal divino? No! Dio è dunque presente. Yesh-we-ayn, "Essere e nulla" coesistono. Quando due Maestri discutono insieme, la relazione procede da questo paradosso: è ciò che viene chiamata Binah. Il termine non designa una qualità o una capacità intellettuale, ma un'attitudine relazionale, dialogica, che deve essere conservata.

Cosa c'è tra i due maestri che si contrappongono?

Un nulla più essenziale del Nulla stesso, il vuoto tra i due, un intervallo che si scava continuamente e nello scavarsi si dilata, il nulla come opera e movimento. (27)

"Tutta la mia vita sono cresciuto *tra* i Maestri". (28) Secondo Rabbi Nachman questa massima significa: sono cresciuto "tra" (*beyn*), ossia nello spazio del nulla, nel vuoto che separa e unisce i maestri nella situazione della *Machloqet*. (28)

Per mantenere la relazione paradossale in gioco nella *Machloqet*, la domanda non deve avere risposta: la risposta è la maledizione della domanda". (59) In effetti grazie alla domanda le cose vengono generate, trasformate in "possibili", innalzate "drammaticamente fino alla loro possibilità, al di là del loro essere". (51)

⁽²³⁾ Cfr., tra gli altri, J. Kristeva, Sémiotiké, Paris, Seuil 1969, p. 188 sg.

⁽²⁴⁾ Citato da K. Jaspers in Nietzsche, Paris, Gallimard, p. 189.

⁽²⁵⁾ M. Blanchot, L'Entretien infini, Paris, Gallimard, 1969, pp. 13 e 14. Cfr. a proposito di questo passo, De Dieu qui vient à l'idée, p. 136.

⁽²⁶⁾ Liqqute Moharan, I, 64.

⁽²⁷⁾ L'Entretien infini, op. cit., p. 8, non una sintesi hegheliana, non una dialettica, ma una iperdialettica. Cfr. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, p. 175; e J. Weiss, Studies in Braslav Hassidism, Jérusalem, 1974, cap. 8. "La domanda nel pensiero di Rabbi Nachman".

⁽²⁸⁾ Pirge Avot.

⁽²⁹⁾ Liqqute Moharan, ibid.

⁽³⁰⁾ L'Entretien infini, op. cit., p. 15.

⁽³¹⁾ Ibid., p. 14.

Rispondere significherebbe far ricadere nell'essere ciò che tendeva al di là dell'essere. La risposta sopprime l'"apertura", la ricchezza della possibilità, mentre la funzione della domanda consiste appunto nell'aprire. La domanda "inaugura un tipo di relazione caratterizzata dall'apertura e dal libero movimento". (32)

Nel contesto ermeneutico la domanda ha un posto privilegiato e assume il significato di "rimessa in questione". L'ermeneutica, ossia l'arte di interpretare - e non l'arte di ripetere implica la sospensione fondamentale dei nostri pregiudizi.

Ogni sospensione di giudizio, soprattutto quella dei pregiudizi, dal punto di vista logico ha la struttura di una domanda. L'essenza della domanda consiste nell'aprire e nel lasciare aperte delle possibilità...

L'apertura dell'oggetto della domanda sta nel carattere indeterminato della risposta... L'oggetto della domanda deve rimanere in sospeso... in modo che il "pro" e il "contro" si bilancino. Una domanda esaurisce il suo significato solo passando attraverso questa fase di sospensione che la trasforma in una domanda aperta.

"Ogni domanda autentica esige questa apertura".(33)

LA DOMANDA: TALMUD E FILOSOFIA

La Machloqet ci ha portati alla "domanda" e all'"apertura" e strada facendo abbiamo sottolineato le implicazioni sociali, politiche e filosofiche di questo primo principio del dialogo.

Prima di concludere con la *Machloqet* e con l'interrogazione, vorrei fare qualche osservazione sul carattere eminentemente filosofico dell'atteggiamento talmudico. (34)

Il Talmud, come ogni filosofia, ha inizio con lo stupore. (35)

(32) Ibid., p. 16.

(33) H.G. Gadamer, Vérité et Méthode, Paris, Seuil, 1976, p. 208.

Perché stupirsi, e di che cosa? Lo stupore filosofico e talmudico non derivano da un "oggetto stupefacente". Non si tratta dunque di "essere stupito", ma di "stupirsi".

Lo stupore filosofico-talmudico non è una reazione al mondo, ma un atto deliberato, volontario, attivo e creativo al tempo stesso. L'origine di questo stupore non è nel mondo ma nell'uomo.

Lo stupore deve coinvolgere tutto quello che ci circonda: il tempo, lo spazio, le cose, gli uomini gli animali, le piante, gli oggetti e noi stessi.

Paradossalmente la domanda non riguarda l'ignoto, i mondi misteriosi e invisibili, lontani e difficilmente accessibili, i "pre-mondi", ma ciò che è "vicino" e "prossimo", tutto ciò che incontriamo "in un primo momento".

Perché?

Perché "in un primo momento", non incontriamo ciò che è vicino ma sempre e soltanto ciò che è usuale. [Ora] ciò che è usuale possiede proprio questo terribile potere di disabituarci a vivere in ciò che è essenziale, e spesso in modo così decisivo da impedirci per sempre di viverci. (96)

Ogni esistenza personale si rifà a una tradizione pre-personale. Eppure il senso di questa tradizione - malgrado il suo effettivo tramandarsi - si perde e sovente viene dimenticato: "l'uomo nel mondo si muove sempre sul terreno di una tradizionalità non analizzata e da tempo impenetrabile". (57)

L' uomo è essenzialmente un "essere tradizionale", (38) ossia

egli soccombe a una tradizione che non afferra che più o meno esplicitamente. Questa tradizione lo libera della preoccupazio-

⁽³⁴⁾ Sulla contrapposizione filosofia/teologia, cfr. anche A.Y. Heschel, Dieu en quête de l'homme, Paris, Seuil, 1968, p. 9 e sg.; cfr. anche pp. 54 e 55.

⁽³⁵⁾ Sullo stupore in filosofia: Platone, *Teeteto*, 115d; Aristotele, *Metafisica*, 982b, 11. Schopenauer diceva: "Avere una mente filosofica, significa essere capaci di meravigliarsi degli eventi abituali e delle cose di tutti i giorni... Più un

uomo è debole intellettualmente, meno misteriosa è per lui l'esistenza. Ogni cosa gli sembra contenere la spiegazione del suo come e del suo perché." Le Monde comme volonté... cap. 17 dei "Supplementi", Alcan, vol. II, p. 294 e sg.

⁽³⁶⁾ Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, Paris, PUF, 1973, p. 141. (37) E. Fink, De la phénoménologie, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 212.

⁽³⁸⁾ Heidegger adopera l'espressione seguente: "L'essere-lì è il suo passato", L'Etre et le Temps, Paris, Gallimard, 1964, p. 36.

ne di dirigere egli stesso la propria vita, di porre domande radicali e di fare scelte definitive. La tradizione che impone così la sua supremazia, lungi dal rendere accessibile ciò che "trasmette", contribuisce per lo più a nasconderlo; degrada il proprio contenuto a ovvietà e sbarra l'accesso alle "fonti" originali, nelle quali le categorie e i concetti tradizionali erano stati, almeno in parte, pensati... Essa sopprime il bisogno di comprendere e la necessità di risalire alle fonti". (88)

Qui entra in gioco la domanda, lo stupore, "nella misura in cui, in questo caso, l'uomo assiste al crollo delle proprie tradizioni del sapere, delle pre-comprensioni del mondo e degli oggetti e avverte la necessità di una nuova spiegazione del mondo". (40) Per risvegliare una tradizione sclerotizzata e irrigidita, eliminando i sovraccarichi di cui si è gravata immettendosi nel corso del tempo, per sbarazzarsi delle macerie che ha depositato, bisogna adottare un'attitudine critica di fondo che possiamo definire "distruzione", (41) per sottolinearne la radicalità e l'importanza. Si tratta di un'azione distruttiva talmente positiva da permettere all'uomo di "aprirsi 'nuovamente' e per così dire 'originariamente' al mondo, di trovarsi all'alba di un 'nuovo giorno' del mondo dove egli stesso e tutto ciò che esiste comincia ad apparire sotto una 'nuova' luce e il mondo gli si rivela in 'modo nuovo'". (42)

L'idea della novità della percezione nella comprensione del mondo e delle cose è una costante del pensiero talmudico⁽⁴⁵⁾ e midrashico,⁽⁴⁴⁾ e più ancora del pensiero chasidico di maestri come l'autore dello *Sefat Emet*,⁽⁴⁵⁾ di Rabbi Nachman di Braslav o di Rabbi Tzadoq ha-Kohen di Lublino!

(39) Ibid., pp. 37 e 38.

(40) De la phénoménologie, op. cit., p. 203.

Ritroviamo la nozione di *Hitchadshut* come riferimento principale nei commenti al versetto 16 del capitolo 26 del Deuteronomio: *Hayom hazeh Hashem Elohaka metzaveka la'asot.* "Oggi il Signore tuo Dio ti ordina di mettere in pratica...".

Il Midrash Tanchuma domanda:

Che cosa significa "oggi"? (Hayom hazeh). Il Santo, sia benedetto, non aveva ordinato altro fino a quel momento? Eppure l'oggi in questione si situa nel quarantesimo anno dopo la Rivelazione. (Mosè disse a Israele: La Torah deve esservi così cara che ogni giorno deve essere per voi il giorno stesso della Rivelazione (Keilu hayom haze qibbaltem otah mehar Sinai).

Possediamo un'altra versione di questo *Midrash*, riportata da Rashi nel suo commento al versetto citato. È la versione generalmente riportata dai commentatori:

Oggi, il che significa che essi (i comandamenti) siano considerati ai tuoi occhi come nuovi. (Yiyu beeneka kechadashim).

Il seguito di questo *Midrash*, citato molto più raramente, è di importanza capitale:

Rabbi Yochanan dice: colui che fa la Torah (Kol ha-'oseh et ha-Torah) secondo la sua verità (laamitah) viene considerato come se avesse fatto se stesso (Keilu hu 'asah 'atzmo) come è detto: in quel tempo (baet hahî) Dio mi ha ordinato di insegnarvi queste regole e queste leggi affinché voi "le faceste" (la'assotekhem otam). Non è scritto che "voi le faceste" ma che "voi vi faceste" (la'assotekhem atem), (47) così l'uomo si crea e diventa se stesso (hu 'asah uvara et atzmo).

Partendo da questo *Midrash* possiamo fare qualche osservazione sui motivi e sulle finalità dell'"attitudine interrogante". (48)

⁽⁴¹⁾ È il termine usato da Heidegger, op. cit., p. 39 (Destruktion in tedesco). Rabbi Tzadoq Hakohen di Lublino (Peri Tzadiq, su "Ki Tavo", par. 9) parla di Bitul (annullamento).

⁽⁴²⁾ E. Fink, De la phénoménologie, p. 203.

^{(43) &#}x27;Eruvin 54b.

⁽⁴⁴⁾ Tanchuma su "Ki Tavo", 1.

⁽⁴⁵⁾ Rabbi Yehudah Arie Lev di Gur.

⁽⁴⁶⁾ Deuteronomio 1,3.

⁽⁴⁷⁾ Dato che la parola otam è difettiva - senza waw - può anche essere letta come atem, "voi".

⁽⁴⁸⁾ Che è in effetti la traduzione di chokmah ("saggezza")/Koach-Mah (la facoltà di dire: "che cosa?").

Lo stupore e la domanda "fanno uscire l'uomo dal suo modo abituale di vivere la vita, ⁽⁴⁹⁾ fuori dalla negligenza e dalla pigrizia metafisica dove egli ha smesso di interrogare il mondo..."

Lo stupore e la domanda - la *Chokmah/Koach-mah* - spingono l'uomo fuori dall' impegno della familiarità quotidiana col mondo, familiarità predeterminata, tradizionale e arcaica, da sempre in lotta col mondo, verso l'indigenza creatrice del non-sapere. (50)

Grazie allo stupore e alla domanda l'uomo è in grado di liberarsi una volta per tutte dall'influenza (seppure inconscia) di certe abitudini di pensiero, convinzioni, teorie ricevute senza verifica, opinioni, pregiudizi, decisioni preconfezionate che definiscono il mondo, le cose, le persone, la conoscenza, etc.

Fino ad ora la funzione della *Chokmah* è stata presentata, sul piano teorico, nel quadro di una cosiddetta "teoria della conoscenza". Il *Midrash* che abbiamo citato sembra insistere sulla conoscenza dell'essere e del fare, come pure sulla relazione tra essere e conoscere. *Qol yom kechadashim*, che si potrebbe tradurre come la "tradizione del nuovo", richiede, dopo la fase della "distruzione positiva", di una riattivazione del senso...

Il termine "riattivazione" non ha per noi lo stesso significato che ha per Husserl, (51) secondo il quale "la riattivazione del senso permette di riprodurre attivamente l'esistenza originaria, di rendersi pienamente responsabile e cosciente del senso scelto.

La riattivazione permette di ridar vita, sotto la scorza di sedimentazioni linguistiche e culturali, al senso nudo dell'evidenza fondatrice".⁽⁶²⁾

Nel pensiero di Husserl esiste la nozione di "essenza-dellaprima-volta",⁽⁵⁵⁾ un significato inaugurale sempre riproducibile, qualunque ne sia l'esempio di fatto.

L'interrogazione fenomenologica, che Husserl chiama "domanda di ritorno" (*Rückfrage*), permette, grazie alle sedimentazioni e loro malgrado, di restituire alla Storia la sua diafana tradizione.

La riattivazione, nel senso in cui la intende Husserl, ci porta (dovrebbe portarci) al "senso-della-prima-volta". Dal punto di vista dello studio dei testi questo significa che lo studio, attraverso il continuo interrogarsi, deve ricondurci al senso primo, originario delle parole. Studiare significa ripetere, ritrovare: lo studente dovrebbe essere un avventuriero alla ricerca del senso perduto!

Eccoci immersi nel mondo della finitezza. (54)

Viceversa, l'interrogazione tamudica non cerca mai, anche quando sembra farlo, il "senso-della-prima-volta". Lo *chiddush* rinnovamento del senso - tende sempre ad andare al di là del senso già dato. Non si esce dall'abituale per ritrovare l'origine: il movimento non è regressivo. Esiste al contrario una volontà imperiosa di costruire il senso, per costruire lo sviluppo della Storia. (35) La riattivazione risveglia la forza creatrice dell'interpretazione. Non è il senso che viene riattivato, ma la facoltà della parola, dell'evento o della cosa di significare oltre e al di là.

⁽⁴⁹⁾ Citazione tratta da E. Fink, De la phénoménologie, op. cit.

⁽⁵⁰⁾ Su questo argomento, cfr. Rabbi Nachman di Braslav, citato da Rabbi Nathan di Nemirov in "Parole" (Sichot Haran), n° 266 dell'edizione punteggiata (1982) e n° 153; anche Liqqute Moharan, II, 78. Poco tempo prima di morire R. Nachman di Braslav si rivolse ai suoi discepoli: "Perché venire da me? Ora io non so nulla (halo ani eini yodea' ata klal). Quando vi trasmetto un insegnamento, capisco perché venite da me, ma perché venite adesso? E tuttavia non so niente, sono assolutamente semplice e povero..." Ripeté a più riprese, sinceramente, che non sapeva niente... Poi cominciò a parlare e a insegnare. Da ricordare anche questa frase di Rabbi Nachman, che potrebbe riassumere tutta l'attività dell'interrogare: "È proibito essere vecchi...", Liqqute Halakoi, "Orah chayyim", "Hilkot Tefillin", 5, 7 (Tzarik lechathil bekol pa'am mechadash: "bisogna ricominciare ogni volta di nuovo...".

⁽⁵¹⁾ Nella tradizione fenomenologica alla quale ci riferiamo dall'inizio di questo paragrafo.

⁽⁵²⁾ J. Derrida, L'Origine de la géométrie, Paris, PUF, p. 100.

⁽⁵³⁾ Ibid., p. 32.

⁽⁵⁴⁾ J. Derrida discute in dettaglio il testo di Husserl per sapere se la riattivazione conduca o meno alla "finitezza". Noi esageriamo l'aspetto negativo dell'approccio husserliano per percepire meglio il contrasto con l'approccio talmudico.

⁽⁵⁵⁾ Leggiamo la parola Zeman, ossia tempo, nel modo seguente Ze Man, che significa "è la manna" o "ecco il domandare" (Cfr. Libro secondo, prima Apertura).

1. SE SOLO MI BACIASSE CON I BACI DELLA SUA BOCCA! Cantico Rabba 1.15

Rabbì Jehudah e Rabbì Nechemiah (trasmettono due varianti della stessa tradizione).

Rabbì Jehudah dice: Nell'ora in cui gli Israeliti udirono: "Io sono il Signore tuo Dio" (Es 20.2), lo studio della Torah (talmud Torah) si introdusse nel loro cuore: studiavano e non dimenticavano. Dopo però andarono da Mosè e gli dissero: Mosè, nostro Maestro, fai tu da intermediario tra (il Signore e) noi, come si dice: "Parla tu con noi e noi ascolteremo" (Es 20.15); "perché dovremmo morire adesso?" (Dt 5.22); che vantaggio avresti nel farci perire? Da allora tornarono a studiare e a dimenticare. Allora si dissero: Dal momento che Mosè è carne e sangue, egli passa; e così pure il suo insegnamento (talmudo) passa. Perciò ritornarono da Mosè e gli dissero: Mosè, nostro Maestro, se solo (il Signore) si rivelasse a noi una seconda volta; se solo "mi baciasse con i baci della sua bocca" (Ct 1.2)! Se solo lo studio della Torah si introducesse nuovamente nel nostro cuore come un tempo!

(Mosè) rispose loro: Questo non è più possibile adesso, ma solo in futuro, come si dice: "Porrò la mia Torah nel loro intimo, la scriverò sul loro cuore" (Ger 31.32).

Rabbì Nechemiah dice: Nell'ora in cui gli Israeliti udirono: "Non avrai altri dèi accanto a me" (Es 20.3), fu sradicato dal loro cuore l'istinto del male. Dopo però andarono da Mosè e gli dissero: Mosè, nostro Maestro, fai tu da intermediario tra (il Signore e) noi, come si dice: "Parla tu con noi e noi ascolteremo" (Es 20.15); "perché dovremmo morire adesso? (Dt 5.22);

che vantaggio avresti nel farci perire? Allora l'istinto del male ritornò immediatamente al suo posto. Perciò ritornarono da Mosè e gli dissero: Mosè, nostro Maestro, se solo (il Signore) si rivelasse a noi una seconda volta; se solo "mi baciasse con i baci della sua bocca" (Ct 1.2)!

(Mosè) rispose loro: Questo non è più possibile adesso, ma solo in futuro, come sta scritto: "E toglierò il cuore di pietra dalla vostra carne" (Ez 36.26).

2. QUANTE LEGGI (TOROT) CI SONO? Sifra su Lv 26.46

"Questi sono i decreti, i giudizi e le leggi (torot) che il Signore pose tra sé e i figli di Israele sul monte Sinai per mezzo di Mosè" (Lv 26.46).

"I decreti" (chuqqim): queste sono le interpretazioni (midrashot).

"I giudizi": queste sono le decisioni (del tribunale rabbinico). "E le leggi" (torot): questo insegna che due Leggi (Torot) furono date ad Israele, una scritta (biketav) e una orale (befeb).

Dice Rabbì Aqiba: Forse che solo due Leggi furono date ad Israele? Non gli sono state date invece molte Leggi? Come sta scritto: "Questa è la Legge dell'olocausto" (torat ha'olah: Lv 6.2); "questa è la Legge per il sacrificio per il peccato" (torat hachattat: Lv 6.18); "questa è la Legge dell'oblazione" (torat haminchah: Lv 6.7); "questa è la Legge del sacrificio di riparazione" (torat haasham: Lv 7.1); "questa è la Legge del sacrificio di comunione" (torat zevach hashelamim: Lv 7.11); "questa è la Legge dell'uomo che muore in una tenda" (Nm 19.14). Questo insegna che molte Leggi furono date ad Israele.

"Che il Signore pose tra sé e i figli di Israele": Mosè meritò di essere costituito quale inviato tra gli Israeliti e il Padre loro che è nei cieli.

"Sul monte Sinai per mezzo di Mosè": questo insegna che tutta la Torah, con le sue determinazioni pratiche (*hilkotêha*), le sue giustificazioni scritturistiche (*diqduqêha*) e le sue spiegazioni (*perushêha*), fu data per mezzo di Mosè fin dal Sinai.

3. PERFINO CIÒ CHE UN DISCEPOLO PROVATO INSEGNERÀ DAVANTI AL SUO MAESTRO j.Peah 2.4; 17a

Disse Rabbì Avin: "Se avessi scritto numerose leggi per te, non sarebbero forse considerate come una cosa straniera?" (Os 8.12 secondo una lettura midrashica). Che differenza ci sarebbe tra noi e i popoli? Noi avremmo i nostri libri, ed essi pure avrebbero i loro libri; noi avremmo le nostre pergamene, ed essi pure avrebbero le loro pergamene!

Rabbì Chaggai, in nome di Rabbì Shemuel bar Nachman, dice: Sono state dette delle parole oralmente (letteralmente: "per bocca") e sono state dette delle parole per iscritto. Noi non sappiamo quali siano, delle due, le più preziose. Ma per il fatto che sta scritto: "Perché sulla base (letteralmente: "sulla bocca") di queste parole io ho contratto un'alleanza con te e con Israele" (Es 34.27), si deve dire che le più preziose sono quelle orali.

Rabbì Jochanan e Rabbì Judan, figlio di Rabbì Shimon. Il primo dice: Se osserverai ciò che è trasmesso oralmente e ciò che è trasmesso per iscritto, io contraggo un'alleanza con te; se no, non contraggo nessuna alleanza con te. E il secondo dice: Se osserverai ciò che è trasmesso oralmente e se "compierai" ciò che è scritto, riceverai una ricompensa; se no, non riceverai alcuna ricompensa.

Rabbì Jehoshua ben Levi disse: "E il Signore mi diede le due tavole di pietra scritte con il dito di Dio, e su di esse (sulle tavole, stava scritto) secondo tutte le parole che il Signore vi aveva dette sul monte, in mezzo al fuoco, nel giorno dell'assemblea" (Dt 9.10). (Qui non sta scritto:) tutte (ma): "secondo tutte"; (non sta scritto:) parole (ma): "le parole": cioè Miqra" (Torah

scritta), Mishnah (Torah orale), Talmud (Midrash halakico) e Aggadah (Midrash omiletico). Perfino ciò che un discepolo provato insegnerà davanti al suo maestro è già stato detto a Mosè sul Sinai. Qual è la prova scritturistica (ta'am)? Vi è uno che dice: "Guarda, questa è una cosa nuova" (Qo 1.10); ma il suo compagno gli risponde: "C'è già stato nei secoli che ci hanno preceduti" (ivi).

4. SE NON SONO PROFETI, SONO FIGLI DI PROFETI! *j.Pesachim 6.1; 33a*

"Queste sono le cose riguardanti la Pasqua, ecc." (è il testo della Mishnah Pesachim 6.1 che prescrive che l'immolazione della Pasqua prevale sul sabato). Questa halakah era stata dimenticata dagli anziani di Beteirah (espressione che designa i capi dei Farisei nel Sinedrio). Avvenne una volta che il 14 (di Nisan) cadeva di sabato, ed essi non sapevano se il sacrificio pasquale prevalesse sul sabato oppure no. Dissero: C'è qui un Babilonese che si chiama Hillel, il quale ha assistito (shimmesh) Shemajah e Avtalion: magari lui sa se la Pasqua prevale o no sul sabato. È possibile che da lui ci venga qualche speranza?

Mandarono a chiamarlo e gli chiesero: In vita tua, hai mai sentito dire se, quando il 14 (di Nisan) viene a cadere di sabato, prevale o no sul sabato? Rispose loro: Abbiamo forse un sacrificio pasquale soltanto nel corso dell'anno che prevale sul sabato? Non ci sono invece molti pesachim (intende: molti sacrifici analoghi a quello pasquale) che prevalgono sul sabato nel corso dell'anno? (Vi è chi dice che sono cento, chi dice duecento, chi dice trecento, ecc.). Allora dissero: Avevamo ragione a dire che da te viene qualche speranza!

Egli dunque cominciò a spiegare (darash) la cosa per mezzo dell' "analogia" (heiqesh), della "deduzione a fortiori" (qal vachomer) e della "corrispondenza testuale" (ghezeirah shavvah).

Per "analogia": siccome il sacrificio perpetuo (tamid) è un sacrificio comunitario; come il tamid, che è un sacrificio comunitario, prevale sul sabato, così pure il pesach, che è un sacrificio comunitario, prevale sul sabato.

Per "deduzione a fortiori": se il sacrificio perpetuo, la cui omissione non comporta la scomunica (dalla comunità), prevale sul sabato, il sacrificio pasquale, la cui omissione comporta la scomunica, non è logico (eino din) che prevalga sul sabato?

Per "corrispondenza testuale": del sacrificio perpetuo si dice "nel suo tempo" (Nm 28.2) e del sacrificio pasquale si dice "nel suo tempo" (Nm 9.2); se pertanto il tamid, di cui si dice "nel suo tempo", prevale sul sabato, anche il pesach, di cui si dice "nel suo tempo", deve prevalere sul sabato. Allora dissero: Dicevamo bene che può venire qualche speranza da un Babilonese! Tuttavia, all'analogia che hai esposto si può fare un'obiezione: non è possibile che tu ti appoggi sul tamid, la cui quantità è limitata, per trarre delle conclusioni sul pesach, la cui quantità è illimitata. Alla deduzione a fortiori che hai sostenuto vi è pure un'obiezione: non è possibile che tu ti fondi sul tamid, che è una cosa santissima (godeshei godashim: "santo dei santi"), per trarre conclusioni sul pesach, che è di una santità più leggera. Quanto, infine, alla tua corrispondenza testuale, nessuno può usare una corrispondenza testuale di sua propria iniziativa (me'azmo: cioè la si può usare solo per confermare un dato tradizionale, non per innovare né per confutare). (...)

Rabbì José figlio di Rabbì Bun, in nome di Rabbì Abba bar Mamal dice: Un uomo può usare una corrispondenza testuale per "compiere" l'insegnamento che ha ricevuto (leqajjem talmudo), non per "abrogare" l'insegnamento ricevuto (levattel talmudo)...

Così, per quanto (Hillel) stesse seduto tutto il giorno a spiegare (darash), essi non accolsero (leqabbel) (l'insegnamento che veniva) da lui finché egli non disse loro: Venga su di me (la maledizione) se non ho udito ciò da Shemajah e Avtalion! Quando ebbero udito questo, si alzarono e lo elessero presidente (nassi) su di loro. Siccome lo avevano eletto loro presidente, egli cominciò a rimproverarli dicendo: Per quale ragione avete avuto bisogno di questo Babilonese? Non è forse perché non avete assistito i due grandi di questa generazione, Shemajah e Avtalion, che pure "sedevano" (= insegnavano) presso di voi? Ma siccome si era adirato, si dimenticò una halakah. Gli avevano doman-

dato: Che cosa deve fare la gente se non ha portato i coltelli (per immolare la Pasqua, dal momento che non si potrebbe trasportare un coltello di sabato)? Egli disse loro: Questa halakah l'ho udita, ma l'ho dimenticata! Comunque lasciate fare a Israele: se non sono profeti, sono figli di profeti! E infatti, chi aveva un agnello come vittima pasquale, aveva infilato il coltello nella sua lana, e chi aveva un capretto glielo aveva infilato tra le corna, cosicché erano le vittime pasquali a portare con sé i coltelli! Quando vide questo fatto, si ricordò della halakah e disse: Così avevo sentito dire da Shemajah e Avtalion!

5. SENSO PRIMO E SENSO RICERCATO Mekilta su Es 15.22

"Camminarono per tre giorni nel deserto e non trovarono acqua" (Es 15.22). Rabbì Jehoshua dice: (Questo va inteso) così come si sente (letteralmente "secondo la sua audizione": *kishemu'o*, vale a dire che il termine "acqua" vuol solo dire "acqua").

Rabbì Eliezer però obbietta: Ma l'acqua non era sotto i piedi di Israele? La terra stessa non naviga sull'acqua, come si dice: "Egli stende la terra sulle acque" (Sal 136.13)? Perché allora il Talmud dice (cioè la Scrittura insegna, se è debitamente studiata): "E non trovarono acqua"? (Questo avvenne) per metterli alla prova. (...)

I "cercatori di simboli" (di "allusioni", di "annotazioni": dorshei reshumot) invece dicono: "Non trovarono acqua", cioè le parole della Torah, che sono paragonate all'acqua. Da dove si deduce che sono paragonate all'acqua? Dal passo che dice: "O voi tutti che siete assetati, venite all'acqua!" (Is 55.1). E siccome si separarono (pareshu) per tre giorni dalle parole della Torah, di conseguenza si ribellarono (cf. il seguito di Es 15.22). È per questo che i Profeti e gli Anziani hanno stabilito per loro (gli Israeliti) di leggere la Torah il sabato, il secondo giorno (lunedì) e il quinto giorno (giovedì). Come devono fare? Leggono di sabato e interrompono (la lettura) nel primo giorno della settimana (domenica); leggono nel secondo giorno (lunedì) e interrompono (la lettura) nel terzo e nel quarto (martedì e mercoledì); leggono nel quinto giorno (giovedì) e interrompono (la lettura) la vigilia del sabato (venerdì).

6. LA TORAH HA PARLATO SECONDO IL LINGUAGGIO DEGLI UOMINI Sifre su Nm 15.31

"Ma la persona che agisce a mano alzata (= deliberatamente), sia un nativo del paese o uno straniero, insulta il Signore: perciò quella persona dovrà essere scomunicata da in mezzo al suo popolo. Siccome ha disprezzato la parola del Signore e ha infranto il suo precetto, quella persona con scomunica sarà scomunicata (letteralmente: 'essere scomunicata sarà scomunicata', costruzione intensiva): la sua colpa ricadrà su di lei (cioè non potrà essere espiata)" (Nm 15.30-31).

"Con scomunica": da questo mondo; "sarà scomunicata": dal mondo che viene: queste sono le parole di Rabbì Aqiba.

Gli disse Rabbì Ishmael: Dal momento che la Scrittura dice anche (appena prima): "...quella persona dovrà essere scomunicata" (Nm 15.30), dovrei forse intendere ("ascoltare": shome'a ani) che ci sono tre scomuniche in tre mondi diversi? Che cosa ci insegna la Scrittura dicendo: "con scomunica sarà scomunicata"? (Ci insegna che) la Torah ha parlato secondo il linguaggio degli uomini!

7. LA SCRITTURA NON ESCE DAL SUO SENSO OVVIO b.Shabbat 63a

Mishnah (Shabbat 6.4): "Un uomo non uscirà (di sabato) né con una spada, né con un arco, né con uno scudo, né con una 'allah', né con una lancia; e se esce (con una di queste cose) sarà tenuto a fare un sacrificio espiatorio".

Rabbì Eliezer dice: Sono solo degli ornamenti; ma i Sapienti dicono: Non sono altro che obbrobri, come si dice: "Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci, e un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, e non impare-

ranno più (a fare) la guerra" (Is 2.4)...

Ghemara (...) È stato insegnato: Dissero a Rabbì Eliezer: Se sono solo degli ornamenti, perché dovranno essere aboliti nei giorni del Messia? Rispose loro: Perché non se ne avrà più bisogno, come si dice: "Un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, ecc."; ma si usino pure come semplici ornamenti. Abbajé però obbietta: Sarebbe come accendere una lampada a mezzogiorno!

(L'opinione di Rabbì Eliezer) si oppone a quella di Shemuel, giacché Shemuel dice: Tra questo mondo e i giorni del Messia, la sola differenza è l'asservimento degli esiliati, come si dice: "Il povero non mancherà mai in mezzo al paese" (Dt 15.11).

(Che le armi siano abolite nel tempo messianico) serve da appoggio al detto di Rabbì Chijjah bar Abba, poiché Rabbì Chijjah bar Abba dice: Tutti i profeti non hanno profetizzato che per i giorni del Messia, ma quanto al mondo futuro "occhio non vide, o Dio, all'infuori di te (quello che egli farà a chi spera in lui" (Is 64.3).

Ma vi sono altri che dicono (che tutta questa baraita va riportata in quest'altro modo): Dissero a rabbì Eliezer: Se sono solo degli ornamenti, perché dovranno essere aboliti nei giorni del Messia? Rispose loro: Neppure nei giorni del Messia essi saranno aboliti! Questo sarebbe in accordo con l'opinione di Shemuel, e si opporrebbe a quella di Rabbì Chijjah bar Abba.

Abbajé domandò a Rav Dimi (altri dicono: a Rav Avia; altri dicono che è Rabbì Josef che domandò a Rav Dimi; e altri dicono: a Rav Avia; e altri ancora dicono che è Abbajé che domandò a Rav Josef): Qual era la prova scritturistica (ta'am) di Rabbì Eliezer per dire che (le armi) sono solo degli ornamenti? Sta scritto: "Cingi la tua spada al tuo fianco, o eroe; è il tuo ornamento

e il tuo splendore!" (Sal 45.4).

Disse Rav Kahana a Mar figlio di Rav Huna: Ma questo è scritto a proposito delle parole della Torah! Gli disse: La Scrittura non esce dal suo senso ovvio (ein miqra joze middei peshuto)! Rav Kahana soggiunse: Quando avevo diciott'anni avevo già studiato tutti i sei ordini (del Talmud), ma fino ad ora non sapevo ancora che la Scrittura non esce dal suo senso ovvio!

Questo viene a dire che un uomo deve prima imparare, e poi capire.

8. PERCHÈ DEFORMI AI NOSTRI DANNI LE SCRITTURE? Sifre su Dt 1.1

"Queste sono le parole che Mosè disse a tutto Israele oltre il Giordano, nel deserto, nell'Araba, di fronte a Suf (il mar Rosso), tra Paran e Tofel, Laban, Cazerot e Di-Zaab." (Dt 1.1).

Rabbì Jehudah disse: Ecco che la Scrittura dice: "nel deserto, nell'Araba, ecc." (cioè precisando con molti termini lo stesso luogo): queste sono le dieci tentazioni con cui i nostri padri tentarono il Luogo ("l'Onnipresente") nel deserto; ed esse furono due sul mare, due a causa dell'acqua, due a causa della manna, due a causa delle quaglie, una a causa del vitello (d'oro) ed

una nel deserto di Paran a causa degli esploratori.

Gli disse Rabbì José, figlio della Damascena: Jehudah figlio di Rabbì, perché deformi ai nostri danni le Scritture (*ha-ketuvim*)? Io chiamo a testimoni il cielo e la terra che abbiamo passato in rassegna tutti (questi) luoghi, e nessuno dei luoghi è menzionato se non in ragione di un avvenimento, così come si dice: "Egli (Isacco) chiamò quel pozzo 'litigio' ('eseq), poiché essi (i Filistei) avevano litigato (*hit'assequ*) con lui' (Gen 26.20); "ed egli chiamò questo (pozzo) 'sette' (*shiv'ah*); per questo il nome della città è Beersheva fino al giorno d'oggi' (Gen 26.33).

Analogamente, Rabbì Jehudah interpretò: "Oracolo. La parola del Signore è sulla terra di Chadrak, e Damasco è il suo riposo, poiché del Signore è l'occhio dell'uomo (il Signore ha un occhio sugli uomini) e (sono sue) tutte le tribù di Israele" (Zc 9.1). (Chadrak) è il Messia, il quale sarà "duro" (chad) con i po-

poli e "tenero" (rak) con Israele.

Gli disse Rabbì José, il figlio della Damascena: Jehudah figlio

di Rabbì, perché deformi ai nostri danni le Scritture? Io chiamo a testimoni il cielo e la terra che vengo da Damasco e là vi è un luogo che si chiama Chadrak!

Quello ribatté: In che modo allora tu compi ("spieghi": me-

qajjem): "e Damasco è il suo riposo"?

(Rispose Rabbì José:) Da dove (si deduce) che in futuro Gerusalemme giungerà fino a Damasco? Dal passo che dice: "e Damasco sarà il suo riposo". Ora, non vi è (luogo di) riposo (menuchah) che non sia Gerusalemme, come sta scritto: "questa è il mio riposo per sempre" (Sal 132.14).

Gli obbiettò ancora (Rabbì Jehudah): Ma in che modo allora tu compi (meqajjem): "La città sarà ricostruita sul suo tell" (Ger 30.18; vale a dire: come potrà Gerusalemme estendersi fino a Damasco se la ricostruzione prevista non va più in là delle sue

antiche rovine)?

Gli rispose: Questo vuol dire che (Gerusalemme giungerà fino a Damasco, eppure) non dovrà spostarsi dal suo sito! Poi aggiunse: In che modo io compio: "salendo di piano in piano, aumentava sempre più l'ampiezza delle celle intorno (alla casa del Tempio), poiché la casa era circondata di piano in piano, tutto intorno alla casa, (di celle): perciò quanto più saliva in alto, tanto più la casa si allargava" (Ez 41.7)? (Questo significa che) in futuro la terra di Israele si allargherà elevandosi da tutte le parti, come un fico che in basso è stretto ma in alto è largo, e in tal modo le porte di Gerusalemme giungeranno fino a Damasco. Così pure (la Scrittura) dice: "Il tuo naso è come la torre del Libano, che guarda verso Damasco" (Ct 7.5). Cosicché gli esiliati verranno e si stabiliranno in mezzo ad essa, come si dice: "e Damasco sarà il suo riposo". E così pure si dice: "E avverrà, alla fine dei giorni, che la montagna della casa del Signore si ergerà sulla cima dei monti e si eleverà al di sopra delle colline; e affluiranno ad essa tutte le nazioni". E si aggiunge: "Verranno popoli numerosi, ecc." (Is 2.2-3).

Analogamente Rabbì Jehudah interpretò: "(Il Faraone) lo fece salire (Giuseppe) sul suo secondo carro, e davanti a lui gridavano: *Avrek*" (Gen 41.43). Questo (si riferisce a) Giuseppe, il quale era "padre" (*av*) quanto a sapienza, e "giovane" (*rak*) quanto all'età.

Gli disse Rabbì José, il figlio della Damascena: Jehudah figlio di Rabbì, perché deformi ai nostri danni le Scritture? Io chiamo a testimoni il cielo e la terra che *Avrek* non vuol dire altro che "farli mettere in ginocchio" (*labirkaim avrikam*), poiché tutti quanti entravano ed uscivano sotto la sua mano, secondo quanto sta scritto: "e così lo stabilì sopra tutta la terra di Egitto" (ivi).

9. UNA COSA HA DETTO DIO: DUE NE HO UDITE b.Sanhedrin 34a

Rabbì Assì domandò a Rabbì Jochanan: Quando due (giudici) traggono uno stesso argomento da due passi scritturistici diversi, (questi) che valore hanno? Gli rispose: Si devono contare come uno solo. Da dove lo si deduce? Abbajé dice: Siccome la Scrittura dice: "Una cosa ha detto Dio: due ne ho udite; è questa la potenza di Dio" (Sal 62.12), (se ne deve dedurre che) un solo passo scritturistico dà luogo a dei sensi molteplici, ma da molti passi scritturistici non può uscire un solo e identico senso.

Un maestro della scuola di Rabbì Ishmael ha insegnato: "Non è forse così la mia parola: come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?" (Ger 23.29). Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure un solo passo scritturistico dà luogo a dei sensi molteplici.

10. COME UN MARTELLO CHE FRANTUMA LA ROCCIA b.Shabbat 88b

Rabbì Jochanan dice: Che cosa significa ciò che sta scritto: "Il Signore ha dato una parola, annunci per un'armata numerosa" (Sal 68.12)? Ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza sul monte Sinai si divideva in settanta lingue.

È stato insegnato nella scuola di Rabbì Ishmael: "Non è forse così la mia parola: come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?" (Ger 23.29). Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza si divideva in settanta lingue.

11. UN PASSO È SEGNATO QUI MA È SPIEGATO ALTROVE Mekilta su Es 17.8

"E venne Amaleq..." (Es 17.8). Rabbì Jehoshua e Rabbì Elazar Chisma dicono: Questo passo (della Scrittura: miqra") è segnato (rashum: letteralmente "annotato, tracciato") qui, ma è spiegato ("esplicitato": meforash) da Giobbe, come si dice: "Il giunco spunta forse fuori della palude; la canna cresce forse senza l'acqua?" (Gb 8.11). È mai possibile che un giunco come questo cresca fuori della palude e senz'acqua? È mai possibile che una canna si sviluppi senz'acqua? Come potrebbe vivere senz'acqua? Così pure Israele non può vivere senza la Torah, ed è perché si erano separati dalle parole della Torah che l'avversario venne contro di loro, poiché l'avversario non sopraggiunge mai se non a motivo dei peccati e delle trasgressioni. Per questo si dice: "E venne Amaleq...".

12. LE PAROLE DELLA TORAH SONO POVERE IN UN LUOGO MA RICCHE IN UN ALTRO j.Rosh Hashanah 3.5; 58d

È stato insegnato in nome di Rabbì Eliezer: "Essa è simile alle navi mercantili: fa venire da lontano il suo pane" (Pr 31.14; si riferisce alla "donna virtuosa" che viene elogiata per la sua laboriosità; ma secondo il midrash essa non è che una figura della Torah): le parole della Torah sono povere nel loro luogo e ricche in un altro luogo (si arricchiscono le une con le altre: un testo "lontano" apporta un supplemento di senso al testo che si legge).

13. LE PAROLE DELLA TORAH SONO NECESSARIE LE UNE ALLE ALTRE Nm. Rab. 19.17

"E Israele inviò dei messaggeri a Sichon, re amorreo..." (Nm 21.21). Tutte le parole della Torah sono necessarie le une alle altre (kol divrei torah zerikin zeh lazeh). Potrebbe forse darsi che una chiude (il senso) e un'altra (lo) apre? (Evidentemente, no!) Qui si dice: "E Israele inviò...", mentre in un altro luogo l'invio dipende da Mosè, come si dice: "E io inviai dei messaggeri nel deserto di Qedemot a Sichon, re di Cheshbon..." (Dt 2.26). E così pure sta scritto (in un passo): "E Israele inviò dei messaggeri al re di Edom" (Gdc 11.17); e (in un altro passo) sta scritto: "E Mosè inviò da Qadesh messaggeri al re di Edom..." (Nm 20.14).

Questi passi della Scrittura sono necessari l'uno all'altro, poiché Mosè è Israele e Israele è Mosè; (e questo sta) ad insegnarti che il capo di una generazione rappresenta tutta la generazione.

14. LE PAROLE DELLA TORAH CRESCONO E SI MOLTIPLICANO b. Chaghigah 3ab

Un giorno Rabbì Jochanan ben Beruqah e Rabbì Elazar Chasma andarono a trovare Rabbì Jehoshua a Peqiin. Questi domandò loro: Che innovazione (chiddush) c'è stata oggi nella casa di studio (beit hamidrash)? Gli risposero: Noi siamo tuoi discepoli, e beviamo solo la tua acqua! Disse loro: Cionondimeno non si dà casa di studio senza che vi sia innovazione. Era il sabato di chi? Non era il sabato di Rabbì Elazar ben Azariah? A partire da quale testo si è dunque fatta oggi l'omelia (l'annuncio: aggadah)? Essi allora gli dissero: Rabbì Elazar ben Azariah ha aperto (patach) e ha interpretato (darash) così:

"Le parole dei Sapienti sono come pungoli, e come chiodi piantati (le parole de) i Maestri delle assemblee: sono state date da un unico Pastore" (Qo 12.11). Perché le parole della Torah sono paragonate a un pungolo? Per dire che, come il pungolo dirige la giovenca lungo il solco per dare la vita al mondo (il nutrimento agli uomini), così le parole della Torah dirigono il cuore di quanti le studiano dalle vie della morte alle vie della vita.

Ma forse che, come il pungolo trascina di qua e di là, anche le parole della Torah trascinano di qua e di là? La Scrittura insegna (il Talmud dice): "e come chiodi".

Ma forse che, come un chiodo non diminuisce né cresce, anche le parole della Torah non diminuiscono né crescono? La Scrittura insegna: "piantati". Come una pianta cresce e si moltiplica, anche le parole della Torah crescono e si moltiplicano!

"I Maestri delle assemblee": sono i discepoli dei Sapienti, che stanno in tante comunità per occuparsi dello studio della Torah. Gli uni dichiarano una cosa impura, e gli altri la dichiarano pura; gli uni legano e gli altri sciolgono; gli uni proclamano una cosa monda, gli altri la proclamano immonda. Ma se uno dicesse: Siccome questi dichiarano puro e quelli dichiarano impuro; questi legano e quelli sciolgono; questi proclamano mondo e quelli immondo, come posso io imparare la Torah? La Scrittura insegna: (Tutte queste parole) "sono state date da un unico Pastore". Un unico Dio le ha date, e un unico capo le ha dette, esse vengono dalla bocca del Signore di tutte le cose - benedetto egli sia -, come sta scritto: "E Dio disse tutte queste parole, dicendo: Io sono il Signore tuo Dio, ecc." (Es 20.1).

Perciò anche tu devi fare del tuo orecchio come un imbuto, e devi acquistarti un cuore intelligente per ascoltare le parole di quelli che dichiarano puro e le parole di quelli che dichiarano impuro, le parole di quelli che legano e le parole di quelli che sciolgono, le parole di quelli che dichiarano mondo e le parole di quelli che dichiarano immondo.

Áll'udire questo, Rabbì Jehoshua commentò: Non è orfana la generazione in cui si trova Rabbì Elazar ben Azariah!

15. COME POSSO IO "COMPIERE" LA SCRITTURA? Sifra su Lv 26.3 e 26.14

"Se camminerete secondo i miei decreti..." (Lv 26.3). Questo insegna che il Luogo ("l'Onnipresente") desidera che gli Israeliti siano occupati nella Torah. E così pure (la Scrittura) dice: "Se il mio popolo mi ascoltasse, se Israele camminasse nelle mie vie, subito piegherei i suoi nemici, e sui suoi avversari stenderei la mia mano" (Sal 81.14-15). E così pure (la Scrittura) dice: "Se avessi prestato attenzione ai miei precetti, la tua pace sarebbe come il fiume, la tua giustizia come le onde del mare, e la tua discendenza sarebbe come la sabbia..." (Is 48.18-19). E così pure (la Scrittura) dice: "Chi farà sì che abbiano sempre un cuore come questo, per temermi e osservare tutti i miei precetti..." (Dt 5.26-29). Questo insegna che il Luogo (= l'Onnipresente) desidera che gli Israeliti siano occupati nella Torah.

"Se camminerete secondo i miei decreti..." (Lv 26.3). È possibile (jakol) che si tratti dei precetti? Quando (la Scrittura) dice: "e osserverete i miei precetti per praticarli" (ivi), ecco che si parla dei precetti. Ma allora come posso io compiere (meqajjem) "se camminerete secondo i miei decreti"? Essendo occupati nella Torah.

E così pure (la Scrittura) dice: "Ma se non mi ascolterete" (Lv 26.14). È possibile (jakol) che si tratti dei precetti? Quando (la Scrittura) dice: "e non praticherete tutti questi precetti" (ivi), ecco che si parla dei precetti. Ma allora come posso io compiere (meqajjem) "ma se non mi ascolterete"? Essendo occupati nella Torah. (...)

"Se camminerete secondo i miei decreti e osserverete i miei precetti per praticarli". Colui che studia per praticare, e non chi

studia per non praticare, perché chi studia per non praticare sa-

rebbe meglio per lui non essere stato creato. (...)

"Ma se non mi ascolterete..." (Lv 26.14). (Questo vuol dire: se non ascolterete) il midrash dei Sapienti (midrash chakamim).

Oppure è possibile (jakol) che si tratti di ciò che sta scritto nella Torah? Quando la Scrittura dice: "e non praticherete tutti questi precetti" (ivi), ecco che si parla dei precetti. Ma allora come posso io compiere (meqajjem) "ma se non mi ascolterete"? Se non ascolterete il midrash dei Sapienti.

ראשון מבוי שהוא גבוה עין משפט גר מצוה מסורת פרק השם טישייך דירה מחיקה הית. ואם האמר אם כן למה אין מוחקין טדו א מייי פיר מכלכות ונמלר. וחזר בו מערש איחה: פסול. אלמא ובחב לה חשמע לשחה מים פלכה כ פום ש הכי נמי כחיב ועשה לה משמע לשמה : המש כחיב לה . לגבי כחיבה : לה מו הסורה ולנוחר ר"י משום דכחיב וכחב אם האלום יד פי נש סביף פ: הכא . כתיב לה לגבי עשייה עשייה היינו מחיקה: על פוף דעתו . האלה דכעינן שחהא כחיכה לשם אלה: ישיודינו לפהר אח השרן . עו ב מיי פין מסומה תימה מחי חריפות הוא לשהר את השרץ שהתורה ממאמו בהדיא לא יכלי לחבין באוזה דבריו נסנים ובאיזה אין דבריו נטנים שהיה מוכה כלכה ת סתב ואומר רכיט מס דלענין טומאת פשין מנ פושים מיח פיי תורה אור טחן דעת מיושב והגון על אין הלכה מכלד סמיף ד: כהלכה: דחדתיה לרכי מאיר נבינות אירי שלא יטמא כזית ממנו תמלך ומצאו כן עירו ואמר שמך כשמי ושם יוו ביו מיין פיין מחל מאמוריה. כשלמדתי לפניו ישכתי אשתד כשם אשתי פסול לגרש בו הכי השתא במשא דהא כמיב או בנבלם חיה שנת כלכה יג סמג משין א מישים אית סיי דרם "וכתב לה כחיב בעינן כתיבה לשפה"מו של אחריו: נחש שמחים. ושרד למים שרוחש כמי בכלל מים : 0 9'90 305 כי אדם ובהמה ומביא שומאה בשולם: כמו נחש דררשינן בסגהדרין בפרק הכא ועשה לה כחיב בעינו עשייה לשמה ארבע מיתוח (ד' נמ:) ובכל חיה שמור . כשמח דהא שמונה שרציב טשיה דירה מרוכה היא א"ר אחא בר דעינא הרומשת זה נחש ויליף רבינת קייו כמיכי: הכי גרסיט מעשה קון גלוי וידוט לפני כי שאמר והיה העולם שאין בשלחא קשביד: שלובין. סכלנין: מנחש דינה מכלל נבלם חים דממעם בדורו של רבי מאיר כמותו ומפני מה לא ליה בתורח כהגים משומאת נכילות ושונין לבריהן ולברי כ"ם. כשהיו קבעו הלכה כפותו שלא *יכלו חביריו לעפוד מוכל הולך על נחון וכי מכיה ולא היא ביש מביאין ראיה לדבריהם מן התורה [לקמן נג.] וסותר הקל וחומר מ"מ חתי במה וכ"ה מביאין כאיה ממהכא אחר והיו על סוף דעתו שהוא אומר על ממא מהור מליט שפיר מנחש דלא הוי בכלל ביה דורשין אם המקרא של ביש למה ומראה לו פנים על מהור ממאומראה לו פנים חיה היל כל שרנים שרוחשין לא הוו בא ולא היה קל בעיניהם כאוחה תנא לא רים שמו אלא ירבי נהוראי שמו ששניט במסכח ברטח (ד' י:) כ"ם בכלל חיה ולא מלא ר"י בתורת כהגים ולמה נכרא שמו ר"מ שהוא מאיר עיני אמרים בערב כל אדם יטה ויקרא שממעט בשום מתום נחש משומחת רבמים בהלכה *ולא *נהוראי שמי אלא רבי לא קאי של כ"ם אלא של רכי נטובאי השומר כביטת ועוד השיח לר" דבהדיח ובבהר ישמור שנחמר בשכבר ובהומד שנת קמו: פיש נרמיה שמו ואמרי לה רבי אלעור בן ערך ממעט בח"כ כל שרלים מטומאת וביה אומרים כל אדם תורא כדרכו colair נבילות דקתני החס היא מטמאה במשא שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה שמו ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני ואין שרנים מטמאים במשא שיכול ומה נאמר בשכבך וכקומך בשעה שדרך הכמים בהלכה אמר *רבי האי דמתרדנא למנחני קד.ד"ם מוריינה כהנו כני אדם שוכבין וכשעה שדרך בני החתה שלא עשה הכתוב דתה כבשרה מחבראי דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה "ואילו וחאה בחשא שרך שעשה דתו דאים דערסי אדם עומדין: שמקדימין דכרי כ"ם חזיתיה מקמיה הוה מתרדנא מפי דכתיב °והיו יש שרו איט דין שיטמא כמשא מ"ל לדבריהן. דקאמרי להו מעשה שהלם יכן עיניך רואות את מוריך איר אבהו איר יותנן ולא שרן ומיהו ייל אמיצ דאיכא אני כ"ם והדר אתני כ"ה: הדוחק תלמיד היה לו לר"ם וסומבום שמו שהיה אם השעה . מחינע להעשיר ולהחגדל נישטה עביד נמי קיו אבל קשיא האמר על כל דבר ודבר של מומאה ארבעים ורואה שאינו מלליח ואנים"כ חוזר היכי אתי רבינא לבעל הק"ו שכתורת אושמונה מעמי מומאה ועל כל דבר ודבר והולך למרחקים ומכנים עלמו כהגים ואי לאי דאיכא מישוטא בהדיא ---לנצוחות: שעה עומדת לו. לחתר אשל מהרה ארבעים ושמונה מעמי מהרה אדרכה הוה עכדינו ה"ו דתורח כהגים דגרות ועוד דעל ק"ו דרכינה איכה למיפרך ומן עתידה לעמוד לו שעה מללחם: הנא תלמיר ותיק היה ביבנה שהיה משהר חבית יפשפש מעשיו . שעשה כבר ויבדוק מה לנחם שכן מהור אפינו במגע (מ) רשרי ד'ם את השרץ במאה וחמשים מעמים "אמר יום וכוי בכערפה": בורה לי לחדם שלא נברא. יפיי מום׳ סנסורין ח. מבירות שבידו ויתודה וישוב: ימשמש "רבינא אני ארון ואמררנו ומה נחש שממית דים שיוושו מלא יכים והא דאמרינן בפ"ק דע"ג (ד' ה-) מלקשותה: במעשיו. כנון אם כא מטה לידו ומרבה מומאה מתור שרץ שאין ממית ומרכה (שאלשלא ציל פיק מוסי מגילם כא. דים אלמלא) ולו) דים מולון יחשב הפסד מנוה כנגד שכרה ולא טאו ונחזיק טובה לאטחיט "שאילמלי טומאה לא כ"ש ולא היא מעשה קוץ בעלמא ינים (ח) לעשותה בשביל ההפסד שהרי הן לא חטאו לא באט לשלם הא כים חלוקה מו קעביר א"ר אבא אמר שמואל שלש שנים rices מפרם המם אימא כמי שלא באנו שכרה עחיד לבוא ואם באח לידו נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו שבירה יחשב שכרו שמשחכר בה לעולם א"כ הכא אירי בסחם בני -: 7'00 והללו אומרים הלכה כמותנו או "יצאה בת ולדם אכל לדיק אשריו ואשרי דורו: עכשיו כענד הפסדה העחיד ליפרע רבינו דענאל ממט: כותנ" רחבה כדי לקבל קול ואמרה *אלו ואלו דברי אלחים חיים הו מחכת . א"ר (תנינא ארים. שחבא דומה לקביעות לבעת (נישין ו:) והלכה כב"ה וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו ב"ה לקבוע עליה בנין: וארים חלי לבנה של ג'י רוע מעני מי שאסר הלכה כמותן מפני שנורון ועלובין היו ושנין דבריהן ורברי ביש ולא עוד אלא הית תשלם שאין ברורו מסחים. נמצח חרים מסח ומחלה שמקרימין דברי כ"ש לדבריהן כאותה ששנינו "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ר'ם כפותי . ומז רוחב : דייה לקורה ברוחב טפח כדי שנם ג, ווכח. לא קנער ושלחנו בתוך הבית בית ישמאי פוסלין וביה מכשירין אמרו ביה לביש לא כך מותו שלא עסדו ציריו על מיף דעתו מדרה מראה כאילו להבל אריח זה כרחבו. וכנמרא פריך היה מעשה שהלכו זקני ב"ש ווקני ב"ה לבקר את ר' וודען בן החורנית ומצאוהו טפח ומחלה בעי: היחה של הש כו' יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית אמרו להן בית שמאי (אי) *משם ומא את הפתור ופראת רבי יהודה תאמר לה: עקומה . שאין (שנת נפושיון ני שנים וכני נרי מייאמא ראיה אף הן אמרו לו אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך ללמדך אריח יכול לעמור עליה: עגולה . ואין שפו ר' מאיר שהיה מאיר שנים בחלכה. אריח יכול לעמוד עליה אבל עבה היא שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו "וכל המגביה עצמו הקב"ה משפילו כל [פיי לקמן מר. וכנדרים כס.) שאם מחלק יהא רחבה טפח: רואין המחזר על הגדולה גדולה בורחת מפנו וכל הבורח מן הגדולה גדולה מחזרת יבו ר' אלעור כן ערך אוחה כאלו היא (י) מרובעת. נפסלת או אחריו *וכל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הגדחה כפני שעה שעה [נרסם סר.] י דעריפנא מתבריי זויתית לר' מאיו חלומה ואי זו היא מדם ענולה להכשיר: עומרת לו ת"ר שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים נוח לו משיר כל שיש בהקיפה ג' מפחים. שלריכה לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר מן ולא הנשתי לישו חוע ארוך ג' עפחים להקיפה סכיב משלא נברא נמנו ונמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא בידוע שיש בה רוחב מפח אם חחלק: יפשפש במעשיו ואמרי לה ")משמש במעשיו: מרתני "הקורה שאמרו רחבה כדי לקבל אריח ואריח חצי לבנה של שלשה מפרים דייה לקורה שתהא רחבה מפח כדי לקבל :2 2'2 רכה לישב לשניו הרינא צרים חני . שנשתר נדיו אריח *לרחבו רחבה כדי לקבל אריח יובריאה כדי לקבל אריח רבי יהודה אומר רחבה אף על פי 🕫 🗝 שאין בריאה היתה של קש ושל קנים רואין אותה כאילו היא של מחכת עקומה רואין אותה כאילו 0120101 חיות ר'ם אומר על כל היא פשומה ענולה רוא של היא מרובעת "כל שיש בהיקפי שלה מפתים יש בו רותב מפת: מסר: : מסר יבר סוכאה פ"ח מעסי פוסאה רעל כל מהרה (פי ימשונה מפיקרה שיה ל זכיר מהחמה לה הם מפה יששם מששה ויחוור במשונה . פרון פרן פסף (" לית מעני מינית . תנא

פייב מיון אות של משהיה ועם היה אות הקול משהי אם ירוצה עי שיון השתיר עה נוש קובות היה עליש מינו הקול החלש משהים הלובות במ קל היהות אל הול של היה אות הקול משהים אם ירוצה הלובות הקול היהות הקול היהות היהות היהות הלובות היהות הקול היהו קל היהות אל היה לוה שהיה על השל הלובות ביותר ביותר הלובות הלובות ביותר הלובות הלובות היהות היהות משהיה אות הלובות ה

רב נסים גאון תקיבוד אחד הית לו לוי מאיר ומסטנם שבו שניה אומר על כל דכר ורכר של ממאה מ'ת מעני מעני מתקיבוד או דר והיל לו לי דר על כל דכר ודכר של מידה מ'ת מקד מחירה ישני בעיק איכור האפי שנים רם ("רס כל) בשחמיר ו" אברו (מולם "כ') במן דרוף בעליל לאיך מולק שבעיום אמוח מלינו כה דב המשאר הי

ישור של היים להיים ל בשפיל היים להיים להי בניספיים להיים בניספיים להיים להיים

לפי שפירש מווכף שבעיים שבעה כפילים שבעה פעמים שיעלה חשטונם מ'מ ויהיה פירוש ותרסרוני מעם

נליון השים

Eruvin 13b – Ellu VeEllu Divreh Eloqim Chajim

Ha detto Rav Abah, disse Shmuel, per 3 anni discussero Beth Shammay e Beth Hillel. Quelli dicono: la Halachà è secondo noi; gli altri dicono: la Halachà è secondo noi. E' uscita una Voce da Cielo (Bath Qol) e ha detto: *Sia queste che quelle sono parole del D-o Vivente* e la Halachà è secondo Beth Hillel.

Ma come? Dopo che abbiamo stabilito che queste e quelle sono parole del D-o Vivente, per quale motivo la Halachà è secondo Beth Hillel?

Perché essi (Beth Hillel) erano gentili e modesti e insegnavano le loro opinioni e anche le opinioni di Beth Shammay. E non solo! Anzi, riportavano prima le parole di Beth Shammay e dopo le loro.

[...]

I nostri rabbini hanno insegnato: Per due anni e mezzo hanno discusso Beth Shammay e Beth Beth Hillel: gli uni affermano che sarebbe stato meglio per l'uomo non essere stato creato piuttosto di essere stato creato; gli altri dicono che è meglio per l'uomo essere stato creato piuttosto di non essere stato creato. Alla fine hanno contato [i voti] e hanno deciso che fosse meglio per l'uomo non essere stato creato piuttosto di essere stato creato, ma dal momento che adesso egli è stato creato, che esamini le sue azioni nel passato, oppure come gli altri dicono, che esamini le sue azioni future.

La Machloket (discussione talmudica) è un modo di pensare il rifiuto della sintesi...

Se una affermazione è vera anche l'altra può essere vera e viceversa. Anche una terza affermazione differente dalle altre può essere vera...

Dobbiamo qui parlare di dialettica aperta, dal momento che nessuna sintesi può sopprimere necessariamente la contraddizione.

E' scritto nel Talmud: "Le parole degli uni e le parole degli altri sono parole del D-o vivente". Questo significa che "Se vi sono parole degli uni e parole degli altri allora si tratta di parole del D-o vivente e dunque di parole viventi".

Lo studio e il pensiero non sono possibili che a partire da un dialogo. Il dialogo non è un semplice scambio di idee, ma domande e risposte. La domanda e la risposta non si sviluppano nella stessa sfera del pensiero. Il Talmud ci insegna che non c'è nulla di male nei paradossi. Non è dato all'uomo di risolvere le contraddizioni ma di assumerle vivendole e di trascenderle.

Ellu VeEllu Divreh Eloqim Chajim.

Quelle e quelle sono parole del D-o vivente.

L'opinione di un Rabbi che è riconosciuto autorevole (un Poseq Alachah) e che commenta la Torah secondo le Regole Ermeneutiche Ebraiche (13 Middoth) precise è Parola del D-o vivente tanto quanto quella di un altro Rabbi riconosciuto autorevole.

Nel Talmud l'opinione di Hillel è quasi sempre in contrasto con quella di Shammay. La Halachà, secondo la maggioranza dei maestri del Talmud, è stabilita secondo Hillel. Questo però non esclude

che anche Shammay abbia ragione. (un Midrash dice che l'opinioni che non sono state stabilite dalla maggioranza dei maestri del talmud come Halachà, verranno seguite nel mondo a venire). Un Rabbino o una maggioranza posteriore, però non può cambiare la Halachà già stabilita in precedenza secondo maggioranza.

89 Pirké Avòt

Capitolo V

da una cosa? Quello di Amnòn per Tamàr. E quello di uno che non finisce mai? Quello di David per Yonatàn.

17° Ogni disputa che avvenga per fini religiosi finisce col raggiungere il suo scopo; non è così invece per le discussioni che non hanno fini religiosi. Quale esempio si può citare del primo tipo? Le discussioni di Hillèl e Shammài. E del secondo tipo? Quelle di Kòrakh e di tutto il suo seguito.

18 ° Chi induce a fare il bene, fa sì che nessun peccato sia commesso per colpa sua; ma chi trascina la gente a peccare non troverà modo di redimersi dalle sue colpe. Moshé, oltre ai suoi meriti personali, ebbe anche quello di farne acquistare al popolo; e il merito del popolo viene attribuito a lui, come è detto: Egli attuò la giustizia di Hashèm e le Sue leggi con Israèl (Devarim 33, 21). Yarov'àm, invece, oltre ad aver peccato personalmente, indusse anche gli altri a peccare e perciò il peccato della collettività è attribuito a lui; com'è detto: Per i peccati di Yarov'àm figlio di Nevàt che peccò in proprio e fece sì che Israèl peccasse (Melakhàm I 15, 30).

19° Chi possiede le tre seguenti qualità può dirsi discepolo di Avrahàm il patriarca; chi invece possiede le opposte tre qualità rientra tra i discepoli di Bil'àm il malvagio. Chi possiede condiscendenza, modestia, umiltà è un discepolo di Avrahàm il patriarca; chi possiede inפרק ה פרקי אבות פרק ה

זוֹ אַהַבִּת אַמְנוֹן וְתָמָר. וְשֶׁאֵינָהּ תְּלוּיָה בְּדְבָר — זוֹ אַהַבַּת דָּוִד וִיהוֹנָתָן.

יי ◊ כְּלֹ־מַחֲלְּטֶת שָׁהִיא לְשֵׁם שְׁמֵים — סוֹפָה לְהַתְּקַיֵם, וְשֶׁאֵינָה לְשֵׁם שְׁמֵיִם — אֵין סוֹפָה לְהִתְקַיֵם. אֵיזְוֹ הִיא מַחֲלְּטֶת שָׁהִיא לְשֵׁם שְׁמֵיִם — זוֹ מַחֲלְּטֶת הְּבֵּל וְשַׁמֵּאִי, וְשָׁאֵינָה לְשֵׁם שְׁמֵיִם — זוֹ מַחֲלְּטֶת כֹּרַח וְכְלֹ-עַרָתוֹ.

יחֹ כְּלֹ־הַבְּּוֹבֶּה אֶת הָרַבִּים, אֵין חֵטְא בָּא עַל יְדוֹ,
וְכְלֹּ־הַבְּּוֹםְאיא אֶת הָרַבִּים, אֵין חֵטְא בָּא עַל יְדוֹ,
וְֹכְלֹּ־הַמַּחֲטִיא אֶת הָרַבִּים, אֵין הַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ
וַלְעֲשׁוֹת תְּשׁוּבָה. מֹשֶׁה זְכָה וְזְכָּה אֶת הָרַבִּים, וְכוּת הָרַבִּים תְּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶאֱמֵר: צִּדְקַת יְהֹוֶשְּהֵּי עָשְׂה, וּמְשְׁבְּטִיו
עם יִשְׂרָאֵל. יָרְבְעָם בָּן־נְבָט חָטָא וְהָחֶטִיא אֶת הָרַבִּים,
חַטְא הָרָבִים תְּלוֹי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: עַל חַטֹּאות יְרְבְעָם אֲשֶׁר
הַטִּיא אַת יִשׂראל.

יש > כְּל־מִי שֶׁיֶשׁ־בּוֹ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הַלְּלוּ, הוּא מִתַּלְמִידְיוּ שֶׁל אַבְּרָהָם אָבְינוּ, וּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים אֲחַרִים, הוּא מִתַּלְמִידִיוּ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ, וִיְדְּחַ נְמוּכָה, מְתַּלְמִידִיוּ שֶׁל בִּלְעָם הָרְשָׁע: עֵיִן טוֹבָה, וְרְוּחַ נְמוּכָה, וְנָשֶׁשׁ שְׁפָּלָה — מִתּלְמִידִיוּ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. עֵיִן רָעָה, וְנָבֶשׁ רְחָבָה, מִתּּלְמִידִיו שֶׁל בִּלְעָם הָרְשָׁע. מַה־בִּין תַּלְמִידִיוּ שֵׁל אָבְרָהָם אָבִינוּ לְתַלִמִידִיוּ שֵׁל אַבְרָהָם אַבִינוּ לְתַלְמִידִיוּ שֵׁל אַבְרָהָם אַבִינוּ לְתַלְמִידִיוּ שׁל מִּלְבִידִיוּ שֵׁל אַבְרָהָם אַבִינוּ לְתַלְמִידִיוּ שׁל

[ינמות סג:]

שנם קי: רים פיצן

מקופת פמח סום - דאין דרך להתקשר שמים בעבים: בתוחושי חתן - מיני שחניק שמשחקין לפניק: סיפר · דברים הלט: לכם שלישים : של כיתום סיושטות לפני השכינה: הרלה דכרים - דרש במעשה המרכבה: דארני וארט קמיה . שהרנה לפני אחרים ואחרים תורת אור הרט לפניו: דארלי מיהא קמיה מאן

דארני - אם לא כרט אחרים לפניו כוא הרלה לפני מי שחזר והרלה לפני (מספר פים אחרים לכך החקק להימטח כאן משום דרכי פקיבא להודים שהא הרלה ואחרים הרלו לפניו אבל ר"א לא אחרים כלינו לפניו ולא כוא כרלה לפני תי שהרלה לפני אחרים: נכנסו לפרדם - עלו לרקיע על ידי שם: שיש מחר · מכחיק כמים לטלין : אל מאמרו מים מים. יש כאן איך נלך: כלין - ללד השכינה: ונפגע . נסרפה דעתו : יקר בעיני ה' המוחה לחסידיו - הוקשה מיחתו לפניו לפי שמם בחור ואמפיכ אי אפשר שלא ימוח חשום שנאמר כי לא יראגי האדם וחי (שמת לג): שאלו את בן צמא מהו לסרוסי כלבא - הואיל וסירום כחיב אלל תוחי קרבן וכלב אפינו חליפיו אסור לחזכח חשום כתי כהן גדול נשאה ולא ידע שהיא

משברם ומנא לה במולים ואחר כך

נמלאת מעוברת מהו לקיימה משום בתולה מעמיו יקח (ויקרא כא):

דא בדברי תורה הא במשא ומתן בדברי תורה הוו במשא ומתן לא הוו תיר "מעשה ברבן יודען בן זכאי שהיה רוכב על החבור (6) והיה מהלך בררך ור אלעזר כן ערך מחבר אחריו אמר לו רבי שנה לי פרק אחר במעשה טרכבה אמר לו לא כך שניתי לכם ולא במרכבה בידור אלא א"כ היה חכם מבין מרעתו אמר לו רבי חרשיני לומר לפניך דבר אחר שלמדחני אמר לו אמור מיד ירד רבן יותנן כן זכאי מעל החמור ונתעמף וישב על האבן תחת הזית אמר לו רבי מפני מה ירדת מעל הרומור אמר אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ופלאכי השרת כולוין אותנו ואני ארכב על החמור מיד פתח ר'א כן עורך במעשה המרכבה ודרש ווידה אש מן השמים *וסיבכה כל האילנות שבשרה פתוד (י) כולן ואמרו שירה מה שירה אמרו "הללו את הימטים מחור לנב אמר למרט או לא: כן הארץ תנינים וכל תדוכות עץ פרי וכל ימי במולה שניברה מה לכק גדול

ארוים הללויה נענה כלאך כן האש ואכר

הן הן מעשה הפרכבה עמר רבן יותנן ב"ו

ונשקו על ראשו ואכר ברוך ה' אלהי ישראל

שנתן כן לאברהם אבינו שודע להבין

ולחקורולדרוש במעשה מרכבה (י) *יש נאה דורש ואין נאה סקיים נאה סקיים ואין נאה דורש אתה נאה דורש ונאה מקיים אשריך אברהם אבינו שאלעור כן ערך יצא מחלציך וכשנאמרו הדברים לפני ר' יהושע היה הוא ורבי יוסי הבהן מהלכים בדרך אמרו אף אנו נדרוש במעשה מרכבה פתח רבי יהושע ודרש (י) ואתו היום תקופת תמוז היה נתקשרו שמים בעבים ונראה כמין קשת בענן והיו מלאבי השרת מתקבצין ובאין לשמוע כבני ארם שמתקבצין ובאין לראות במזמומי חתן וכלה הלך רבי יוםי הכהן וסיפר דכרים לפני רבן יותנן בן זכאי ואמר אשריכם ואשרי יולדתכם אשרי עיני שכך ראו ואף אני ואתם בחלומי ממובין היינו על דר סיני ונתנה עלינו בת קול מן השמים (ה) עלו לכאן עלו לכאן מרקלין גדולים ומצעות גאות מוצעות לכם אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנין לכת שלישית איני והתניא *ר' יוס' בר' יהודה אומר (מיסי פיג) שלשה הרצאות הן ר' יהושע הרצה דברים לפני רבן יותנן בן זכאי ריע הרצה לפני ר' יהושע הנניא בן הכינאי הרצה לפני ר"ע ואילו ר"א בן ערך לא קא חשוב דארצי וארצו קמיה קחשיב רארצי ולא ארצו קמיה לא קא חשיב (ו) והא דעניא כן דבינאי דלא ארצו קמיה וקא חשיב דארצי מיהא קמיה מאן דארצי ת"ר ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן כן עואי ובן וומא ארר ורבי עקיבא אמר לדם רע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש מדור (י) אל תאמרו מים מים משם שנאמר "רובר שכרים לא יכון לנגד עיני בן עואי «אים 6 (פרסיי פ"ו מחלה (קמק קה. ד"ם המר) (כ"מ קילב) (פיי קום" נחליוסרש" (כ) שהיא ייניאכלבא אמר לדם "ובארצכם לא תעשו ""כל שבארצכם "לא תעשו שאלו " את כן זומא בתולה שעיברה מדו לכ"ג מירוישינן לדשמאל") ראמר שמואל

נענה מלת מחד כתם נרסים ולא נרסים מלת כמום ובירוסלמי מייתי קרא או ירנט עלי היער: בכווכונבי חתן וכלה - וכירושלתי גרם בשמחת חתן והיא היא: ודרעיא שלשם הרצאותים - פרט" דארני מיסת קמים מאן

דארצי כטמר כיון שחנניא בן חכינאי הרלה לפני רכי פקיבא דארלי לפני ר' ימשם מיחשב כתו דחרני קמיה לחשיקי דר"ח כן פרך שהרצה לפני רבן יוחבן כן זכחי שלא הרלה בפני שום אדם ולא משמע לי כלל דמכא ליה דחשיב כיון דארלי קמים מאן דארצי כמאן דארצי קמים דמי ועוד ללח הוי שימשו לפי הירוט דלפיל דארני וארט קמיה דחשיב וכשחת אי הדר כיה חוה ליה למימר אלא כיון דארצי כי' וגם מה שפי' רש"י בשם רביט הלרי דחשמע ליה לישנא שאדם אחר הרלה לפני חנניא לא יהכן דאם כן ד' הרנאות (ח) בהון ועוד מנא לים הא דהרלה אתר בפני לק במשא ומים לא וחי תכנית וחינו מפורם בשום ברייתה אשי אמנה אכל בוברי מו ביו בחורם הרצלות שירו ההכנים יותנן רבו לא חליים שהיציה הלכך לא החיים החיים לפוד היו לפוד היו לפוד היו לפוד היותנן לפוד היותנים לפוד להוד כמבלין יוספקן שבם מספר רבי מכשה הבין פרש"י יום לישנו דה"ל קאחר דארצי המפלין ויספקן ביש בות מדיבל הרצלו לפניו הוא הצילה חיים הצרט המצלון המצרט הצילו הוא הצרט היותנים הציל של שהיי היותנים לשרים לשרים הלל לי"א מצויים לשרים למציים הלל לי"א מצויים לשרים למציים הלל של מציים לא הורצי לפניו ולא ביותנים לא הורצי לפניום לא הורצי לפניו ולא ביותנים לא הורצי לפניו ולא ביותנים לא ביותנים לא הורצי לפניו ולא ביותנים לא ביותני למה נחשביה לא הורצו לפניו ולא

מרט מקמיה מאן דארני: נכנסו ופרום כנון מל ירי שם שלא ענו למעלה מחש אלא-ב

אומרת בתולה אני ואי שכיחא דשתואל מהימנא וקשה להר"י דהא פרק קמא דכתצבות (דף יני) מכן היתה משוברת

דכשבום (דף יני) סכן היחה משוברת מה סייט של שוכר זה מאיש פלוני וכהן הוא וכי רבי יהשע אמר לא מפיה אני חיין כו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכ"ע "ושמא כאן פ" ינשום פר. שאף הא בכלל האישור כדכתר "(הוא אשה בכשליה יקה) קרי כי יקיח נאמנח ולהר"י נראה (ו) דעורחיט לבדקה ע"פ חביק כדאמא זי אמנה בריש כתובים (דף י: מש) וא דשמאל לא שכיח לא סירחיט ושקמה בחוקת בעולה אי נמו קמיבעיא ליה בהך דבדקטה ע"פ ונומילאים בחבים א חיישיט שמא לא נכדקה יפה דשמאל לא שכיח וכן מסקים בריש סיטקת (דה דף סה: מש) שאני שמאל דרב גובריה אך כי אם ונר השבי להר" דהא מסקיט בכתובים (דף ו: מש) בשמעותן דרם מישקד פקיד דרוב בקואין בהסייה וי"ל דודא מחילת ביאה רוב בקואין בשמח מעשה (ה) אכל נמר כדי שהמעבר אי אפשר כי אם לשמאל : משים ורואים בשינותא

ומקדונהן (מקדונה) (מקדונה) ומת כן זומא ומנין נומגע כלומר נשישה דיפיז אחד קיבץ בנשישה כיון ישכונו המקום הרוא פירוס א' קיבץ בנשישה. כלושר דיובר כלפי לספלה עם אירה ומת כן זומא ומנין נומגע כלומר נשישה דיפיז אחד קיבץ בנשישה כיון ישכונו כדי להגים באנשקלייא כשאיה ומת כן זומא ומנין נומגע כלומר נשישה דיפיז אחד קיבץ בנשישה כיון המקום הרוא פירוס א' קיבץ בנשישה. כלומר דיובר כלפי לספלה

מ ב מיי ממין מכלי מ לימורי בילס כלי מ מש לאין קב מידים ליסיע כיי ס משיף יל :

רבינו דונגאל לפניים ורכל תדה אותם לחבר שהיות בישר מביעה אותם להיצים מערכות אות את השפרה מים מים משר שהיות הביעה היותם בישר שהיותם בישר שהי די פניהם דיסים לטים השוטר סים הללו מה פרכן נחדף כו' הדינם שלים בשמים אל א

Chaghigah 14b

Il viaggio dei 4 Rabbini nel Pardes

Così hanno insegnato i nostri saggi: quattro persone sono entrate nel Pardes ed erano: Ben Azai, Ben Zoma, Acher e Rabbi Akiva. Rabbi Akiva disse loro: quando arriverete alle pietre di marmo bianco non dite: acqua! Acqua!, dato che è scritto: colui che dice menzogne non potrà stare davanti ai miei occhi.

Ben Azai guardò e morì, e di lui il verso dice: preziosa agli occhi di D-o è la morte dei suoi pii. Ben Zoma guardò e rimase ferito, e di lui dice il verso: hai trovato miele, basta mangiarne, o altrimenti ti sazierà al punto da vomitarlo. Acher si mise a tagliare le radici. Rabbi Akiva uscì in pace.

Il Pardes (in ebraico פרדס, "frutteto") viene citato nel Talmud Chaghigà 14b, nello Zohar (1.26b) ed in altri testi esegetici come il luogo del cammino mistico affrontato dai quattro Rabbini Ben Azzai, Ben Zomà, Elisha Ben Abuyà (conosciuto come Acher, "l'altro", perché divenuto poi agnostico) e Rabbi Akiva che disse loro: "Quando sarete giunti alle lastre di marmo puro non gridate: Acqua, acqua!".

Sembra che il termine Paradiso derivi dalla parola ebraica Pardes. E' evidente che nel brano citato si tratta di un "paradiso" intellettuale (vedi Tosfot in loco) legato ai 4 livelli interpretativi della Torah.

I 4 livelli interpretativi della Torah

Le consonanti dell'alfabeto ebraico che formano la parola Pardes indicano:

Peshat (semplice): letterale Remez (allusione): allegorico

Darash (ricerca, esposizione): omiletico narrativo

Sod (segreto): mistico

Il livello più alto di Yechidah (Unità) comprende tutti gli altri. Vi è poi il livello profetico ed anch'esso contiene tutti i precedenti spesso anche trascendendoli.

Il primo, Pshat, è quello letterale, semplice, razionale.

Il secondo, Remez, allegorico, utilizza varie immagini presenti qui e là come simboli rappresentanti qualche altra cosa. Il terzo livello, il Drash, è forse quello più diffuso, e costituisce la vasta maggioranza di tutto l'ebraismo Rabbinico. Esso espande e commenta ogni verso, in ogni modo possibile, utilizzando non solamente gli strumenti della ragione e della logica. Inoltre, lo scopo di tale ricerca, è principalmente quello di chiarire gli aspetti oscuri del testo (parti mancanti), gli aspetti etici e legali dei precetti che la Torah prescrive agli ebrei.

Il quarto e ultimo livello, Sod, è quello della Qabbalah, il segreto, la parte mistica, i cui strumenti vanno oltre il razionale.

Si osservi come il primo e il secondo di questi gradini, il letterale e il simbolico, possiedano una notevole affinità tra loro due. Lo stesso si può vedere tra il terzo (omiletico) e l'ultimo (segreto).

Questi quattro gradini sono presenti in ogni brano della Torah, e sono tutti egualmente importanti. Fin dalla prima volta che apriamo un libro di Torah, entriamo nel Pardes, diventiamo parte del Pardes. Ciò che cambia, da persona a persona, sarà il gradino del Pardes al quale ognuno di noi dedicherà la maggiore attenzione e consapevolezza.

Il racconto talmudico ci descrive, in pratica, quali sono i vantaggi, le reazioni, gli errori e i rischi per coloro che si mettono in cammino lungo questi gradini.

Ben Azai guarda e muore. Questo è il livello dello Remez, del senso allegorico e simbolico. Rimanendo bloccati qui, il rischio è quello di non sopravvivere. Alcuni tra i più grandi maestri affermano che è indispensabile accedere anche alla parte profonda della Torah, la sua anima, e non fermarsi al senso allegorico e simbolico (vedi Filone di Alessandria).

Ben Zoma guarda e impazzisce. Questa è la categoria del Drash e del Sod, dell'attività omiletica e mistica della mente, di tutti coloro che si fanno prendere dalle risonanze simboliche e dai dettagli della scrittura in una ricerca incessante. La Torah contiene un numero enorme, di parole, simboli, aspetti misteriosi. Se non si fa attenzione la parte razionale, realistica e concreta della mente ne rimane menomata, come si vede nei successivi episodi Talmudici in cui compare Ben Zoma.

Elisha Ben Abuyah è il livello del solo Pshat, dell'attività razionale della mente. Se la mente dà troppa importanza alle proprie facoltà logiche e razionali, le stesse argomentazioni che portano ad affermare l'esistenza di D-o, possono capovolgersi, e portare a negarne l'esistenza. Ciò è avvenuto fin troppo volte nella storia della filosofia. Pur se lo studio

della Torah, anche al livello del solo Pshat, è ben diverso dalla filosofia, è inevitabile che esso risenta dell'atteggiamento eccessivamente razionale (vedi Spinoza). E noi viviamo in un mondo che considera i poteri della ragione umana al di sopra di ogni cosa. La troppa razionalità ha i suoi inevitabili pericoli. Come risultato di ciò, Elisha Ben Abuyah abbandona la fede.

In un bramo (Yoma 72 b), il Talmud afferma: "se la persona è meritevole, essa (la Torah) diventa per lui una medicina vitale (Sam Chaim); se non merita essa (la Torah) diventa per lui un veleno mortale (Sam Mavet)".

Ciò non significa che (Chas Ve-Shalom, LeAvdil) i Rabbini che si occupano di solo Pshat, siano a rischio di errore. Piuttosto i Maskilim razionalisti (pionieri della riforma), essi sono responsabili, direttamente o meno, di uno dei più dolorosi fenomeni del mondo ebraico d'oggi: la grande maggioranza degli ebrei non sono più religiosi.

Soltanto Rabbi Aqiva riesce ad integrare in armonia i quattro livelli, compreso quello del Sod, segreto. Sappiamo da altri brani del Talmud che Rabbi Aqiva era un grande maestro anche di Halachà, e di vita. Quindi egli è la prova di come sia possibile integrare tutti quei gradini.

Il marmo e l'acqua

Esiste nel mondo, un Pardes (giardino) percorso da quattro sentieri. Il primo sentiero è facile da percorrere, perché chiaro e sgombro da inciampi (letterale). Il secondo sentiero è disseminato di indicazioni che fanno seguire una via lunga e piena di giri apparentemente viziosi (allegorico). Il terzo sentiero ha trentadue diramazioni, che si diramano ognuna trentadue volte e così via all'infinito (ricerca, omiletico). Nel quarto sentiero l'intrico dei rami e lo spessore delle fronde lasciano intravedere a tratti sprazzi di luce (mistico).

Quattro uomini decisero di entrare in questo giardino per percorrere i quattro sentieri. Essi si chiamavano: Ben Zomà, Rabbì Akivà, Ben Azai, Acher. Prima di entrare nel giardino rabbì Akivà ammonì i compagni: "Fate attenzione agli improvvisi sprazzi di luce: sono accecanti. Potrebbero trarvi in inganno e farvi perdere la via maestra.

Ben Azai invece voleva fissare la luce... e ne rimase fulminato. "E' cara al Signore la morte di coloro che lo amano".

Ben Zomà guardò la luce con maggior prudenza, ma ne rimase accecato. "Quando trovi del miele non mangiarne più di quanto puoi, potresti rigettarlo...".

Per poter guardare meglio Acher abbatté gli alberi (sradicò le radici) e... divenne un altro.

Akivà percorse il giardino pregando, anche nei suoi punti più intricati, ma quando stava per raggiungere la luce i rami e le fronde gli sbarrarono la strada. "Traimi a te e correremo insieme", disse. E una voce disse: "Lasciate passare quel vecchio perché lui sa come cercarmi." E così Akivà attraversò la luce e imparò quel che il giardino ha da insegnare.

Acher: l'Altro

Il Talmud racconta che Acher si chiese perché l'angelo Metatron stesse seduto quando tutti gli altri andavano e tornavano e stavano in piedi di fronte al Signore; Metatron, era autorizzato a sedere per il suo ruolo di Scriba Celeste, scriveva i fatti di Israele (Hagiga 15a). Così Metatron venne colpito con 60 vergate celesti di fronte ad Acher per mostrargli che anche Metatron è Suo servo a Lui legato, e che esiste un solo Signore D-o. Venne così dimostrato ad Acher che non ci possono essere due divinità.

Il Talmud racconta che Acher fu nominato così, "*l'altro*", per la prima volta da una prostituta di fronte alla quale raccolse un fiore e con la quale si intrattenne nel giorno del Sabato, cosa proibita durante questo giorno, riconosciuto patto santo tra il Signore ed i figli d'Israele; così la prostituta disse di Elisha Ben Abuyà: è Acher, "è un altro". Il Talmud dice infatti che hanno tutti diritto al Pentimento, tutti "eccetto Acher" che non avrà parte nel Mondo Futuro: così lui stesso ascoltò dalla voce, da una bat kol.

Il talmud affronta questo tema, riferendo la storia di Elish'a ben Abuyah. Questo maestro, contemporaneo di Rabbì Aqiva, era nato poco prima della distruzione del Tempio ed era sopravvissuto alla sanguinosa rivolta di Bar Kochbà. In questa cornice storica aveva collocato la sua problematica religiosa: l'ingiustizia del male nel mondo; l'assurdità del dolore ebraico; la futilità di una vita dedicata alla Torah; la disperazione di una esperienza diretta con D-o. Aveva risolto la sua crisi, tagliando le radici : rompere con la Torah fino a denunciare gli ebrei che osservavano le mizvoth ed allontanare i bambini dal Beth haMidrash. I maestri avevano percepito con chiarezza la violenza etica della sua terribile scelta; avevano colto il dolore di un uomo che aveva capito di essere Achèr (Altro, nel senso di straniato, trasformato o alienato) e che si era ribellato all'ingiustizia divina convinto che la sua sfida fosse obbligata quanto suicida e senza ritorno.

E' importante ricostruire questa storia di vita, nell'ottica talmudica, considerando in successione: il pensiero ebraico di Elisha; i motivi che lo hanno portato a trasformarsi in Achèr; la sua lunga discussione della propria crisi; l'elaborazione fatta dai maestri sul suo insegnamento.

Le idee di Elisha ben Abuyah

Elisha Ben Abuyah era un grande Chacham e Tzaddik.

- a) la Torah è l'anima dell'ebreo; lo studio della Torah è autentico soltanto se entra nel sangue; basta un'amnesia o un cedimento e tutta la Torah può essere distrutta;
- b) la Torah sopravvive soltanto attraverso la pratica delle opere buone; le mitzvot sono vive e vitali soltanto quando si riesce a farle volare nella relazione con D-o.
- c) un'incrinatura della Torah diventa una perdita totale ed irrevocabile; si può nascere dentro la mitzvah soltanto facendo fare una mitzvah ad un altro ebreo.
- d) durante la persecuzione egiziana Moshè sarebbe nato circonciso; l'inevitabilità storica della sfida contro la persecuzione corrisponde all'inevitabilità della mizvah;
- e) gli ebrei possono fare la mizvàh del talleth quando all'alba c'è abbastanza luce perché un uomo possa riconoscere un altro uomo a quattro passi: non esiste una mizvàh verso D-o se non si è capaci di vedere l'altro uomo.

(vedi anche Avoth deRabbì Natàn 24:1-7):

I motivi dell'alienazione di Elisha ben Abuyah.

Tuttavia Elisha non ce l'ha fatta. E' caduto ed è diventato Acher.

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק ב דף עז טור ב /ה"א

פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גיניסר וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבני' וירד משם בשלום למחר ראה אדם אחר
שעלה לראש הדקל ונטל את הבנים ושילח את האם וירד משם והכישו נחש ומת אמר כתיב שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען
ייטב לך והארכת ימים איכן היא טובתו של זה איכן היא אריכות ימיו של זה ולא היה יודע שדרשה רבי יעקב לפנים ממנו למען ייטב לך
לעולם הבא שכולו טוב והארכת ימים לעתיד שכולו ארוך ויש אומ' ע"י שראה לשונו של רבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם אמר
זו תורה וזו שכרה זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן זה הוא הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו זו תורה וזו שכרה דומה שאין מתן
שכר ואין תחיית המתים

È accaduto una volta che era [Elisha] seduto a studiare nella valle del Ghinesar. Ha visto un uomo salire fino alla cima di un albero [dove vi era un nido di uccello, contenenti una madre e i suoi pulcini]. L'uomo ha preso i pulcini con la madre ed è risceso giù in pace. Il giorno dopo, ha visto un altro uomo salire sulla cima di un albero e prendere solo i pulcini scacciando via prima la madre. Quando l'uomo è sceso a terra, lo ha morso un serpente ed è morto.

[Elisha si è ricordato che] la Torah dice: manderai via la madre libera e prenderai solo i pulcini. Affinchè ciò sia di beneficio per te e si allunghino i tuoi giorni [Deuteronomio 22:7]. [Elisha si è chiesto]: Dove è il beneficio di ciò? Dove è il prolungamento di giorni? Elisha non sapeva l'interpretazione che Rabbi Yacov aveva già dato in precedenza: Così che sarà bene per te nell'Olam HaBah che è tutto bene, e allungherai i tuoi giorni nel mondo futuro che è tutto eternità.

Altri raccontano [che Elisha] ha visto la lingua di Rabbi Yehudah il fornaio nel morso di un cane grondante di sangue. [Elisha] ha detto: Questa è la Torah e questa è la sua ricompensa? Questa è la lingua che faceva uscire fedelmente parole di Torah? Questa è la lingua si affaticava nella Torah tutti i suoi giorni? Questa è la Torah, e questa è la sua ricompensa? E' chiaro, non vi è alcuna ricompensa e non c'è resurrezione dei morti.

Maestro suo malgrado, Elisha Ben Abuyah è costretto a essere insegnante di Rabbi Meir anche dopo che ha "tagliato le radici". Elisha era un santo collerico, un divino ribelle. Fra mille guide, grandi e piccole, celebri o ignorate, che il Talmud conta è innegabilmente la più sconcertante, la più enigmatica, anche la più tragica.

Quali furono i problemi che turbarono Acher durante gli ultimi anni di vita, che egli passò in volontaria autoesclusione dall'ebraismo? Non abbiamo una risposta sicura a tale domanda. Dalle frasi che uscivano dalle sue labbra possiamo soltanto permetterci la congettura che egli si tormentasse per l'enigma eterno: perché D-o ha permesso il male nel mondo?

Elisha ben Abuyah cerca di vivere due contraddizioni laceranti e impossibili: l'idealizzazione estrema della Torah che deve diventare un vissuto corporeo degli ebrei; la disperazione dovuta alla perdita della Torah che diventa la ricerca provocatoria di D-o.

La storia della rottura esistenziale di Elisha ben Abuyah aggiunge una terza dimensione alle sue già difficili contraddizioni: se D-o è ingiusto, D-o esiste; se non posso accettare D-o , devo combattere contro gli ebrei, vita contro vita, per eliminare la pericolosità della Torah.

Il Talmud ed il Midrash forniscono diverse versioni che presuppongono uno sviluppo annunciato lento ed articolato di questa frattura:

Il padre di Elisha avrebbe augurato al figlio, nel giorno della sua milàh, di diventare un grande maestro; per un amore narcisistico e non per amore della Torah; la madre di Elisha, mentre era incinta, avrebbe aspirato i profumi di un culto idolatrico; Elisha avrebbe sempre canticchiato in greco ed avrebbe sempre studiato, di nascosto, i testi dei minìm (con probabilità testi gnostici, in cui si ammetteva la presenza di un Angelo del Male in grado di imporsi a D-o); Nell'iniziazione mistica del Pardes, Elisha avrebbe ignorato le precauzioni suggerite da Rabbì Aqiva ("quando vedrete un pavimento di marmo luccicante, non gridate acqua acqua") e, confondendo tra marmo ed acqua avrebbe scelto di tagliare le radici. Il Marmo è la base del "Trono Divino", il fondamento del Mondo. L'Acqua è qualcosa di inconsistente che non può reggere il Mondo.

Assistendo ad alcune morti, per lui palesemente ingiuste (la morte infamante di due maestri di Torah; la morte di un ebreo proprio mentre cercava di realizzare due mitzvoth, per cui la Torah garantisce lunga vita), Elisha avrebbe concluso che D-o non esercita la Giustizia e la Misericordia nel mondo.

Una volta percepita la rottura, Elisha fa la scelta piuttosto curiosa di non diventare solo un apostata, un eretico o un agnostico ma di provocare D-o, provocando ebraicamente gli ebrei: va da una prostituta per agire davanti a lei una trasgressione dello Shabbath; denuncia gli ebrei che, rischiando la condanna a morte dei romani cercano di rispettare lo Shabbath; va pubblicamente a cavallo di Shabbath e, persino, il giorno di Kippur quando cade di Shabbath; affronta Rabbì Meir, suo allievo, su tre argomenti principali:

- a) l'esistenza di due Autorità (Bene e Male) nel mondo e la conseguente responsabilità di D-o per l'esistenza dei malvagi e del male;
- b) il maggiore o minor valore delle azioni che si compiono in età matura rispetto a quelle che si compiono all'inizio della vita ;
- c) l'impossibilità di fare Teshuvah, specialmente per lui stesso.

Per tutti e tre i temi, Elisha cambia il suo precedente pensiero, citando i suoi insegnamenti così come sono stati ribaltati da Rabbì Aqiva (che definisce vero maestro di Rabbì Meir).

Elish'a rompe la sua relazione assoluta con la Torah perché crede che D-o sia ingiusto. Questa crisi è raccontata come la reazione ad avvenimenti storici (le morti ingiuste). Anche il racconto del viaggio mistico di Elisha potrebbe avere questo stesso significato. Rabbì Aqiva aveva avvisato: "quando vedrete un pavimento di marmo luccicante non gridate acqua acqua". Le ipotesi su questa visione annunciata sono diverse; rispetto ad Elisha se ne possono discutere due:

- * Aqiva sa che prima di vedere il trono di D-o, si vedrà il pavimento su cui il trono poggia; il pavimento sembrerà di marmo, ma in realtà nasconderà le acque superiori ed inferiori che costituiscono il cielo; quello che sembra Giustizia assoluta (il marmo) è in realtà un miraggio dietro cui si cela la Misericordia divina (le acque);
- * Aqivà sa che, nel viaggio mistico, i maestri vedranno subito che il marmo è in realtà acqua e saranno presi dal terrore per non essere capaci di camminare sull'acqua (cfr Rashi in TB Chag.14b); se la Misericordia divina è assoluta, non è più possibile orientarsi e dare un significato alle azioni umane.

Per ambedue le ipotesi, Aqivà vede quello che Elisha non riesce o non accetta di capire: la dialettica tra Giustizia e Misericordia è necessaria perché il mondo possa sopravvivere. Per vedere D-o, faccia contro faccia, è necessario vedere l'equivalenza del marmo e dell'acqua e tacere.

Davanti al dolore degli altri uomini Elisha non sa tacere e grida contro D-o. Perché il marmo non è acqua? Perché non si può camminare sull'acqua?

Per almeno cinque generazioni i maestri hanno continuato a riflettere sulla scelta di Acher e sul significato del suo insegnamento. Il talmud racconta questa sequenza:

Rabbì Meir dichiara che, in punto di morte, Acher ha capito che era possibile, anche per lui, fare Teshuvah.

Sulla tomba di Acher nasce un cespuglio di rovi; Rabbì Meir dichiara che, dopo la propria morte, riuscirà a far capire che Elisha ha fatto Teshuvah; dopo la morte di Rabbì Meir il rovo sulla tomba di Elisha comincia a bruciare.

Dopo quattro generazioni, Rabbì Iochanàn dichiara che, dopo la propria morte, riuscirà a far capire che la Teshuvah di Elisha è stata accettata; dopo la morte di Rabbì Iochanàn il roveto ardente, sulla tomba di Elisha, smette di bruciare.

Rav E. Dessler, un maestro di questo secolo, fornisce questa interpretazione: Rabbi Meir e Rabbi Iochanàn rappresentano gli allievi vicini e lontani di Elisha; la continuità del loro insegnamento testimonia che la Torah di Elisha ha continuato a vivere. Rabbi Meir riesce a dimostrare che le scelte di Elisha erano state pienamente responsabili e che Elisha si è assunto il peso ed il dolore di tutte le proprie scelte, colpe, sfide, preghiere. Rabbi Iochanàn riesce a dimostrare che il dolore e la ribellione di Elisha hanno avuto un significato: non è vero che la Torah può essere dimenticata; è vero che il vetro è fragile ma, se esiste la Teshuvah, il vetro può superare qualunque distruzione.

Nel Talmud (TB Qidd. 39b) è riferito che Rabbi Iaaqov (figlio della figlia di Elisha ben Abuyah) vedendo morire, come era successo al nonno, un ebreo proprio mentre realizzava una mitzvah, ha detto: ogni morte ingiusta prova che D-o deve saldare i suoi debiti nel mondo a venire. Rav Iosef ha aggiunto: se Elisha avesse imparato da suo nipote non sarebbe diventato Achèr!

Secondo i tossafisti (TB Toss. Acherìm in Sot. 12a) alcuni insegnamenti di Elisha sono stati trasmessi da Rabbi Meir e sono citati nel Talmud a nome di Acherim (Altri).

תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק ב דף עז טור ב /ה"א

ר"מ הוה יתיב דרש בבית מדרשא דטיבריה עבר אלישע רביה רכיב על סוסייא ביום שובתא אתון ואמרון ליה הא רבך לבר פסק ליה מן דרשה ונפק לגביה א"ל מה הויתה דרש יומא דין

(...)

א"ל דייך מאיר עד כאן תחום שבת א"ל מן הן את ידע א"ל מן טלפי דסוסיי דהוינא מני והולך אלפיים אמה א"ל וכל הדא חכמתא אית בך א"ל לית אנא יכיל א"ל למה א"ל שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קודש הקדשי' רכוב על סוסי בי"ה שחל להיות בשבת ושמעתי בת קול יוצאת מבית קודש הקדשים ואומרת שובו בנים חוץ מאלישע בן אבויה שידע כחי ומרד בי

Rabbi Meir stava studiando nel Beth HaMidrash di Tiberiade quando passò Elisha, il suo Maestro, cavalcando un cavallo nel giorno di Shabbath. Andarono e gli dissero: guarda che il tuo Rabbi è li fuori. [Rabbi Meir in quel momento] interruppe di studiare e uscì incontro [al suo Maestro]. Gli chiese [Elisha a Rabbi Meir]: quale Din hai studiato oggi?

(...)

Gli disse [Elisha]: Basta così Rabbi Meir, fin qui c'è il Tchum Shabbath. Gli chiese [Rabbi Meir]: Come lo sai? Gli disse [Elisha]: dai passi del mio cavallo ho calcolato, abbiamo percorso 2000 Ammot. Gli disse [Rabbi Meir]: così tanta Chochmah che c'è in te e non torni in te [in Tshuvah]? Gli disse [Elisha]: Io non posso. Gli chiese [Rabbi Meir]: perché? Gli disse [Elisha]: una volta sono passato davanti al Qodesh HaQodashim cavalcando il mio cavallo nel giorno di Kippur che cadeva di Shabbath ed ho sentito una Bat Qol [voce dal Cielo] che usciva dal Qodesh HaQodashim e diceva: Ritornate figli [traviati] (Geremia 3,14), al di fuori di Elisha ben Abuyah che conosceva la mia potenza [forza, grandezza] e si è ribellato contro di me.

C'è chi dice però che Elisha alla fine ha fatto Teshuvah... Elisha, ha avuto il merito di continuare a insegnare Torah al suo allievo prediletto Rabbi Meir, dicendogli di fermarsi e di non trasgredire lo Shabbath per seguire il suo Maestro.

Tuttavia, Elisha sembra consapevole che forse per lui non c'è speranza di Teshuvah, ormai i suoi demeriti superano i suoi meriti.

Quale sarebbe stato l'errore irreversibile di Acher? Quale sarebbe stato il limite che ha superato senza possibilità di ritorno?

Acher e Yov: L'errore di Elisha Ben Abuyah

Yov ha sofferto e si è ribellato contro il suo dolore eppure, sebbene abbia patito, non ha inflitto dolori ad altre persone. Yov simboleggia la sofferenza innocente. Benché non sia un ebreo, simboleggia le implicazioni universali della sofferenza ebraica.

Yov non ha mai rinnegato D-o, nemmeno quando protesta contro di Lui. Smette di protestare non appena D-o gli parla

in mezzo al turbine. C'è un momento giusto per protestare e un momento per astenersene, un tempo per ricordare e un tempo per perdonare, un tempo per la ribellione e un tempo per la penitenza.

Vi sono alcune forme di sofferenza che l'uomo deve accettare per amore e sopportare in silenzio.

Quando il Santissimo, sia Egli benedetto, fu interrogato da Moshe riguardo alla triste sorte di Rabbi Akiva: "E' questa la tua ricompensa per chi studia la Torah?", "E' questa la ricompensa per un giusto?", D-o rispose: "Taci, questa è la Mia volontà, cosi' Mi e' salito in mente!" ("Silenzio! In tal modo si è elevato al Pensiero"). Che cosa significa questa risposta?

Il silenzio è il pianto più forte del mondo.

Questo è stato l'errore di Acher: di fronte alla sofferenza ha rinnegato D-o, la Torah e il suo popolo e ha inflitto gravi sofferenze ad altre persone. Ma dove è finita la reverenza, la sottomissione?

Sotto la reverenza e la sottomissione c'è anche spazio per la contestazione e il dissenso. La fede è necessaria alla ribellione, la ribellione è possibile all'interno della fede. Tuttavia c'è un limite, una via senza ritorno: rinnegare D-o, la Torah e il popolo ebraico.

Quale fu la reazione di Acher? "Yatzah VeChatah", è uscito e ha peccato contro D-o e contro gli Ebrei. Ma perché fare del male ai suoi fratelli Ebrei? Di cosa sono colpevoli? Perché divenire complici della sofferenza altrui?

Acher non ha capito nulla. L'unico grido giustificato dalla Torah è quello a favore degli uomini, mai contro di essi. La sola degna rivolta è quella che aiuta la vittima sofferente. Il torto di Acher fu quello di rivoltarsi contro i suoi fratelli, contribuendo alla sofferenza altrui. Elisha non ha capito che la sofferenza ci deve avvicinare, non allontanare, dai nostri fratelli; Elisha non ha capito che diventando Acher avrebbe aumentato il male invece di diminuirlo. Così egli finisce in una via senza ritorno.

Proprio la storia del Pardes ci insegna dove ha sbagliato Acher: Furono in 4 ad entrare nel giardino della conoscenza della Torah.

Ben Zomah guardò e perse la ragione.

Ben Azai perse la vita.

Agiva uscì sano e salvo.

E Acher? Si mise a estirpare le radici, "*Kitzetz BaNetuot*", ovvero fu l'unico a utilizzare la rivelazione della conoscenza della Torah nel Pardes per fare danni contro D-o e contro gli altri ebrei.

Solo perché Acher aveva visto certe ingiustizie nel mondo, gli altri dovevano soffrire? No, a conti fatti, Acher è colpevole. Per lui non c'è ritorno.

Riflessioni e domande

Quali spunti di riflessione ti suscita questo midrash?

Con quale personaggio tra quelli citati nel midrash potresti identificarti?

Quante sono le facce che può assumere l'identità ebraica nella stessa persona? Cioè: in situazioni diverse il nostro essere ebrei si esplicita sempre nella stessa maniera, o nelle diverse occasioni assumiamo anche ruoli diversi?

Può un ebreo diventare estraneo a sé stesso, fino a viversi come un alieno (Achèr)? Perché e quando un ebreo dovrebbe praticare un'alienazione ebraica? In quali forme gli altri ebrei dovrebbero fare propria la crisi di questo ebreo?

que non si deve porre attenzione eccessiva ad elementi linguistici secondari. A lui vengono attribuite le tredici regole che sono adottate come autoritative per la definizione della *halakah*; si tenga presente che le regole 3 e 4 di Hillel corrispondono alla 3 di rabbi Yishma e le che le regole 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 di rabbi Yishma e sono una scomposizione della regola 4 di Hillel.

> «Rabbi Yishma"el dice: "la Torah si interpreta secondo tredici regole: per ragionamento a fortiori: per uguale espressione; per regola generale derivata da un solo testo o da due testi; per ragionamento da generale a particolare; per ragionamento da particolare a generale; per ragionamento da generale a particolare a generale: puoi applicare solo a ciò che è analogo al particolare; per generale che ha bisogno di particolare e per particolare che ha bisogno di generale; un elemento che era compreso in un generale e si è staccato da esso per insegnare qualche cosa, insegna non solo a proposito di se stesso ma a proposito del generale; un elemento che era compreso in un generale e se ne è staccato per portare un altro elemento dello stesso tipo, se ne è staccato per facilitare e non per rendere più rigoroso; un elemento che era compreso in un generale e se ne è staccato per portare un elemento di tipo diverso, se ne è staccato per facilitare e per rendere più rigoroso; un elemento che era compreso in un generale e si è staccato da esso per essere sottoposto ad una nuova norma, non puoi farlo tornare al generale se non ve lo fa tornare esplicitamente il testo; un elemento che si impara dal suo contesto e un elemento che si impara dalla sua conclusione; due testi che si contraddicono fino a quando non viene un terzo e decide tra essi"».74

1. Qal wa-homer (dal più facile al più difficile)

È un ragionamento che procede, per più forte ragione, dal più semplice al più complesso o viceversa. Se una regola è valida per l'elemento più semplice a maggior ragione lo è per il più complesso. Nell'esempio che segue – tratto dall'episodio sopra citato che ha co-

me protagonista Hillel – ci si domanda se il sacrificio pasquale respinga il sabato, cioè se sia permesso presentarlo in quel giorno o meno.⁷⁵

«Ed inoltre si tratta di un ragionamento *a fortiori*: così come il sacrificio quotidiano, la cui pena non è il *karet*, respinge le norme del sabato non è forse legge che il sacrificio pasquale, la cui pena è il *karet*, respinga le norme del sabato?».⁷⁶

Il termine di confronto è qui la pena prevista per le trasgressioni legate ai sacrifici: per quello pasquale è prevista la pena del *karet*, la massima contemplata dalla *Torah*, mentre per quello quotidiano no. In questo caso si stabilisce che si può presentare il sabato il sacrificio pasquale, le cui norme sono più rigorose, basandosi sul fatto che anche il sacrificio quotidiano, meno rigoroso, veniva presentato di sabato: se ciò che è più semplice respinge il sabato, a maggior ragione questo deve essere vero per ciò che è più complesso.

2. Gezerah shawah (definizione uguale)

Il ragionamento procede per analogia. Può essere utilizzata quando compaiono due espressioni uguali nel testo biblico, anche lontane tra loro, attraverso una delle quali si spiega il contesto e l'applicazione dell'altra. È necessario, in linea di massima, che le due parole non siano utilizzate per altre forme di interpretazione, che siano cioè libere; l'utilizzazione di questa regola è inoltre limitata a quei passi sui quali, per tradizione, è applicata: individualmente non può essere praticata. Il brano che segue è legato alla discussione precedente sul sacrificio pasquale.

«Egli rispose loro: "È detto «Nel suo tempo stabilito» (*be-moʻado*) a proposito del sacrificio pasquale ed è detto «Nel suo tempo stabilito» (*be-moʻado*) a proposito del sacrificio quotidiano. Come il tempo stabilito del sacrificio quotidiano respinge le regole del sabato, così il tempo stabilito del sacrificio pasquale respinge le regole del sabato"». ⁷⁸

⁷³ Sulle due impostazioni interpretative di rabbi 'Aqiba' e di rabbi Yishma'el, ambedue vissuti all'inizio del II secolo, si veda A.J. HESCHEL, *Teologia dell'Antico giudaismo* (cbr.), The Soncino Press, London-New York 1962.

⁷⁴ Cf. *Sifra* 1. Il rilievo di queste regole è testimoniato dal fatto che esse vengono incluse, come lettura, anche nella liturgia quotidiana della mattina.

⁷⁵ Presentarlo significa qui compiere tutte le azioni necessarie per fare un sacrificio, molte delle quali rientrano tra quelle proibite di sabato.

⁷⁶ Talmud B., Pesahim 66a.
⁷⁷ Cf. Talmud J., Pesahim 6,1 «Nessuno può applicare la Gezerah shawah per propria autorità».

L'analogia è qui data dalla presenza della stessa espressione: poiché il sacrificio quotidiano, nel cui testo questa espressione compare, respinge le regole del sabato anche il sacrificio di pasqua, per analogia letterale e di conseguenza concettuale, può essere presentato di sabato.

3. Mi-binyan'av we katuv eḥad; mi-binyan'av u-shne ketuvim (Regola generale derivata da uno o da due testi)

Il ragionamento procede per generalizzazione. Il testo in cui compare una norma o da cui si può dedurre un insegnamento diventa regola generale per casi simili, anche se in questi non è più specificata.

«"Non si alzerà un testimone solo contro un uomo per ogni torto, ogni peccato; per ogni trasgressione la cosa avrà realtà solo per bocca di due o tre testimoni". Dal fatto che è detto testimone non so forse che è uno solo? Per quale ragione allora è detto "uno". Questo stabilisce una regola generale (bana 'av): ogni volta che è scritto "testimone" il testo intende due [testimoni] tranne che specifichi altrimenti». 80

Il testo stabilisce che è sempre necessaria, affinché un procedimento sia valido, la testimonianza di due testimoni. L'applicazione della regola ermeneutica stabilisce che questo è il «testo padre» per cui ogni volta che dalla *Torah* scritta è richiesto un solo testimone bisogna comunque intenderne due.

La regola si può basare, secondo lo stesso criterio, anche su due versi distinti:

«"Se un uomo colpisce l'occhio del suo schiavo o della sua serva e lo rovina lo manderà libero per il suo occhio. E se farà cadere un dente del suo schiavo o della sua serva lo manderà libero per il suo dente".81

Va libero per occhio, dente e qualsiasi membro che non si riforma. Da dove si impara [quest'ultimo]? È simile al dente e all'occhio: come il dente e l'occhio sono menomazioni evidenti e non ricrescono, così la regola vale per qualunque membro evidente e che non ricresca.

Dobbiamo dunque dire che dente e occhio sono due testi che insegnano la stessa cosa? Ma da due testi che insegnano la stessa cosa non possiamo imparare! No, erano necessari ambedue. Se la *Torah* avesse scritto solamente il dente avremmo considerato anche il dente da latte: per questo la *Torah* ha scritto anche l'occhio. E se la *Torah* avesse scritto solo l'occhio avremmo pensato: come l'occhio è già creato con l'uomo, la regola vale per tutte le membra che sono create insieme all'uomo». 82

In questo caso, partendo da due versi, si stabilisce che qualsiasi menomazione permanente causata dal padrone allo schiavo è motivo valido per la sua liberazione. L'ultima parte della discussione mette in evidenza la necessità di ambedue i testi: uno solo di essi avrebbe permesso deduzioni in un senso parziale e non generale. Il solo dente avrebbe compreso anche il dente da latte che è invece parte del corpo che ricresce, escludendo così ciò che non ricresce. Il solo occhio avrebbe compreso unicamente quelle parti del corpo già presenti alla nascita, escludendo così quelle che crescono successivamente. Dalla presenza dei due versi si impara invece la regola nella sua formulazione più ampia.

4. Miklal u-frat (dal generale al particolare)

Il ragionamento procede per limitazione. Se una norma viene prima enunciata a proposito di una categoria generale e subito vengono elencate alcune sottoclassi particolari, la norma si applica solamente ai particolari.

«"Parla ai figli di Israele e di' loro: «Quando un uomo vorrà presentare un sacrificio di bestiame al Signore, offrirete il vostro sacrificio dai bovini e dagli ovini»". 83

Dai bovini e dagli ovini e non dagli animali selvatici». 84

In questo caso il testo, dopo aver enunciato la categoria generale del bestiame, specifica «bovini ed ovini». Gli animali adatti ad essere offerti per quei sacrifici saranno solamente questi ultimi.

⁷⁹ Dt 19,15.

⁸⁰ Talmud B., Sotah 2b.

⁸¹ Es 21,26-27.

⁸² Talmud B., Qiddushin 24a-b.

⁸³ Lv 1,2. Cf. anche Sifrà, ad loc.

M Talmud B., Zevahim 34a.

5. Mi-gerat u-klal (dal particolare al generale)

Il ragionamento procede per estensione. Se una norma viene prima enunciata a proposito di alcune categorie specifiche e poi viene ripetuta per una categoria generale, si applica a quella generale.

> «Quando un uomo darà in custodia ad un altro un asino o un buc o un agnello o qualsiasi animale e questo muore o si ferisce o viene rubato e non c'è nessuno che abbia visto, ci sarà un giuramento del Signore tra i due. Se non ha inviato la sua mano contro la proprietà del suo compagno il padrone la prende ed egli non paga». 85

In questo caso l'obbligo di giuramento, e delle norme successivamente esposte nella Torah, non riguarda solo le categorie particolari del bue, dell'asino e dell'agnello ma quella generale di ogni animale.

6. Mi-klal u-frat u-klal (da generale a particolare a generale)

Il ragionamento procede per limitazione ed estensione analogica. La norma si applica a tutto ciò che è simile alla categoria specifica ma non su quella generale. A proposito del denaro della seconda decima⁸⁶ è detto:

> «"Metterai il denaro in tutto ciò che desidererai", 87 questa è una categoria generale; "Bovini, ovini, vino e liquori" questa è una categoria particolare; "Tutto ciò che domanderai" ritorna ad una categoria generale. Da generale a particolare a generale, giudichi similmente al particolare. Come il particolare è chi si ciba dei frutti della terra e i prodotti della terra così va bene qualunque cosa rientri in questa categoria».90

In questo caso si stabilisce che si può acquistare, per poi consumarlo, qualsiasi tipo di cibo che sia assimilabile alle categorie specifiche elencate dal testo, anche se non esclusivamente quelle.

7. Mi-klal she-hu' sarik li-frat u-mi-perat she-hu' sarik li-klal (una categoria generale che necessita di un particolare e un particolare che necessita di una categoria generale)

Il ragionamento parte da una regola generale che necessita, per la sua indefinitezza, di una specificazione; quest'ultima, a sua volta, richiede un'ulteriore generalizzazione che ne chiarisca il senso:

> «In che modo [si applica il ragionamento] "una categoria generale che necessita di un particolare e un particolare che necessita di una categoria generale"? "Destinami ogni primogenito": 91 può essere compresa nel significato del testo anche la femmina? Il testo dice "Maschio". 92 Se è maschio può essere anche quando prima di lui è nata una femmina? Il testo dice "Che ha aperto l'utero". 93 Se ha aperto l'utero può essere nato dopo un parto cesareo? Il testo dice "Primogenito"».94

Il primo testo enuncia la categoria generale de primogeniti che viene però ristretta, dal secondo testo, ai maschi; questa specificazione però potrebbe far pensare al primo maschio, dunque il terzo testo ritorna alla categoria generale di colui che apre l'utero della madre; l'ultimo testo ribadisce la classe più ampia dei primogeniti. In questo modo viene stabilito che deve essere consacrato il primo nato da parto naturale quando sia maschio.

8. Davar she-hayah bi-klal we-yasa' min ha-kelal le-lammed, lo le-lammed 'al 'asmo vasa' 'ella' le-lammed 'al ha-kelal vasa

(un elemento che era compreso in una categoria generale e si è staccato da essa per insegnare qualche cosa, insegna non solo a proposito di se stesso ma a proposito della categoria generale)

Il ragionamento procede per limitazione e successiva generalizzazione. Un caso particolare, sul quale viene specificamente inse-

⁸⁵ Es 22,9-10. Cf. anche Sifra cit.

⁸⁶ CI. Dt 14,22-28. Questa era una parte del raccolto che doveva essere mangiata a Gerusalemme. Qualora non vi fosse stato tempo sufficiente per giungervi prima che si rovinasse era possibile venderla e con il ricavato, maggiorato di un quinto, acquistare cibi da consumare poi a Gerusalemme. Il brano tratta del tipo di cibi consumabili in questa situazione.

87 Dt 14,26.

⁸⁸ lvi.

⁹⁰ Talmud B., 'Eruvin 27b.

⁹¹ Es 13,2.

⁹² Dt 15,19.

⁹³ Es 19,2.

⁹⁴ Talmud B., Bekorot 19a.

gnata una norma, la estende alla categoria generale a cui appartiene:

«"Chi mangerà in stato di impurità il sacrificio di *shelamim*, che è al Signore, verrà reciso dal suo popolo". ⁹⁵ Gli *shelamim* rientrano nella categoria di tutte le offerte sacre (*qodashim*): perché dunque ne sono staccati? Per indicare un'analogia con essi e per insegnare che come gli *shelamim* sono offerte sacre sull'altare, così per tutte le offerte sacre sull'altare si è colpevoli [in quel modo]». ⁹⁶

In questo esempio la norma relativa a un sacrificio specifico, che fa parte di una categoria generale, viene estesa per somiglianza a quest'ultima nella sua totalità. Similmente si stabilisce che la pena di morte per chi compia atti di idolatria sia la lapidazione perché questa è prevista per chi offre sacrifici umani al Molok, ⁹⁷ caso specifico della classe generale.

9. Davar she-hayah bi-klal we-yaşa' lit'on ta'un aḥer she-hu' ke-'inyano, yaṣa' le-haqel ve-lo le-haḥamir (un elemento che era compreso in una categoria generale e si è staccato per portare un altro elemento dello stesso tipo, se ne è staccato per facilitare la norma e non per renderla più rigorosa)

Il ragionamento procede per limitazione: di una categoria generale vengono proposti alcuni casi particolari di tipo simile, sui quali si stabiliscono solo alcune delle norme relative alla categoria generale mentre ne vengono tralasciate altre. Il distacco dalla classe generale in questo caso comporta un ammorbidimento della norma per queste categorie particolari.

Nella *Torah* scritta sono previste varie norme per le piaghe del corpo, ⁹⁸ il testo che ne parla tratta in principio il caso della *sara' at* ⁹⁹ per la quale sono elencate alcune regole, tra le quali l'allontanamento del malato per una prima settimana, destinata a stabilire se la malattia è veramente tale, e di una seconda settimana qualora dopo la prima la situazione non fosse del tutto chiara. ¹⁰⁰ Dopo questa trattazione generale, il testo prende in esame altri due tipi di piaghe della

pelle: ulcere e bruciature, ¹⁰¹ per le quali prevede una sola settimana di allontanamento del malato. ¹⁰² In questo caso le due categorie particolari si staccano, nell'ambito dello stesso argomento, per determinare una norma meno rigorosa: una settimana di allontanamento del malato e non due. ¹⁰³

10. Davar she-hajah bi-klal we-yaṣa' lit'on ta'un aḥer she-lo ke-'inyano, yaṣa' le-haqel u-le-haḥmir (un elemento che era compreso in una categoria generale e si è staccato per portare un altro elemento di tipo diverso, se ne è staccato per facilitare la norma e per renderla più rigorosa)

Il ragionamento procede per limitazione ed eccezione: di una categoria generale vengono proposti alcuni casi particolari con elementi nuovi, sui quali si stabiliscono alcune regole. Il distacco dalla classe generale in questo caso comporta da una parte l'ammorbidimento di alcune norme e dall'altra maggior rigore.

Dopo le piaghe della pelle la *Torah* tratta anche di una malattia legata alla barba e ai capelli: la tigna. ¹⁰⁴ Uno dei segni per determinarla è il colore giallo del pelo, mentre era bianco per le piaghe della pelle. In questo caso la categoria particolare, barba e capelli, si stacca da quella generale della pelle per trattare un elemento di tipo diverso: la tigna e non più le piaghe. Questo porta da una parte ad una facilitazione – non è più previsto il colore bianco come segno della malattia – e dall'altra ad un nuovo rigore: il colore giallo del pelo per determinare la tigna. ¹⁰⁵

11. Kol davar she-hajah bi-klal we-jaṣa liddon ba-davar heḥadash 'i 'attah jakol le-haḥaziro li-klalo 'ad she-jaḥazirennu ha-katuv li-klalo be-ferush (qualsiasi elemento che era compreso in una categoria generale e si è staccato da essa per essere sottoposto ad una nuova norma, non puoi farlo ritornare alla categoria generale se non ve lo fa tornare esplicitamente il testo)

Il ragionamento procede per eccezione, che non può essere annullata se non è indicato espressamente da un altro testo.

⁹⁵ Lv 7,20.

⁹⁶ Talmud B., Keritot 2b.

⁹⁷ Ly 20,1-5.

^{98 1} v 13 1-46

⁹⁹ II termine è intraducibile, sebbene si usi renderlo impropriamente con «leb-

¹⁰⁰ Le norme sull'argomento sono assai complesse e quindi vengono qui, nella loro specificità, tralasciate. Cf. Lv 13,1-17.

¹⁰¹ Lv 13,17-30.

Esistono anche altre differenze, più complesse, tra la sara at e le altre due piaghe che sono comunque sempre in direzione di un ammorbidimento della regola.

¹⁰³ Cf. Sifra, ad loc.104 Lv 13,29-37.

¹⁰⁵ Cf. Sifra, ad loc.

Ai sacerdoti e ai loro familiari era destinata una parte delle offerte del popolo e parte delle membra di alcuni sacrifici; ¹⁰⁶ il non sacerdote aveva la proibizione assoluta di mangiare queste offerte. A proposito della figlia del sacerdote è detto:

«Quando la figlia di un sacerdote sarà [moglie] ad un uomo estraneo 107 non mangerà dalle offerte sacre». 108

Il testo stabilisce che la figlia di un sacerdote sposata ad un uomo comune perda il diritto di mangiare le offerte e si trovi nella stessa condizione di proibizione di tutti gli altri appartenenti al popolo. La figlia del sacerdote è dunque staccata dalla categoria generale dei sacerdoti a cui apparteneva, per quanto concerne il diritto di mangiare le offerte, ed è sottoposta ad una nuova norma. La *Torah* scritta poi prosegue:

«Quando la figlia di un sacerdote sarà vedova o divorziata e non avrà figli, e tornerà a casa di suo padre come nella sua gioventù, mangerà dal pane di suo padre. Ed ogni estraneo non ne mangerà». ¹⁰⁹

Il nuovo verso ristabilisce esplicitamente il diritto della figlia del sacerdote, qualora resti vedova o sia divorziata e sia senza figli, ma ribadisce ancora una volta che per un estraneo, cioè per qualsiasi non sacerdote, la proibizione rimane in vigore. È solamente attraverso un nuovo testo che la figlia del sacerdote – vedova o divorziata senza figli – viene reinserita nella categoria generale da cui si era staccata; l'assenza di un verso esplicito in questo senso lascia invece la figlia di un sacerdote divorziata o vedova, ma con figli, nella situazione prevista dal primo verso: le resta proibito mangiare dalle offerte sacre.

12. Davar ha-lamed me-'inyano we davar ha-lamed mi-sofo (un elemento che si impara dal suo argomento e un elemento che si impara dalla sua conclusione)

Il ragionamento procede per contestualizzazione. La norma, qualora possa essere interpretata in più modi, viene ricondotta al contesto in cui è situata.

«Hanno insegnato i nostri maestri "Non rubare": ¹¹⁰ il testo si riferisce a coloro che rapiscono persone. Tu dici che si tratta di chi rapisce persone o non è forse chi ruba denaro? Va' e impara dalle tredici regole con cui si interpreta la *Torah*: un elemento che si deduce dal suo contesto. Di cosa parla il testo [in quel punto]? Di persone, dunque anche in questo caso sono persone». ¹¹¹

I maestri stabiliscono che l'ottavo comandamento si riferisce ai rapimenti e non ai furti in base ad una considerazione contestuale: i comandamenti che precedono trattano di trasgressioni nei confronti di altre persone che prevedono come punizione la pena di morte. È dunque necessario interpretare il «non rubare» riferito ai rapimenti, per i quali è prevista la pena di morte, e non ai furti per i quali non è prevista.

13. Shene ketuvim ha-maḥkishim zeh 'et-zeh 'ad she-javo' hakatuv ha-shelishi we-yakria' benehem (due testi che si contraddicono fino a quando non viene un terzo e decide tra essi)

Il ragionamento procede per confronto intertestuale. Quando due versi sono in palese contraddizione ne viene cercato un terzo che la risolva.

A proposito del santuario come unico luogo dove in futuro si potranno presentare i sacrifici è detto in un punto della *Torah*:

«Solamente nel luogo che il Signore vostro D–o sceglierà tra *tutte le vostre tribù* per mettervi il suo nome, là andrete e consulterete la sua presenza»;¹¹²

più avanti è scritto

«Solamente nel luogo che il Signore sceglierà in *una delle tue tri-bù*, lì offrirai i tuoi sacrifici e lì farai tutto quello che ti comando».¹¹³

¹⁰⁶ Cf. ad es. Lv 6; 7; 22.

¹⁰⁷ Da intendersi non sacerdote.

¹⁰⁸ Lv 22,12.

¹⁰⁹ Ly 22,13.

Es 20,13. È, come noto, uno dei dieci comandamenti.

¹¹¹ Talmud B., Sanhedrin 86a. Il brano prosegue con una parallela dimostrazione, applicata ad un altro contesto (Lv 19,11), da cui si impara la proibizione di rubare.

¹¹² Dt 12,4.

¹¹³ Dt 12.4.

Esiste una contraddizione tra la totalità delle tribù e la singolarità di una di esse. Tale contraddizione viene risolta facendo ricorso ad un doppio verso, legato all'acquisto dell'aia di Ornan da parte del re David: su questa area verrà poi costruito il santuario. È scritto infatti nel libro delle Cronache: «David dà ad Ornan, sul posto, il peso di seicento sicli d'oro»; ¹¹⁴ a proposito dello stesso episodio è scritto nel libro di Samuele «David acquista l'aia ed i bovini con denaro per cinquanta sicli». ¹¹⁵ I seicento sicli rappresentano il prezzo di cinquanta sicli pagato da ognuna delle dodici tribù, i cinquanta quelli specifici della tribù di Giuda sul cui territorio sorgerà il santuario. Con l'intervento incrociato di questi quattro versi viene dunque spiegata sia la collettività del luogo dove sorgerà il santuario sia la singola identificazione con una tribù.

Nell'ambito della esegesi haggadica, cioè non finalizzata a definire una norma ma alla trasmissione di valori e di pensiero, le regole ermeneutiche di riferimento sono trentadue: la tradizione le attribuisce a rabbi 'Eli'ezer figlio di rabbi Yose ha-Galili¹¹⁶ di cui si diceva

«In ogni luogo dove si trovano parole di haggadah di rabbi 'Eli'ezer figlio di rabbi Yose ha-Galili fai delle tue orecchie un imbuto». ¹¹⁷

Queste regole, di cui assai sinteticamente daremo il significato, in parte coincidono con quelle di rabbi Yishma el. Da notare come alcune di esse siano di fatto figure retoriche.

- Ribbuy (inclusione). Quando il testo biblico usa i termini 'af, gam (anche) ed 'et (particella che regge il complemento oggetto) indica l'inclusione di altri elementi non esplicitamente enunciati.
 «Il Signore si ricordò di Sara (paqad 'et Sarah)» 118 ci indica che D-o, annullandone la sterilità, si ricordò di Sara e di tutte le altre donne sterili.
- 2. Mi'ut (esclusione). Quando il testo biblico usa i termini 'ak, raq (solamente) e min (da) indica esclusione di qualche cosa. «E re-

stò solamente Noè ('ak Noaḥ) e chi era con lui nell'arca»¹¹⁹ ci indica che Noè sputava sangue per il freddo e per la cura degli animali, ¹²⁰ cioè che anche lui non era sopravvissuto senza danni.

- 3. Ribbuy 'ahar ribbuy (inclusione successiva ad inclusione). Quando lo stesso testo utilizza più volte le particelle elencate nella regola 1 indica una ulteriore inclusione. «Il tuo servitore ha abbattuto anche (gam 'et) il leone, anche (gam) l'orso»¹²¹ ci indica che le bestie uccise erano cinque, due elencate esplicitamente dal testo e tre suggerite dalle particelle. ¹²² Nella esegesi halakica questa regola indica invece esclusione.
- 4. Mi'ut 'aḥar mi'ut (esclusione successiva ad esclusione). Quando lo stesso testo utilizza più volte le particelle elencate nella regola 2 indica una ulteriore esclusione.
- 5. Qal wa-homer meforash (ragionamento a fortiori esplicito) e
- 6. Qal wa-homer satum (ragionamento a fortiori implicito) sono la divisione della regola 1 di rabbi Yishma el.
- 7. Gezerah shawah (uguale definizione). Corrisponde alla regola 2 di rabbi Yishma'el.
- 8. Binyan 'av (regola generale derivata da un testo). Corrisponde alla regola 3 di rabbi Yishma 'el.
- 9. Derek qeṣarah (abbreviazione). Ellissi: quando il testo manca di un'espressione necessaria, richiesta logicamente dal contesto.
- 10. Davar she-hu' shinnui (ripetizione). Quando un testo ripete più volte lo stesso termine, apparentemente senza motivo, deve essere interpretato ulteriormente.

«Mangiatela oggi perché oggi è un giorno di riposo per il Signore; oggi non troverete niente sul campo»: 123

in questo testo, riferito alla manna, la triplice menzione di «giorno» indica che il sabato sono obbligatori tre pasti. 124

11. Siddur she-neḥlaq (ordine interrotto). Quando una successione o un insieme sono interrotti dalla fine del verso o da altro segno, portando pregiudizio al senso del testo. In questo caso è possibi-

^{114 1}Cr 25.

^{115 1}Sam 24,24.

Ouesto tanna' visse nella seconda metà del II secolo e dunque nella generazione successiva di rabbi 'Aqiba' e rabbi Yishma''el. La fonte delle trentadue regole è il Midrash de-rabbi 'Eli'ezer, noto anche come Midrash 'Agur. L'opera, attribuita alla tradizione tannaitica, potrebbe essere più tarda.

¹¹⁷ Talmud B., Hullin 89a.

¹¹⁸ Gen 21,1.

¹¹⁹ Gen 7,23.

¹²⁰ Cf. Rashi, ad loc. Be-re'shit Rabbah 32,11.

^{121 1}Sam 17,36.

¹²² Cf. Midrash Shemu'el 20,5.

¹²³ Es 16,25.

¹²⁴ Talmud B., Shabbat 117b.

א משֶה קבל חּוֹרָה מִסִינָי, וּמְסָרָה לִיהוֹשְׁע וִיהוֹשְׁע לִוִקּנִים זְּוֹקְנִים לִנְבִיאִים וּנְבִיאִים מְסְרְוּהָ לְאַנְשׁי כְנָמֶרְת הַנְּרוֹלָּה. הם אָמְרוּ שְׁלְשָׁה דְבָרִים, הֵוּ מְסִוּנִים בַּדִּין וְהַעַמְידוּ הַּלְמִידִים אַמְרוּ שְׁלְשָׁה דְבָרִים, הֵוּוּ מְסוּנִים בַּדִּין וְהַעַמְידוּ הַּלְמִידִים הַרְבָּה וַעשׁׁ סִיָּנ לַחּוֹרָה:

Moshe ricevette la Torah (Scritta e Orale) sul Sinay e la trasmise a Yehoshua; Yehoshua la trasmise agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la trasmisero ai membri della Grande Assemblea. Questi ultimi solevano dire tre cose: "Siate cauti nel giudicare, educate molti discepoli e fate una siepe intorno alla Torah". (Pirkeh Avot, 1,1)

עלב . שפירש הימנו דבר חשוב כזה ומתוך דוחקו מכרו : ושמח . הקיפניה ב כזה ומחוך דוחקו מכרו: ושמח. הקיבניה אן פחר אוחה ומשבחה לפניהם בלקחטוב אחר במדים אא כרצו לא מלא שבירה בידו שבשבילה ראוין במדים יא בל טרוץ יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר כא ושינ) יקריב אחני

תיסרט יה ומתולקך חלמדט. שבשביל כלמד שכישין אוש יכל תיסרנו יה ומדער כן אחתו ששפשר בצל פורה חד כתום יסורין לריך אדם לכא לידי חלמוד הא כיצר ניאין עד מקרה ביצר ניאין על אהבה . הקב"ה שיאשר חדה אני המח מייסרו בעוה"ז כלא שום עון כדי בקדשים ששפל וכי מייסרו בעולם הכא יוחר מכדי לצבב פגין חלפור להרבות שכרו בעולם הכא יוחר מכדי לצבב פגין חלפור להרבות שכרו בעולם הכא יוחר מכדי לצבב מנין הלפור להרבות שכרו בעונס הכחיות נות:
זכיותיו: וה' מפן דכלו החלי. מי (להתנפובהים) ליצובפ שהקב"ה מפן דכלו החלי. מי (התנפובהים) ליצובפ שהקב"ה מפן בו מחלהו ביסורין: אסם. והדי שיושי קרכן: נפסו. מדעתו: דבר זה. (דף ינ) ובמט נדים שאשרי אדם אשר מיסרט יה: מתורסך בשרק אין בין פורר חלמדט. כלומר מחורסך אנו למדין הצא מייבר (דינ) המן מלמדט. כלומר מחורסך אנו למדין אומונאמר ברים ביפורין דכתיב אלה צרינין (רצת) ו אומונאמר ברים ביפורין דכתיב אלה צרינין (רצת) ו דברי הבריח . אחר הקלנות נאחר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסי': ודרך חיים.חיי העוה"ב הויין לו תוכחות מוסר לאדם: ובנים

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסמו חמיד דיו החשימי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר פה אשה לדעת אף. ברדי ירני ילר טוב. שמושה חלתות מות ילר הרמ: ודומו כלה. מלב, שמורש היחנו דבר משוב כזה ומסוד דומנו מרו ושמת. ייסרין לדעת . כי בכך: ירניז ילר טוב . שיטשה חלחמה עם ילר הרע: ודומו סלה . יום הדומיה הוא יום המוח שהוא דומיה עולמית : זה מקרא . חומש שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אחר שמנוה לקרות בתורה: זו תשנה . שיתעסקו בתשנה: זה גמרא . שנתנה להם: פשפש ולא מלא . לא מלא עבירה בידו שבשבילה ראוין סברת טעמי המשניות שממט יולחה דערה אור

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא מוקה (דף כבי): כאלו אוחז חרכ של התכור וצב בבידך אפקיד רוחי פדיתה אותי שחי פיוח כיוו . להרוג את המזיקון: מא המים כגון "בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי שחי פיוח כיוו . להרוג את המזיקון: מא המת : א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר מוב על יצר הרע בתורה (י) היא משתכחת מתך: וכנים ז שנא' "רגזו ואל תחמאו . אם נצדו מומב ואם לא יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצדו מומב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצדו מומב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ורומו סלה . וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכחיב מנינה שלמדין מספר חומש אם שמת "ואתנה לך את לורות האבן והתורה והמצוה שמוע חשמע כל המחלה חשר "אשר כתבתי לדורותם לודות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה נמרא *מלמד שכולם נתנו למשה

הוראה . אבל המורים הוראה מן המשנה נקרתו מכלי המולם במס' עיניך כו . אם מכפל ופגרת עיניך רשףיגביהו שוף.העוף מסלקם ממך(י): קטב מרירי . זה שם שד הלהרים במסכת פסחים (דף קית:): ולחותי רשף . כתיב בין רעב למזיקין כדרש לפניו ולחתריו יסורין וחזיקין : אפילו חיטקות של ביח רכן יודעים. שהחורה שמחי וגו'. ואפילו הקשנים שלא (פי' מנילם הגיעו לספר איוב כבר לחדו : ספלים לחם מסיני: א"ר יצחק כל הקורא ק"ש על מפתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות כידו שנאפר °רומפות אל בנרונם

מרכב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זומרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב °יעלוו חסידים בכבור "

ירנגו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם . ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת אינ ישמע על מטתו מויקין בדילין הימנו שנאמר "ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר "התעיף עיניך של יניים וני בו ואיננו ואין רשף אלא מויקין שנאמר "מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין היפנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר הבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין היפנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו איננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יורנן *הא אפילו תינוקות של בית רבן ביי יורעין אותו שנאמר "וואמר אם שמעון חשמע להול ד' אלדור ורועין אותו שנאמר "וואמר אם שמעון חשמע להול ד' אלדור ורועין אותו שנאמר "וואמר אם שמעון חשמע להול ד' אלדור ורועין אותו שנאמר "וואמר אם שמעון חשמע להול ד' אלדור ורועין יודעין אותו שנאמר °וואמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאונת למצותיו ושמרת כל הקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא כל שאפשר לו לעסוק בתורה פאים לפ ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין איתו שנא' "נאלמתי דומיה החשיתי מפוב וכאבי נעכר *ואין

מלי י טוב אלא תורה שנאמר °כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעוובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי תניגא

לקמן מח: בין ים: מנחות כנ: חנות פו

בר פפא בא וראה שלא כמדת הַקב"ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח מוב נתתי לכם תורתי אל תעוובו. אמר ייסי באואיתימא רב חסרא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' "נחפשה דרכינו ונחכורה"ונשובה סלים "ל עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבמול תורה שנאמר "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו

ייני ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר °כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רכא אמר רב ישיים ש סרורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר "וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם ש. ש מאהבה תלמוד לומר °אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (ה) מה שכרו °יראה זרע ש. ש מאהבה תלמוד לומר 🏎 יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' "וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר דנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן במול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו

סאים אין בהן במול תפלדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן במול תפלה שנאמר °ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר *ר' חייא בר אבא א"ר יותנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתר תלמרנו "פ"ו פ"ץ יף ני.] ־להדליה אל תקרי *תלמדנו אלא תלמדנו רבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחר מאבריו של אדם – בניי (מיי) עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אתת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר

ינרים כה ברית ביסורין דכתיב "אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית מלחנים ממלח ממתקת את הבשר אף ברית מלחל ממת מכלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית מלחל ממת מכלח מכלח מיים דמון בן יוראי אומר שלש מתנות פון דימרים מיים והמנים "א היצו ומסנים" בשלח מורים ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י ימורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם (מור מסיד וחות מורים ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י ימורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם (מור מלחל מיים מורים מנין שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב "כי כאשר וחים מורים בתריה כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ מובה העולם הבא דכתיב מור מורים תוכתות מוסר. תניתנא קמיה דר' יותנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסרים "פי מסיד: "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכתות מוסר. תניתנא קמיה דר' יותנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסרים "בי מסיד ו

ויתנו לפיות חבי אמר

סים פשמם ומצא יעשת תשיכה שנאטר תשינה

וקובר

E' scritto anche: Rabbi Levi Bar Hama disse a nome di Rabbi Shimon Ben Laqish: Quale e' il significato di quanto e' scritto: "E io ti daro' le Tavole di pietra e la Legge e i Precetti che lo ho Scritto per loro Insegnamento"? (ES.24.12). "Tavole" sono i Dieci Comandamenti; "Legge" e' la Torah (Pentateuco); e i "Precetti" sono la Mishnah; "Scritto" sono i Profeti e gli Agiografi (Neviim e Ketuvim, scritti, il resto del Tanach); "Insegnamento" e' il Talmud (Studio, Insegnamento). Da qui si rileva che tutti questi testi (Torah Scritta e Torah Orale)furono dati a Moshe sul Sinai. (Talmud Bavli, Massechet Berachot 5a).

פרק שני

במה מדליקין

מסורה השרם

נליון

שהמרו - נחערט כמו שממרין את היונים דסנהדרין (דף כה:): מי כאן הלל - כלום כאן הלל ולשון גנאי לנשיא ישראל: מפני מה ראשן של פינ א טור ושיע אים בבליים סגלגלות - בילוריה בלטו שאיט עגול לישנא אחרינא ראשן של בבליים סגלגל עגול: מרושות - רסית: שדרים בין החולות - והרות

טשבת ונכנס בתוך שיניהם ובמקום אחר "מפרש תרוטות לשון ענולות בית מושב שלהן ואף כאן אני אומר כן ומפני שדרים בין החולות קיד ב מיי פיא מפלי שינה הותם המקום שלא יהא סדק של עיניהם ארוך כשלט ויכנם בו החול וכן רגליהם של אפרקיים רחבות שלא יטבעו בבלעי המים ורבותיט ושיע איז סימן קנה מחד המקום שלא יטבעו בבלעי המים ורבותיט ושיע איז מיין אנה

רבינו הננאל

שיקנים הלל ישול (ד' מאת)וונוי אמר ר'ל

והיה אסונה עתיך ונו' אמונת זה פרר זרעים י

עתירות סויר סועריויסן זה סרר נשים י ישועות

על פי (כן) יראת ה' היא

שהמרן זה את זה . דיני אסמכתא מפורש במקום אחר (בכא מניעא דף עדי ושם): אכונת זה פדר זרעים - מפרט בני בני אדם שחברו בירושלמי שמחמין בחי שיקנים הל

: העולמים וארע וסומר

תרוטות אמר לו בני שאלה גדולה שאלת מפני שדרין בין החילות הלך הבא אפר משנים! אי מא משנים! אי האום והמתין שעה אחת חזר ואמר מי כאן הלל מי כאן הלל נתעמף ויצא לרין אוטרים לי נשאת

שאל מפני מה רגליהם של אפרקיים רחבות א"ל בני שאלה גדולה שאלת מפיה וינהי צסקה שאל מפני מה רגליהם של אפרקיים רחבות א"ל בני שאלה גדולה שאלת מפרה וינהי צסקה מפני שדרין בין בצעי המים אמר לו שאלות הרבה יש לי לשאול ומתירא אני לישעה מפני שמא תכעום נתעמף וישב לפניו א"ל כל שאלות שיש לך לישטול וישל איל מהמה. הבנת דבי

שבעל פה א"ל שבכתב אני מאמינך ושבעל פה איני מאמינך ניירני

ע"ם שתלמדני תורה שככתב גער בו והוציאו בנזיפה בא לפני הלל

גייריה יומא קמא א"ל א"ב ג"ד למחר אפיך ליה א"ל והא אתמול לא

אמרת לי הכי איל לאו עלי דידי קא סמכת דעל פה נמי סמוך עלי

שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי איל גיירני עים שתלמדני כל

התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא

אשר יעשו חושן ואפוד אמר הללו למי אמרו לו לכהן גדול אמר אותו

נכרי בעצמו אלך ואתגייר כשביל שישימוני כהן גדול בא לפני שמאי

אמר ליה גיירני על מנת שתשימני כהן גדול דחפו באמת הבנין שבידו

בא לפני הלל גייריה א"ל כלום מעמידין מלך אלא מי שודע מכסיסי

קל ורומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם

במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה בא לפני שמאי א"ל כלום ראוי אני

להיות כהן גדול והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת בא לפני הלל א"ל

ענוותן הלל *ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השכינה

לימים נזרוונו שלשתן למקום אחר אמרו קפרנותו של שמאי בקשה למורדנו

לקראתו א"ל בני מה אתה מבקש א"ל שאלה יש לי לשאול א"ל שאל בני ונח מבונה

מפרשים שדרים בין בלעי המים תורה אור שהמרו זה את זה אמרו כל מי שילך ויקנים את הלל יפול ד' מאות זוו אמר אחד מהם אני אקנימנו אותו היום ע"ש היה והלל הפף את ראשו הלך ועבר על פתח ביתו אמד מי כאן הלל מי כאן הלל נתעמף ויצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבקש א"ל שאלה יש לי לשאול א"ל שאל בני שאל מפני מה ראשיהן של בבליים סגלגלות א"ל בני שאלה גדולה שאלת מפני וה פרי נסים: שאין להם דוות פקרות הלך והמתין שעה ארת חזר ואמר מי כאן הלל זה פרו נייקון הכסת מי כאן הלל נתעמף ווצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבמש א"ל זה פרו פרוח ואף מי כאן הלל נתעמף ויצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבקש א"ל שאלה יש לי לשאול א"ל שאל בני שאל מפני מה עיניהן של תרמודיין איצוי א אינא יהאת

שהמנעל דוחק הרגל ומעמידו על דפום של: כדי הוא הללי ראוי לכך : מליאו בנזיפה - רמניא הבא לקבל דברי חברות חון מדבר אחד וכן גר גפרא פול הכל להתנייר וקבל עליו דברי חורה ניירים כי מוז חדבר אבר חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו פינ חוםי דים במסכת בסורות (דף ל:) : נייריה . לא נימי ודף וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו ים פינ מום לקבל עליו דלח דמיח החור מדול מדבר אחר שלא היה כופר בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה והלל הובטח שאחר שילחדנו יסמוך עליו : אפיך ליה · כגון תשר"ק: לחו עלי קח סמכח · מנין חחה יודע שוו אלף וזו בית אלא שלמדתיך וסמכת עלי דעל פה נמי סמוך על דברי : אמת הבנין - מקל שהוא אמת אוכך ומודדים בו אורך הבנין שהיו קולנין עם האומנין כך וכך אמים בכך וכך דמים: דעלך סני לחברך לא תעביד . ריעך וריע אביך אל תעזוב (משלי כו) זה הקב"ה אל תעכור על דבריו שהרי עליך שנאוי שיעבור חבירך על דבריך ליא חבירך ממש כגון גולה גכבה כיאוף וכוב המנוח : אירך . שאר דברי תורה: פירושה - דהא מילחא הוא לדעת איוה דבר שנאוי זיל גמור וחדע : סופר · מלמד תינוקוח : טכסיסי - חיקוני לרכי המלך לפי הככוד: שלשתן · הגרים הללו: סדר זרעים · שעל אמונת האדם כומך להפרים מעשרותיו כראוי: חוסן .

והולכין יחפין ותתפשטין רגליהן לפי

לשון יורשין ועל ידי אשה כולדו יורשין: סדר מוקין · מושיטן מזהיר לפרום שהיה עובר אהורי בית המדרש ושמע קול סופר שהיה אומר "ואלה הבגדים מהיוק ומהתחייב ממון: דעת - עדיף כח מחכמה: היא אולרו - הוא עיקר החשוב בעיניו לאטר ולעשות סגולה לוכרון: קבעת עתים · לפי שאדם לריך להתעסק בדרך ארן שאם אין לי להוכה הולרן לקטע למיני מלכות לך למוד מכסיםי מלכות הלך וקרא כיון שהגיע "והזר הקרב יומת מחים לחורה דבר קטב שלא ימשך אמר ליה מקרא זה על מי נאמר א"ל אפי על דוד מלך ישראל נשא אותו גר שחים לחורה דבר קטב שלא ימשך כל היום לדרך ארן: בפריה ורביה

היט מסן: לפית לישועה · לדברי שווח קרא להם °בני בכורי ישראל כתיב עליהם והור הקרב יומת גר הקל שבא הנכיאים: הבנת דבר מתוך דבר -הייט דעח: קב חומטין - ארן מלחה ומשמרת את הפירות מהחליע:

נין ואיט חושם - למוכרה כדמי חטין ושינ) דלאו אונאה היא שהרי שמירתן ככך :

מן העולם ענוותגותו של הלל קרבנו תרת כנפי השבינה: אמר ר"ל מאו מיים יו. דכתיב °והיה אמונת עתיך רוסן ישועות חכמת ודעת ונו' אמונת זה סדר זרעים עתיך זה סדר מועד רוסן זה סדר ∞ נשים ישועות זה סדר נזיקון הכפת זה סדר קדשים ודעת זה סדר פהרות ואפ"ה סיראת ה' היא אוצרו אפר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו "נשאת "זנתת באמונה "קבעת עתים לתורה עסקת בפ"ד צפית לישועה פלפלת ברכמה הבנת דבר מתוך דבר ואפ"האי יראת ה' היא אוצרו אין אי לאלא משל לאדם שאמר לשלורו העלה לי כור רוטין לעלייה הלך והעלה לו א"ל עירבת לי בהן קב חומשון א"ל לאו א"ל מוטב אם לא העליתה: תנא דבי וה שיו (ייני ריי "מערב אדם קב דומפון בכור של תבואה ואינו דושש: אמר רבה בררב הונא כל אדם שיש בו תורה ואין בו

לפני "הלל *נייריה אמר לו דעלך סני להברך לא תעביד זו היא כל (כ" מס ימסס קפ התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור: שוב מעשה בנכרי אחד

ט תורה ואין ט

(פיי סיס' סנכררין ד ריב אלא וחוסי קרוצין מ: ריב אין)

Talmud B., Shabbat 31a:

"I nostri Maestri insegnarono l'episodio di uno straniero che venne da Shammai e gli chiese: "Quante leggi avete voi?". Egli rispose: "Due, una Torah scritta e una orale". Allora quello replicò:

"Alla scritta io ci credo, ma a quella orale non credo. Convertimi per insegnarmi la Torah scritta". Shammai lo scacciò rimproverandolo. Lo straniero si recò allora da Hillel che lo convertì e gli insegnò le prime lettere dell'alfabeto ebraico ('alef, bet, gimel. dalet, ...) ma l'indomani ne invertì l'ordine. Il proselita allora domandò al Maestro: "Ma ieri non mi hai detto il contrario?". Hillel rispose: "Se tu hai creduto in me, per la Torah scritta, dovrai avere la stessa fiducia in me anche per quella orale". Ancora un episodio di uno straniero che si presentò a Shammai dicendogli:

"Convertimi e insegnami la Torah nel tempo in cui io riesco a stare dritto su un piede". Il maestro lo scacciò con la bacchetta che aveva in mano. Egli si recò allora da Hillel e gli chiese di convertirlo. Questi gli rispose: "Non fare agli altri ciò che tu stesso avversi; questa è tutta la Torah, il resto è perush (commento); va' ad imparare"" (Talmud B., Shabbat 31a).

מו ח מייי סינ מכלי

לאיברי לא גליתי . שלא הולאתי דבר מפי שהיו איברי יכולין לשמוע. יב א מיי פיח מהלי אבל כלבי היה שמון הדבר: למען ירבו ימיכם כימי השמים על הארץ . ולא עמדו בארלם כל כך אבל עחידין לעמוד כשיבא משיח: כמשוש ת ב מיי שם פיו כלכם

אלף שנה: כי מי נח. כמו כימי נח יד נ מיי שם פינ פוכה כחשבון השנים שנמלא בידו לאיתו זמן יד: שנשבע ה' מעבור מי נח עוד על פו ר פייי שם פלכה ח: הארץ כן נשבעתי כפי אותו חשבון נשבעתי מקצף עליך ומנער כך שלא פדן יג משיע ייז סיי אחריב את עולמי לאחר שיבא משיח ער שיכלה זה הזמן: לא נהגבאו . טוכה לישראל: עין לא ראחה. דאין קן לדבר: לדיקים אינן עומדין . דגדול כחן של בעלי חשובה שאין בריה יכולה לעמוד (לפניהם) [במחילחם] : ברישא לרחוק . שנמרחק מן הקב"ה ואח"כ שב אליו בהשוכה והדר שלום לקרוב מעיקרא לדיק גמור דגדול כחן של בעלי חשובה: שהיה רחוק מן העבירה . כל יתיו דהיט לדיק גמור: אפיקורום ותגלה פנים. מפורש לקתן: בריח כשר . מילה : מכחן . מן הפסוק היה שכמוב כי דבר ה' בזה (אמר ר'א וכו' מחלל את הקדשים דמחלל קדשים ומכזה מועדות ומגלה פנים כו' היינו דבר ה' כזה) דבזיון הוא: מפר בריח. היט את בריתי הפר: מעדות . חוט של מועד: דקדוק זה. חסרות ויתרום: מק"ו (זה) ומנזירה שוה [א] . [ושחיל רט גזירה שוה] לח גמר מרט: המשנה . זה שעושה כמו שאינה עיקר: זה העובר ע"ו . הייט דבר ה' דטר שדבר הקב"ה בעלמו לישראל דאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעטם: חוזר. לשטחה:

ה"ג הייט דאמר ליה הכוא מינא לרני אכהו וכו': אקוט בדור . אקח ישראל ואמטך עליהם כמו נקטיה ארבעים שנה אקום בדור בדור קטן של ארבעים שנה שחוא משונה מדורות שלפניו ומסתמא הייט משיח ששיטין גדולים יהיו ברורו ופשסיה דקרא מיהא גבי מתי מדבר אבל מתן. שבעת ימי המשהה כן ישיש עליך שבעת ימים ויומו של הקב"ה מדכתיב אקום משמע אף להכא היה תורה אור

מתגבא: מיוחד. חשוב: הינ רבי והיינו דא"ל הרוא מינא לרבי אבדו אימתי אמר ג' דורות שנאמר ייראוך עם אתי משיח איל לכי רפי להו חשוכא להנהו שמש. כלומר נהדי משיח שכחב נו אינשי א"ל מילם קא לייטת לי א"ל קרא (חהלים פג) לפני שמש יטן שמו אינש אי הנה החשך יכסה ארץ וערפל ייראד שלא ולפני ירח לפני מלטח "פייכתיב "כני הנה החשך יכסה ארץ וערפל ייראד שלא ולפני ירח לפני מלטח "לאומים ועליך יורח ה' וכבודו עליך יראה תניא ר' אליעזר אומר ימות המשיח ארכעים שם) כירח יכון עולם וגו' כמו כן ייראוך דור דורים דור אחר דורים כלים שנה שנאמר "ארבעים שנה אקום בדור רבי נ' מר נ': אין להס משיח לישראל. " אלעור בן עזריה אומר שבעים שנה שנאמר אלא הקב"ה ימלוך בעלמו וינאלס שיקודיה ביום הדרוא ונשכדות צור שבעים שנה לכדו: שרי לים מרים. ימחול לי כי בותו חלד אחד איובו חלד ביוחד ביו אומר כיםי מלך אחר איזהו מלך מיוחד הוי אומר הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן: זה משיח רבי אומר שלשה דורות שנאמר ואלו זכריה מיהא מהגבא על משים "ורשים אוך עם שמש ולפני ירח דור דורים *ר' (נפיל זה:) בכיח שני. דכחיב בתרי עשר הנה פנ הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה אמר רב יוסף שרא ליה כן יהוידע הכהן שניכא בכיח ראשון מריה לרבי הילל חוקיה אימת הוה כבית אלא זכריה בן ברכיה שהיה במלכות לריוש: רכי אומר שס"ה כמנין ימום ראשון ואילו זכריה קא מתגבי בבית שני החמה דכתיב כי יום נקם כלבי וכריבואמר "נילי פאד בת ציון הריעי בת (א) נפי זה ושנת גלולי בלה . [ליום נקם של ירושלים דבה מלכך יבא לך צדיק ונושע מסלי נומשת מרגים לרנשים יום מה יום נקם דבא נומשת הבינור ניול שיר בי אחונות הוא עני ורוכב על המור ועל עיר בן אתונות הסבי חיבות של חרגלים] שנה אחת בכל יום נמשה וניב תניא אירך ר' אליעזר אומר ימות המשיח מס נישראו: כדכתיב (בחדבר יד) יום לשנה יום לשנה ונו' כך שנת גמולה כמה שנה "נו"כארבעים שנה כתיב הבא "ויעגך וירעיבך לום שנה ליום שלכל יום ויום שליהלים יאכילך וכתיב התם "שכחנו כיפות עניתנו שנה זו הכמוכה שנת גאולי בנוקרא ' שנות ראינו רעה רבי דוסא אוכור ד' מאות זה טחנים שנה לחת וחית דגרסי רביים שנה כתיב הכא "ועבדום וענו אותם ארבע אומר שמ"ה האפים שנה דכחיב שנת " פאות שנה וכחיב דתם שמחנו כימות נאלי כאה ושנה של הקכ"ה הני הי עניתנו רבי אומר נ' מאות וששים ורמש שנה הכחיב (ההלים ל)כי אלף שנים בעינין שמים כפנין יפות הרומה שנאפר "כי יום נקם כיום: ועד עלשיו. ימוח התשיח: «בלבי ושנת גאולי באה כאי יום נקם בלבי א"ר יודנן ללבי גליתי לאבריי לא גליתי ר"ש בן לקיש אמר ללבי גליתי למלאבי השרת לא גליתי תני

∞ × אבימי בריה דרכי אבהו ימות המשיח לישראל שבעת אלפים שנה שנאמר °ומשוש חתן על כלה (כן) ישיש עליך (ה') אלהיך אמר רב יהודה אמר שמואל ימות המשיח כמיום שנברא העולם ועד עכשיו שנאמר ינרים ל °כיסי השכיום על הארץ רב נחמן בר יצחק אמר כיסי נח עד עכשיו שנאמר °כי מי נח ואת לי אשר שני מי מנים (" נשבעתי "אמר רבי חייא בר אבא א"ר יורגן "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא °עין לא ראתה אלהים זולתך (אלהים) יעשה לכרכה לו ופליגא דשכואל דאכר שכואל *אין בין העולם הזה ליכות המשיח אלא שעבוד מלכיות כלכד ואמר רכי חייא כר אכא א"ר יודען כל הגביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דרבי אברו רא"ר ניניטיליא) אבהו (*א"ר) יכוקום שבעלי תשובה עומדין שם צדיקים אינן עומדין שם שנאמר "שלום שלום לרחיק ולקרוב ברישא רדוק והדר קרוב מאי רחוק רחוק דמעיקרא ומאי קרוב קרוב דמעיקרא ודהשתא ורכי יותנן אמר לרדוק שדוא רחוק מעבירה קרוב שהוא קרוב מעבירה ונתרחק מכנה וא"ר דויא כר אבא "א"ר ייסס ני-יודען כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקממיא לתלמיד חכם ולמדגה תלמיד חכם מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה אלהים זולתך *מאי עין לא ראתה אמר [9] [נינט אים רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית *ר"ל אמר זה עדן לא ראתה עין מעולם שני מערן להשקות את היכן דר בגן ואם תאמר גן הוא עדן תלמוד לומר "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן: והאומר משני ש אין תורה מן השמים וכו': תנו רבגן "כי דבר ה' בזה "ומצותו הפר הכרת חכרת זה האומר אין תורה מן (יל אה סציתי) (במשת יג; השמים ד"א *כי דבר ה' בזה זה אפיקורום ד"א כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה ואת מצותו הפר זה המפר ברית כשר הכרת תכרת הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא מכאן אמר *רבי אליעור המודעי חנום ס'נ מני א

המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה והמלבין פני חבירו ברבים אף עלפי שיש בידו תורה ומעשים מובים אין לו חלק לעולם הבא תניא אידך כי דבר ה' בזה זה האומר אין תורה מן השמים יואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו זהו כי דבר ה' בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקרוק זה מקל וחומר זה מגזרה שוה זו זה הוא כי דבר ה' בזה חניא היה רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא דבר ה' בזה רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיה על המשנה ר' נהוראי אומר יכל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק רבי ישמעאל אומר זה העובר עבודת כוכבים מאי

יהיה לך אלהים אחרים וגר' *רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו הזור עליה דומה לאדם שזורע

ככחשים כ

ברכיח לד: שנת פנ.

משמעה דתנא דבי ר' ישמעאל כי דבר ה' בוה זה המבוה דבור שנאמר [א] לו למשה מסיני "אנכי ה' אלהיך לא 🚥 י

A chi si applica il versetto: "Per aver disprezzato la parola di Dio" (Numeri 15,31)? A colui che sostiene che la Torah non viene da Dio! Anche se egli afferma: "Tutta la Torah viene dai Cieli, salvo quel particolare versetto che non ha proferito il Santo, sia benedetto, ma Mosè di sua iniziativa", si riferisce a lui il testo che dice "Per aver disprezzato la parola di Dio". E anche se afferma: "Tutta la Torah viene dai Cieli salvo quel dettaglio (Diqduq), salvo quel ragionamento a fortiori (Qal vachomer), salvo quel ragionamento per analogia (Ghezerah shavah), egli è colui che disprezza la parola di Dio". (29)

"Quando Mosè salì in cielo per ricevere la Torah trovò il Signore D-o impegnato ad aggiungervi diversi segni, simboli e ornamenti (le corone), Mosè allora gli domandò: "Signore, perché non dai la

דכתיב רוביה דספרא *שפיר א"ל אב"י לרב יוסף אי אית בהרוא דף שלש מעיות מאי א"ל הואיל ואיתיהיב (פי' פס זפף ז'ד פ' לאיתקוני מיתקן וה"מ חסירות אבל יתירות 'לית לן בה חסירות מ"מ לא אמר רב כהנא משום רמיחוי כמנומר:

לח אלא שלשה אין מי נייעולם היה אין מי אלא ג' זייות למי שפרוח

Torah così come è, senza tutti quei segnetti ornamentali, non è già abbastanza ricca di significati, abbastanza comprensibile, perché la vuoi complicare?". D-o rispose: "Devo farlo perché dopo molte generazioni ci sarà un uomo chiamato 'Aqiva', figlio di Giuseppe, che indagherà e scoprirà una grande quantità di interpretazioni in ogni parola, in ogni lettera della Torah. Perché egli le scopra io debbo mettercele". Mosè allora disse al Signore: "Ti prego, fammelo vedere". D-o allora gli disse: "Voltati indietro". Mosè obbedì e si voltò proiettato nel futuro. Si trovò così in un'Accademia talmudica (Yeshivah), seduto nell'ottava fila insieme ad altri allievi di rabbi 'Aqiva'. Mosè però non capiva nulla di quanto veniva insegnato. Egli allora si sentì sgomento e l'assalì una grande tristezza perché egli non riusciva a capire le lezioni che venivano impartite su quella Torah che egli stesso aveva portato sulla terra. Quando rabbi 'Aqiva' trattò un certo problema, uno degli allievi gli domandò come egli ne fosse venuto a conoscenza e perché il maestro ritenesse di aver dato la risposta corretta; allora rabbi 'Aqiva' gli rispose: "Io l'ho ricevuta dai miei maestri che l'hanno ricevuta a loro volta dai loro e questi si richiamavano a Mosè che la ricevette sul Sinai. Tutto questo e' Torah di Moshe dal Sinai.". Mosè nell'udire queste parole si sentì alquanto rasserenato. Allora si rivolse al Signore e gli disse: "Signore del mondo tu hai un simile uomo, perché vuoi affidare a me la Torah?". D-o rispose: "Taci, Mosè figlio di Amram, questo è il mio piano".

לא בשמים היא והא דאמר בפ"ק דיבמות (ד' ידי ושם ד"ה המדרש שנפלה טומאה לאויר הטר זה וחזרו וטשאו של גביו

בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה

תורה מהר סיני "אין אנו משגיחון בכת קול

להמות אשכחות רבי נתן לאליתו א"ל מאי

עכיד קוב"ה כההוא שעתא א"ל קא חויך

ואמר נצרוני בני נצחוני בני אמרו *אותו

היום הביאו כל מהרות שמיהר ר"א ושרפום

באש ונמנו עליו וברכותו ואמרו מי ילך

ויוריעו אפר להם ר"ע אני אלך שפא ילך

אדם שאינו הגון ויודיעו ונפצא מחריב את

כל העולם כולו מה עשה ר"ע לבש שחורים

שהרות שטיהר ר"א - ע"י מעשה שאירע נשאלה הלכה זו בבית

תורה אור לער ואכל: אף הוא קרע בגדיו . שהמטדה חייב בקריעה:וחלץ מנעליו

שהמטדה אסור בנטילת הסגדל

במו"ק (ד' סו:): ונשמט - מן הכסח:

טפח · נחקלקל: אך גדול · מכה גדולה: ר"ג · נשיא היה ועל פין

נעשה: שלא ירבו מחלוקות - שלא

ירגיל היחיד לחלוק על המרוכין:

אימא שלוסי כך שמה: בין מלא

לחסר . סכורה היחה שיהא החדש

חסר וקבוע ביום ל' ולא יפול ביום

החדש על פניו והיה מלא ולא נקבע

עד יום שלשים ואחר ולא נזהרה פו

ביום לי ונפל על פניו: מבית אבי

אבא - מבית אבי המשפחה שבת

כשיאים היתה והם מפית דוד: חוץ

משערי אונאה · לפי שנער הלב היא

וקרוב להוריר דמעוח: המאנה את

הגר - אונאת דברים: הנוחצו -

דוחקו: לא תהיה לו כטשה . לחן

הוא שדוחקו לחבוע חובו: ה"ג מאי

שנא מאנה דפתיב כיה חלחא וגר

לא חונה לא תוט אותו ולא חוט איש

את עתיתו וגר בכלל עתיתו הוא :

חלחן ולא חלחלט ולא חהיה לו

לי דג זה שפל שם חלייה גנאי הוא

ט: בותני אין מערכין פירות

בפירות בעל הכית שאומר פירות שדה פלוני אני מוכר לך כך וכך

סחין לא יערכנו בפירות שדה אחרת:

א מיי פים מהלי דרך חטר של עכנאו · יש דגרם חכנאי וכן בירושלמי וחכן זה עכנאי · נחש דרכו לעשות בעגולה להכנים זכו אלל פיו : כל

קפם בנד מיי' פי'ד מהל' מכירה הל'

הנהות הבית

גליון השים מקומות. פיין קרובין תף פ פ"כ מוספות ל"ה קשים דנקפו ככ"ד מקימות: שום מפני שמרו . פיין נרב"י

(ע" חום' מו'ק עו: ד'ה נו דים פקום]

ניי מהרים ורשיה הריה

רני) דהלכה כב"ה משום דילאה בת קול שאני הכא שבא מהרות ומיהרם ר"א והביאום ושרפום לפניו: לבש שחורים- ענין פו פו סמ לאוין קפא לחטק על דברי הורה דכחיב לחרי שוש"ע ח"מ פ" רכח רבום לבנווח אבל בכת אבבב ב"ב רכים להטות אכל החם אדרבה ב"ה וזה הוא תנור של עכנאי מאי עכנאי אמר רכ רובא אי לאו דהוה מספקא לן אי ירודה אמר שמואל שהקיפו דברים כעכנא קצ ה מיי שם פייה אזלינן בחר רובא משום דב"ם הוו פוכה פ שמנ ואיין זו וממאותו תנא באותו היום השיב רבי קב קצו פוסים שם חריפי טובא ועוד דכאן לא ינאה אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו בת קול אלא משום ככודו דר"א היטנו אמר להם אם הלכה כמותי הרוב זה שאמר מן השמים יוכיחו והא דאמר יוכיח געקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי התם רבי יהושע היא דאמר אין משניחין כבת קול ולא שמעיכן ליה לה ארבע מאות אמה אמרו לו אין מביאין לר' יהושע אלא על ב"ק דהאי מעשה ראיה מן החרוב חזר ואמר להם אם הלכה (א) נפי כלון שנידי אשה דריא דהכא החם דיים מדקאמר לא כמותי אמת המים יוכיחו חורו אמת המים בשמים היא כבר ניתנה לנו חורה לאחוריהם אמרו לו אין מביאין ראיה מאמת מסיני משמע דבשום מקום אין המים חזר ואמר להם אם הלכה כמותי משגיחין: כחייד ואמר נגאוט בני. והא דאמר בריש ש"ו (ד' גי) כותלי בית הכורש יוכיחו המו כותלי בית המדרש ליפול גער בהם רבי יהושע מיום שחרב בחמ"ק אין שחוק לפני אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה נפי פאינה פרה מיו הקב"ה היינו קבוע והכח מילחת את זה בהלכה אתם מה מיבכם לא נפלו דבריחותה בעלמה הוא דאמר: וכרע בנדיו וחלן מנעליו · חין לחוכים מכחן הא דמכעים מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבורו של ר"א ועדיין מפין ועופרין חזר פיין מכי" ליה במועד קטן (ד' שו: ושם ד"ה לא) דף יע עיא דים ליה במועד קטן (ד' שו: ושם ד"ה לא) או לפו: אם מטדה לריך קריעת בנדים וחלין מנעל דדלמא הכא לנערא בעלמא ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכ"מ עמד רבי יהושע הוא דעבר הכי": על רגליו ואכור °"לא בשכום היא מאי לאיניף טומנו נמי חלחה כחיב כים - ונר לה

נחש ושמא בעל התנור שהיה עושה שמו כן :

מבית אכי אכא . פי׳ בקונערם מכיח דור אכי משפחה

שבת נשיאים היתה והם מכיח דור: דוריך משערי אונאה · לפי שלער הלב היא וקרוב להוריד דמעות משמע משום דנפקא

לעיל מקרא דההלים דשערי דמעה לא ננעלו ובחנם דחק כן דהא דרים לשיל רב חסרא בהריא מדכתוב הנה ה' כנב על חומת אנך ושמא מכיח רבן גמניאל היתה מקובלת שהיה אבי המשפחה ולאו אדוד קאמר כדאשכחן נמי (ר"ה ד' ההי) דאמר רבן נמליאל מקובלני מבית אבי אבא שפעמים בא בארוכה כו' :

ואמרי לה כמ"ו · יש מפרש משום דחשיב כי גרים הייתם וכיולת בה :

ונתעמף שחורים וישב לפניו ברחוק ארבע אמות אמר לו ר"א עקיבא מה יום מיומים אמר לו רבי כמדומה לי שחבירים בדילים ממך אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמם וישב על גבי קרקע זלגו עיניו רמעות לקה העולם שליש בזיתים ושליש בחמים ושליש בשעורים ויש אוכרים אף בצק שבירי אשה (וּ) מפח תנא *אך גדול היה 🇝 🏞

באותו היום שבכל מקום שנתן בו עיניו ר"א נשרף ואף ר"ג היה בא בספינה עמר עליו נחשול למבעו אמר כמרומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס עמד על רגליו ואמר רבונו של עולם גלוי וירוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקות בישראל נח הים מועפו אימא שלום רביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לר"א למיפל על אפיה ההוא יומא ר"ש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר איכא דאמרי אחא עניא וקאי אבכא אפיקא ליה ריפתא אשכהתיה דנפל על אנפיה אמרה ליה קום קטלית לאחו אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב אמר לה מנא ידעת אמרה ליה כך מקובלני מבית אבי אבא כל השערים ננעלים חיץ משערי אונאה חנו רבגן יהמאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו עובר בשנים מאי יינה יש שות כני שנא מאנה דכרויבי שלשה לאוין "וגר לא תונה "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו "ולא תונו איש יינה כל מחת כנ את עטיתו וגר בכלל עמיתו הוא לוחצו נמי שלשה כתיבי "ולא תלהצנו "וגר לא תלחץ "ולא תהיה לו כנושה שייים משם כ

ונר בכלל הוא אלא 'אחד זה ואחד זה בשלשה תניא רבי אליעזר הגדול אומר מפני מה "הזהירה תורה בל"ו (פי של ההתאפוריות מקומות ואמרי לה במ"ו מקומות בגר "מפני *שמורו רע מאי רכתיב וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם ינ הפי דים לל מצר בארץ מצרים (*תנינא) רבי נתן אומר מום שבך אל תאמר לחברך והיינו דאמרי אינשי דוקיף ליה זקיפא ^{[חניא פיל}י בדיותקיה לא נימא ליה לחבריה זקיף ביניתא: בותני יאין מערבין פירות בפירות אפי חדשים בחרשים

תורה מהר סיני "אין אנו משגיהון בכת קול למסה: מוספנן חל החמד לחפק במפון ז. שכבר כתבת בדור סיני בתורה "אדרי רביםשות ליון דגרים הייחם גלף הוא לכם פסחים יו שכבר כתבת בדור סיני בתורה "אדרי רביםשות ליון דגרים מאו דאים ליה יפשח יי כטשה: מום שכך אל חאמר לחברך - (ניכות נד כנ להוכיר שם גירות: מאן דאית ליה

וקיפ'בריותקיה לא נימא לחבריה זקיף ביניתא י מי שיש לו תלוי במשפחתו בינות ים. לא יאמר לעבדו או לבן ביתו חלה

Baba Metzia 59b

E' stato insegnato: In quel giorno Rabbi Eliezer ha portato avanti ogni argomento immaginabile, ma non lo hanno accettato. Disse loro: 'Se la halachah è d'accordo con me, lasciate che questo albero di carrube sia a dimostrarlo!' In quel momento l'albero è stato sradicato e spostato di un centinaio di Ammot fuori dal suo luogo – altri dicono, quattrocento Ammot. Gli hanno risposto: 'Nessuna prova può essere portato da un albero di carrube [i miracoli non sono una prova]'. Ancora una volta egli disse loro: 'Se la halachah è d'accordo con me, che il flusso di acqua lo domostri!' E il flusso di acqua scorreva indietro. Gli risposero: 'Nessuna prova può essere portata da un ruscello di acqua, [i miracoli non sono una prova]'. Ancora una volta egli disse loro: 'Se la halachah è d'accordo con me, che le mura del Beth HaMidrash lo dimostrino'. Le mura cominciarono a cadere. Ma Rabbi Yoshua le rimproverò dicendo: 'Quando i Talmideh Chachamim sono impegnati in una controversia halachica, che cosa ne traete a interferire?' Per questo le mura non caddero, in onore di Rabbi Yoshua, né ritornarono nella posizione eretta in onore di Rabbi Eliezer, e sono ancora in piedi così inclinate. Ancora una volta egli disse loro: 'Se la halachah è d'accordo con me, che dal cielo sia dimostrato!' Uscì una voce dal cielo [Bat Qol] e gridò: 'Cosa avete contro Rabbi Eliezer, visto che la Halachah è d'accordo con lui in ogni caso?'. Ma Rabbi Yoshua si alzò in piedi e gridò: 'Essa [la Torah] non è in cielo!' Che cosa vuole dire Essa [la Torah] non è in cielo? Ha detto Rabbi Yrmiah: 'la Torah è già stata data dal Monte Sinai, non possiamo dare attenzione ad una voce celeste, perché Tu [D-o] hai da tempo scritto nella Tua Torah al Monte Sinai: dietro la maggioranza devi andare. Rabbi Nathan incontrò Elia e gli chiese: 'Che cosa ha fatto HaQadosh Baruch Hu in quel momento?' Gli rispose: 'Egli si mise a ridere [con gioia], e ha aggiunto: 'I miei figli mi hanno vinto, i miei figli mi hanno vinto [i miei figli mi hanno reso eterno]'.

L'episodio più celebre e drammatico della vita di Rabbi Eliezer fu la discussione sul 'forno di Akhnai'. Era una questione di purità rituale su cui vennero a dibattere i membri del Sinedrio. Nella discussione si delineò un'opposizione tra Eliezer e tutti gli altri Maestri. Eliezer, coerente al suo principio di trasmettitore fedele degli insegnamenti ricevuti, non accettò di piegarsi all'opinione contraria di una maggioranza schiacciante. Ne nacque una terribile questione di principio; in un momento di perdita di indipendenza politica e di dispersione si sentiva come necessità indispensabile l'unità dottrinale e disciplinaria dell'autorità rabbinica. Rabbi Eliezer, con il suo veto, la metteva in dubbio. Alla maggioranza che gli si opponeva, Rabbi Eliezer portò delle prove miracolose a sostegno delle sue posizioni. Se la regola è come dico io, disse, questo albero si sposterà da solo; l'albero si spostò, ma i colleghi non si piegarono. Se la regola è come sostengo, insistè Rabbi Eliezer, questo corso d'acqua si fermi e torni indietro; la cosa si verificò ma i colleghi non accettarono la prova. E allora Eliezer fece spostare i muri della scuola; cominciarono a piegarsi, ma i muri furono apostrofati duramente da un altro Maestro, Rabbi Yoshua: "non vi dovete impicciare, che cosa c'entrate voi in una discusione di rabbini?"; e allora non finirono di crollare per rispetto a Rabbi Yoshua, ma non tornarono a posto per rispetto a Rabbi Eliezer. Rabbi Eliezer invocò un giudizio celeste; e dal cielo uscì una voce che gli dette ragione; ma i colleghi gli risposero che la regola "Essa [la Torah] non è in cielo" (Deut. 30:12). Che significa, si chiede il Talmùd che racconta questo episodio, che "la Torah non è in cielo"?; significa che ormai la Torah è stata data ai Rabbanim dal monte Sinai, e che ogni norma si approva a maggioranza, come già la antica tradizione prescrive: "segui la maggioranza..." (Esodo 23:2). Rabbi Nathan, prosegue il Talmùd, chiese una conferma della correttezza dell'insolito episodio al profeta Elia: "Che cosa fece il Signore Benedetto in quella occasione?", Elia rispose: "Egli rise dicendo: i miei figli mi hanno vinto, i miei figli mi hanno vinto [i miei figli mi hanno reso eterno]".