

Dario Calimani

## «Bere'shith»: la libertà del canone

«Bere'shith bara' 'Elohim 'eth hashamaim we'eth ha'aretz». Si apre così il canone della scrittura ebraica, un canone rigido e chiuso, per quel che riguarda la testualità sacra, ma flessibile e virtualmente aperto, per quanto riguarda la molteplicità dei suoi commenti. Un'affermazione che potrebbe suonare ai limiti del banale, se non si tenesse nel giusto conto quanto gli antichi commenti siano stati a loro volta sacralizzati dalla cultura ebraica.

Infatti, quanto più forte, nei secoli, è stato il legame del popolo ebraico con il testo primario della Torah, il testo che la tradizione vuole consegnato da Dio agli uomini per mano di Mosè, tanto più si è spostata la considerazione dei Maestri sulla realtà secondaria del commento. Al punto che il commento è sembrato quasi sostituire e superare, in sacralità, lo stesso testo primario.

Per secoli il commento, in un processo di autoriproduzione incessante, si è sviluppato, per scelta deliberata, soltanto in forma orale, affinché l'interpretazione non risultasse accessibile a chiunque. Sin dall'inizio, tuttavia, l'impegno a comprendere e a scoprire significato attraverso il commento si traduce in un atto di distanziamento, per cui il secondario, il derivato, soppianta il primario. Lo si potrebbe leggere come un atto di sfida, o semplicemente come un atto di estremo rispetto, per cui l'avvicinamento al testo primario privilegia un percorso indiretto, per il tramite del Maestro e del suo commento.

Ciò che, nella cultura ebraica, stravolge e complica il tradizionale rapporto fra un testo e la sua interpretazione è l'affermazione midrashica secondo la quale la Legge Orale (il Talmud) fu data da

Dio a Mosè sul Monte Sinai, assieme alla Legge Scritta (la Torah), in occasione della consegna delle cosiddette Tavole della Legge – ossia le «Tavole del Patto»<sup>1</sup>.

«Mosè ricevette la Toràh dal Sinai, e la consegnò a Yehoshua', e Yehoshua' agli anziani, e gli anziani ai Profeti, e i Profeti la consegnarono agli uomini della Grande Assemblea». Con queste parole il testo rabbinico del *Pirké Avoth*<sup>2</sup> autolegittima la derivazione della propria oralità direttamente dal Monte Sinai.

I due testi, o i due insiemi di testi, quello scritto e quello orale che lo interpreta, sono posti sullo stesso piano. A chiosa di Esodo 20:1 – «e Dio disse tutte queste parole» –, il commento dello *Shemot Rabbàh*<sup>3</sup> afferma che i Profeti riceverono dalla rivelazione del Sinai anche le loro profezie future. Ma la testualità secondaria non si accontenta di dichiararsi sincronica a quella primaria; a volte essa mostra addirittura di precederla, come se la scrittura si fosse fatta tale soltanto in seguito a una prassi di vita e di cultura affermatasi prima oralmente. Il commento, allora, precede il testo e ne rende possibile l'esistenza. Il commento impone la propria presenza come testualità primaria, e il testo è relegato in posizione secondaria: un derivato dell'oralità. A confermare questo ribaltamento e il disinteresse per ogni principio cronologico, giunge un famoso e dibattuto detto rabbinico: «non c'è presto e non c'è tardi nella Toràh» (ossia: «non c'è prima e non c'è dopo»)<sup>4</sup>.

Per verificare nel concreto questo rapporto fra testo e commento e le ricadute che se ne possono derivare per una discussione sul canone, basta scegliere un campione d'analisi. L'esordio della Torah si presta alla prova non più e non meno di un qualsiasi altro passo del testo, con il solo vantaggio che, trattandosi dell'inizio assoluto della Scrittura e della Storia che la riguarda, non necessita (almeno apparentemente) di alcuna conoscenza acquisita di avvenimenti pregressi.

1. Cfr. *Midrash Rabbah*, London-New York 1983, III, *Genesis*, p. 20.

2. *Mishnàh, Avoth*, 1:1. La *Mishnàh*, redatta nel III sec. E. V., è la prima compilazione autorevole della Legge Orale sviluppatasi nel corso dei secoli.

3. Redatto nella forma pervenutaci soltanto nell'XI-XII sec., raccoglie materiali molto più antichi.

4. Talmud Bavlì, *Pesahim* 6b.

Le interpretazioni delle parole d'apertura della Torah sono un labirinto senza uscita. Un testo apparentemente chiaro e trasparente, ai limiti del banale, quasi fosse stato scritto per orecchi infantili, mostra invece un'insondabile densità. L'analisi individuale può solo offrire un contributo da aggiungere alle infinite interpretazioni possibili, tutte insieme protese verso la meta utopica di un irraggiungibile significato globale. È come trovarsi di fronte a un testo modernista, in-conclusivo e anti-dogmatico; un testo intransitivo, «che non serve», che «non significa», che «non rimanda a nulla di esterno»<sup>5</sup>, come se fosse cioè un testo poetico. Si ha, infatti, il sospetto che ai testi dell'ebraismo non interessi raggiungere la verità, non tanto perché una verità non ci sia quanto forse per la consapevolezza che un obiettivo del genere non è alla portata dell'uomo.

«In principio Dio creò il cielo e la terra, e la terra era *thohu wavohu*, e le tenebre sulla superficie degli abissi, e lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque. E Dio disse sia luce e luce fu. E Dio vide che la luce era buona e Dio separò la luce dalle tenebre». Questa è la descrizione di apertura della Creazione data dalla Bibbia ebraica. Continuerà con la descrizione della creazione giorno per giorno.

Dunque, sembra che Dio crei, innanzitutto, il cielo e la terra e poi le tenebre e la luce. Ma, ci si potrebbe chiedere, come si poteva distinguere la terra dal cielo se non c'era ancora la luce? Al quesito risponde un midrash attribuito nientemeno che al compilatore della *Mishnàh*, Rabbi Yehudah haNassi (II-III sec.), secondo il quale

La luce fu creata per prima; lo si può paragonare al caso di un re che voleva costruirsi un palazzo, ma il luogo era buio. Che cosa fece? Accese lampade e lanterne, per sapere dove posare le fondamenta; allo stesso modo, per prima fu creata la luce<sup>6</sup>.

Riprendendo il midrash, Rabbi Abraham ibn Ezra (Spagna, XII sec.) sostiene che solo la luce fu creata il primo giorno<sup>7</sup>.

5. Tz. Todorov, *Critica della critica*, Torino 1986, pp. 65 e 109.

6. *Midrash Rabbah* cit., I, *Genesis*, p. 20 (III.1). Con il midrash concorda anche Rabbi Abraham Ibn Ezra (Spagna, XII sec.) (cfr. Ramban, *Commentary on the Torah*, New York 1971-1976, I, *Genesis*, p. 22; Ramban - Nachmanide - è l'acronimo di Rabbi Moshé ben Nachman, Spagna XIII secolo).

7. Ramban, *Commentary* cit., *Genesis*, p. 22.

Allo stesso quesito affrontato dal midrash risponde indirettamente anche Rashi<sup>8</sup> il quale, con un'osservazione da linguista, nota che l'inizio della Torah va intesa in altro modo. Infatti, se il testo avesse inteso significare "In principio", la parola d'apertura della Bibbia non sarebbe stata «Bere'shith», che è invece una forma costruita tipica delle lingue semitiche e significa "All'inizio di". Per significare "in principio", il testo avrebbe dovuto dire «bari'shonah». Dunque, non si dovrebbe tradurre «In principio Dio creò (...)», bensì: «Quando all'inizio della creazione, per opera di Dio, del cielo e della terra (...)». Secondo questa lettura l'inizio della Torah non è il vero nucleo sintattico e logico del testo. La proposizione principale – il primo vero messaggio della Scrittura – è infatti quella che, dopo una serie di subordinate, segue due versi più in là: «wai'omer 'Elohim iehi 'or, waiehi 'or», «Dio disse: "Sia luce" e fu luce»<sup>9</sup>. E così il primo vero atto di Dio è quello di creare il linguaggio – «Dio disse (...)» – e, subito dopo, la luce, come primo intervento creativo sulla materia. Ma la creazione inizia, in senso assoluto, con un atto linguistico descrittivo e performativo insieme, un linguaggio che agisce e crea. Poi, Dio continuerà nella sua opera di creazione linguistica, e dopo aver dato i nomi al giorno e alla notte, li darà al cielo, alla terra, al mare.

Dunque, commenta Rashi, la frase di apertura della Torah non dice assolutamente nulla sull'inizio e sull'ordine della Creazione. Afferma solo che Dio creò la luce; ossia che anche la luce fu creata da Dio; o forse che la luce fu creata per prima. Tre sfumature diverse che propongono già tre diversi significati.

Si è solo all'inizio della Torah, all'inizio della Creazione, e già un grande commentatore, Rashi, capovolge l'interpretazione corrente del testo e azzera o ribalta l'ordine stesso della Creazione. Si è forse raggiunta la verità? o almeno una verità? No, perché un altro grande commentatore, Ramban, prende nota dell'interpretazione di Rashi e conferma giusta la traduzione classica, «In principio Dio creò (...)», perché quella forma costruita apparentemente tron-

8. Rashi, acronimo di Rabbi Shelomò Itzhaki (Francia, XI secolo).

9. Rashi, *Commentary on the Torah*, Artscroll Series / The Sapirstein Edition, New York 1996, I, *Bereishis / Genesis*, pp. 2-3.

ca, "All'inizio di (...)", sottintenderebbe «Bere'shith hakol»<sup>10</sup>, ossia "All'inizio di tutto". Come a dire che l'inizio della Creazione, che è il primo inizio di ogni cosa, è un inizio così assoluto che, anche grammaticalmente, non ha bisogno di specificazioni ulteriori.

Dunque, Ramban ha definitivamente corretto Rashi? Assolutamente no. Entrambe le letture, entrambe le interpretazioni continuano a valere senza escludersi a vicenda; entrambe occupano lo spazio interpretativo senza per questo saturarlo. La Torah ne risulta dialettizzata, ma non per questo si è riusciti a raggiungere una verità definitiva.

Con il suo alto grado di polisemia, la Torah sembra evidenziare o un intento a rendersi inaccessibile o, quanto meno, un disinteresse a facilitare la propria decodifica; tanto più che il testo stesso intima: «Le cose segrete appartengono al Signore nostro Dio» (Deut. 29:28). Un monito a non indagare, forse perché ciò che l'uomo ha bisogno di conoscere per vivere egli lo conosce già; o forse perché, per il suo stesso bene, l'uomo ha bisogno di riconoscere dei limiti alla propria conoscenza (visto che già nell'Eden li ha travalicati). Non vi è possibilità di verificare la maggior bontà dell'una o dell'altra lettura, o di altre letture ancora.

È vero, come dice Rashi, che l'esordio della Torah non dà alcuna informazione né sull'inizio della creazione né sulle sue modalità. Dio ha creato il cielo e la terra, ma da che cosa? e come? Rashi riconosce il nodo e scrive che il significato di questo esordio enigmatico è che il mondo è stato creato *per la Torah*<sup>11</sup>. Rashi appare svincolare in modo sublime di fronte al nodo testuale, perché identifica un fine e un beneficiario, ma non si pone l'interrogativo sulle modalità costruttive. Rashi sa che non c'è una risposta possibile e, nel contempo, propone un'ulteriore lettura delle parole iniziali della Torah.

Ma da dove trae Rashi la sua lettura? I suoi ispiratori sono i Maestri del Midrash<sup>12</sup>, i quali affermano che "bere'shith" significa

10. Ramban, *Commentary* cit., *Genesis*, p. 23.

11. Rashi, *Commentary* cit., *Bereishis / Genesis*, p. 2.

12 Il *midrash* è un tipo particolare di letteratura esegetico-omiletica, sviluppatasi oralmente dal V secolo avanti l'E. V. e fino all'XI secolo, che amplifica e commenta la Torah in forma narrativa, e presenta due filoni: uno di carattere normativo, il *midrash halakhah*, e uno di carattere etico e leggendario, il *midrash ag-*

non solo "all'inizio", "quando all'inizio", ma anche "per l'inizio", ossia "in favore / a beneficio dell'inizio". E che cosa se ne ricava? Se ne ricava: "Per l'inizio Dio creò il cielo e la terra", come a dire che c'è un *inizio* da ricercare che sarebbe il destinatario della Creazione. E poiché in due diverse occasioni – nel libro dei *Proverbi* (8:22), prima, e in *Geremia* (2:3), poi – la parola "re'shith" (inizio/principio) definisce in un caso la Torah e nell'altro il popolo d'Israele, ecco che i Maestri individuano nella Torah e in Israele, appunto, i due possibili principî a beneficio dei quali è stato creato il mondo<sup>13</sup>.

Un'altra possibile interpretazione di questo esordio traduce «Bere'shith» per fargli significare "con il principio": «*Con il principio* Dio creò il cielo e la terra». Con quale principio? si chiedono i Maestri. Con il principio/inizio della Torah, naturalmente, ossia con la Torah stessa quale strumento della creazione. Dice infatti il midrash: «Se la materia non fosse scritta sarebbe impossibile dirla»<sup>14</sup>. Dunque la Torah preesiste al mondo e alla sua Creazione, come afferma ancora il midrash<sup>15</sup>. La Torah è stata anzi lo strumento necessario a realizzarlo. Dio trova nella Torah il progetto e il modello per la Creazione<sup>16</sup>. Si è ribaltato così il rapporto fra la realtà e la scrittura che descrive e narra quella realtà. La scrittura non è più rappresentativa e secondaria. Diventa invece, in tal modo e secondo questa concezione, intransitiva e primaria. La scrittura della Torah, anziché rappresentare, è; l'affermazione midrashica «Se la materia non fosse scritta sarebbe impossibile dirla» giustifica e legittima l'esistenza del Testo e del commento stesso come realtà autoreferenziali, non dipendenti da nulla, nemmeno, paradossalmente, dalla realtà del loro contenuto. E se ne ricava anche

*gadiah*. Il *midrash* costituisce delle compilazioni a sé, anche se molta di questa letteratura entra a far parte anche del Talmud.

13. Cfr. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, p. 7 (1.4) e *Midrash Tanhuma'*, Hoboken (N.J.) 1989, I, *Genesis*, p. 2 (1.3). Ma altri midrashim, suffragati sempre da precisi riferimenti testuali, propongono altri "inizi" quali singoli beneficiari della Creazione, ad es.: i Giusti; l'uomo; Mosè; Giacobbe; la challah (il pane del sabato); le decime; le primizie.

14. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, p. 1 (1, 5).

15. Cfr. *ibid.*, p. 6 (1.4) e p. 8 (1.8).

16. Cfr. *ibid.*, p. 1 (1.1).

una possibile rivelazione del segreto della vita: il mondo è creato dalla scrittura che evidentemente ne prescinde – la Scrittura sacra, per la Torah, ma anche la scrittura *tout court*, che sa creare una realtà non solo fine a se stessa, ma anche aprioristica. A questo punto, quando Oscar Wilde afferma che «Life imitates art far more than art imitates life»<sup>17</sup>, le sue parole, più che un paradosso blasfemo ai danni del realismo, suonano come un inconsapevole allineamento con la concezione che la Torah e i suoi commentatori hanno del rapporto fra scrittura e realtà.

C'è poi un altro midrash, perché c'è sempre un *altro* midrash, secondo il quale ogni creatura prima di nascere conosce tutta la Torah, e quando viene al mondo un angelo gliela fa dimenticare toccandogli il labbro superiore (ecco il motivo della fossetta!)<sup>18</sup>. Dimenticata così la Torah, ogni ebreo deve reimpararsela da sé, con un atto di impegno consapevole e deliberato.

Ma il Talmud afferma che anche la parola «bere'shith» è stata pronunciata da Dio<sup>19</sup>, ed è, quella, una delle dieci enunciazioni divine necessarie per creare il mondo. Dunque, un'altra lettura secondo la quale alle origini del mondo c'è la Torah, la Torah con il suo inizio puramente linguistico: «bere'shith», Dio, allora, crea innanzitutto il linguaggio; e quell'enunciato, «bere'shith», «in principio / quando al principio / per il principio / con il principio / (...)» è tutto quanto sappiamo di ciò che precisteva al mondo della creazione<sup>20</sup>. La verità della Torah non è allora un significato, ma più significati possibili giustapposti. E i significati si cercano, e forse si trovano (ma mai tutti), soltanto facendo esplodere il Testo attraverso il commento.

Dopo questa prima incertezza sulla primissima parola del testo, sorgono subito altri misteri, che possono facilmente prendere la forma del segreto letterario: il testo dice che prima della Crea-

17. O. Wilde, *The Decay of Lying*, in *Complete Works of Oscar Wilde*, Introduction by V. Holland, London 1966, p. 982 («La vita imita l'arte molto più di quanto l'arte non imiti la vita»).

18. Cfr. Talmud Bavli, *Niddah* 30b.

19. Cfr. Talmud Bavli, *Megillah* 21b.

20. Cfr. A. Green, *Teachings of the Hasidic Masters*, in *Back to the Sources. Reading the Classic Jewish Texts*, ed. by B.W. Holtz, New York 1992, p. 394.

zione «la terra era *thohu wavohu*», una locuzione che compare solo tre volte nella Bibbia e sul cui significato, a parte il fatto che sembra indicare desolazione, non sembra esservi grande accordo; anche perché la seconda parte «vohu», sembra un termine inventato per l'occasione, utile a fare da *pendant* fonico e riecheggiare l'effetto del primo termine: «*thohu wavohu*». L'espressione appare tre volte nella Bibbia, ma per quanto riguarda le altre due, in *Geremia* (4:23) e *Isaia* (34:11), sembra trattarsi di «citazioni» da questa prima occorrenza. In effetti, la si potrebbe dunque considerare un *hapax legomenon*. La si trova resa con «senza forma», oppure «desolata e vuota», come a rendere l'idea del caos primordiale. Ma le traduzioni appaiono tentativi avventurosi di tradurre l'ignoto.

Rendere «*thohu wavohu*» con «senza forma» sembra un segno di resa razionalistica di fronte all'enigma, un indizio di come l'uomo tenda a considerare *senza forma*, appunto, ciò che la ragione non riesce ad afferrare, nutrendo invece la convinzione che tutto ciò che ha significato debba avere una forma e un ordine necessari. Un reale «informe», un reale che non si fa *ri-conoscere* in base a un modello preconstituito, appare senza significato, o interpretato come sfida ironica di un intelletto burlone.

Il significato, dunque, è nell'armonia formale delle cose, mentre all'informe, al disarmonico, all'irregolare è demandato di *significare* il non-senso. L'anelito razionalizzante si legittima in questa estetica dell'ordine, e risolve gli interrogativi del linguaggio con risposte di resa; l'intelletto umano, non riuscendo a immaginare che cosa potesse esserci prima della Creazione e come si presentasse quella realtà, traduce il «*thohu wavohu*» come una realtà negativa, «senza forma», anziché semplicemente come una *presenza dell'assenza* o, meglio, come una presenza non decodificabile.

Rashi, il maggiore commentatore della Scrittura, cerca di uscire da questo vicolo cieco e, con un balzo intellettuale, traduce «*thohu wavohu*» con «stordimento e vuoto», ricorrendo, per il primo termine, al francese antico, «*estordison*», «stordimento», «turbamento», un termine che sorprende, per il suo valore transitivo. Ci si chiede tuttavia chi possa restare turbato o stordito in un mondo ancora privo di qualsiasi presenza animata. L'unico soggetto passibile di turbamento o di stordimento, in un mondo ancora vuoto d'uomini, potrebbe essere Dio, Dio turbato dal caos, dal disordine,

dal Nulla, o, meglio, dall'assenza della Creazione. Se ne potrebbe dedurre, producendo un nuovo midrash, che Dio crea il mondo per la propria serenità.

Nel dibattito si inserisce, a dialogare con i commenti che lo hanno preceduto, il grande Rabbi Moshé ben Nachman, che ribalta ancora tutto, o meglio, aggiunge a quanto sopra un'ulteriore possibilità. Ramban nota che il primo verbo usato dalla Torah, "barà", indica la creazione dal nulla. Ciò che Dio creò dal nulla, dice questo rabbino spagnolo del 1200, sono il "thohu", ossia la sostanza, la materia prima della Creazione che i Greci chiamano *hylé*, e il "vo-hu", ossia la forma che la sostanza creata, il "thohu", avrebbe preso. Tant'è vero, dice Ramban, che "vo-hu" significa "in esso è", come a dire che "vohu" è il rivestimento, la forma<sup>21</sup>. Ecco che la visione negativa del "senza forma" è stata ribaltata, per conferirle un valore e un senso positivi. Il significato continua a riprodursi incessante.

E bisogna poi ricordare che un midrash, contraddicendo il principio della creazione *ex nihilo*, racconta che Dio, prima di creare questo mondo ne creò e ne distrusse molti altri, nessuno dei quali però andava bene. Finché non riuscì a creare il mondo attuale<sup>22</sup>. Insomma, la normale applicazione di un metodo sperimentale, *by trial and error*.

E, tuttavia, un'altra interpretazione del "thohu wavohu" riporta il tutto all'interno della Creazione, pur conferendogli un senso positivo. Si tratta di un midrash del *Pirkê de Rabbi Eliezer*, un testo del IX secolo, attribuito a un Maestro del I secolo, in cui si afferma che «otto cose furono create nel primo giorno, e cioè, Cielo, Terra, Luce, Tenebre, Tohu, Vohu, Vento, Acqua»<sup>23</sup>; si tratta degli elementi citati dai primi due versi della Torah. Dunque, il "thohu" e il "vohu" non dipingono una situazione di vuoto precedente all'azione creativa di Dio, ma furono anch'essi oggetto positivo e "concreto", per così dire, della Creazione, agiti all'interno di essa.

Ma quando, nel 1000 dell'E.V., Rashi introduce nella dialettica interpretativa del "thohu wavohu" il concetto di stordimento,

21. Cfr. Ramban, *Commentary* cit., *Genesis*, pp. 23-24.

22. Cfr. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, p. 64 (IX.2).

23. *Pirkê de Rabbi Eliezer*, tr. G. Friedlander, New York 1981, pp. 13-14.

egli ricorre di fatto ai commentatori del midrash di un migliaio di anni prima:

ORA LA TERRA ERA *THOHU*: Rabbi Abbahu e Rabbi Yehudah ben Rabbi Shim'on [hanno illustrato così]. Rabbi Abbahu ha detto: «Lo si può paragonare al caso di un re che abbia comprato due schiavi con lo stesso contratto di acquisto e allo stesso prezzo. Per uno ha ordinato che fosse mantenuto a spese dell'erario, mentre l'altro egli ha ordinato che si guadagnasse il pane lavorando. Il secondo si è seduto e 'sconcertato e attonito' (*thohu wavohu*): "Siamo stati comprati tutt'e due allo stesso prezzo," ha esclamato, "e tuttavia lui viene mantenuto con denaro pubblico mentre io mi devo guadagnare il pane lavorando!" Così la terra si sedette, sconcertata e attonita, dicendo: "Le creature celesti e quelle terrene sono state create insieme, eppure le creature celesti sono nutrite dalla radiosità della Presenza Divina [*Shekhinah*], mentre le creature terrene se non lavorano non mangiano. È davvero strano!"» Rabbi Yehudah ben Rabbi Shim'on ha detto: «Paragona questo caso a quello di un re che abbia comprato due giovani schiave, entrambe con lo stesso contratto di acquisto e allo stesso prezzo. A una ha comandato di non muoversi dal palazzo, mentre per l'altra ha decretato l'esilio. Quest'ultima si è seduta sconcertata e attonita. "Tutte e due siamo state comprate con lo stesso contratto e allo stesso prezzo," ha esclamato, "e tuttavia lei non si muove dal palazzo, mentre contro di me egli ha decretato l'esilio. È sorprendente!" Così la terra sedette sconcertata e attonita, dicendo: "Le creature celesti e quelle terrene sono state create insieme: perché le prime vivono in eterno mentre le altre sono mortali?"» E quindi: E LA TERRA ERA *THOHU WAVOHU* (SCONCERTATA E ATTONITA). Rabbi Tanhumà ha detto: «Lo si può paragonare a un neonato regale che dormiva nella sua culla mentre la sua governante gli stava seduta accanto, preoccupata e ansiosa. Perché? Perché sapeva di essere destinata a essere punita per mano di quel neonato. Così la terra prevedeva di essere destinata a incontrare il suo destino per mano dell'uomo, secondo quanto sta scritto, *maledetta sia la terra per colpa tua* (*Genesis*, 3:17)». Per questo LA TERRA ERA *THOHU WAVOHU* (SCONCERTATA E ATTONITA)<sup>24</sup>.

È interessante vedere come questa terra, *sconcertata e attonita* di fronte ai privilegi delle creature celesti, sia trattata dal midrash come una realtà umana; una retorica per niente rara nella scrittura midrashica.

Lo stesso Maestro dell'ultima versione midrashica citata, Rabbi Yehudah ben Rabbi Shim'on, dà anche un'altra lettura di "*thohu wavohu*", nel senso tradizionale di "informe" e "vuota":

24. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, pp. 15-16 (II.2).

Rabbi Yehudah ben Rabbi Shim'on interpretava il testo come riferentesi alle generazioni. ORA LA TERRA ERA INFORME: si riferisce ad Adamo, che fu ridotto a nullità assoluta [per il suo peccato]. E VUOTA si riferisce a Caino, che voleva far ritornare il mondo allo stato informe e vuoto<sup>25</sup>.

Sorprende vedere come il midrash non tema affatto la contraddizione, neppure quando esso risulta attribuito al medesimo autore e compilato, come nel caso citato, in successione immediata, in modo tale da far risaltare, inoppugnabile, la contrapposizione delle due versioni.

Nel 1944, un commentatore italiano, rav Umberto Cassuto, in un importante commento a *Genesis*, sosteneva che l'interpretazione di "thohu wavohu" non può limitarsi a ricorrere all'etimologia delle due singole parole della locuzione, che nel suo insieme significa evidentemente altro. Cassuto riconosce analogie fra questa espressione e altre simili rintracciabili in antichi poemi cananei (ad es. Baa'u citata come dea della notte primordiale, madre dei primi mortali). Analizzato il testo, Cassuto afferma che "thohu wavohu" si riferisce alla terra e a come essa si presentava all'inizio: un agglomerato di materia informe tutto ricoperto dall'acqua. Tutto questo insieme informe sarebbe stato «thohu wavohu»<sup>26</sup>.

Di fronte a tutte queste versioni, diverse e contrapposte, di un solo frammento di testo, vale la pena citare qui una sorta di professione di fede critica imprescindibile per la cultura ebraica, secondo la quale «la Torah ha settanta volti», settanta aspetti latenti dell'interpretazione che, generazione dopo generazione, hanno trovato espressione, ciascuno a suo tempo; sono aspetti diversi che hanno rivelato nuovamente, e continuano a rivelare, nella sua complessità, la Torah che Mosè ricevette sul Sinai<sup>27</sup>.

Problemi interpretativi come quelli esposti aprono un fondamentale interrogativo sul rapporto esistente fra il testo e il suo commento. E si è colti dal dubbio: se sia il testo a determinare il suo commento, o se non sia invece il commento a determinare il testo. Forse che il testo riuscirebbe a sopravvivere e a mantenere il suo valore e il suo significato se fosse privato del suo commento?

25. *Ibid.*, p. 16 (II.3).

26. U. Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis* (1944), Jerusalem (1961) 1998, I, pp. 22-23.

27. Cfr. *Midrash Rabbah* cit., p. xi.

Il pensiero ebraico risponde di no, perché il commento altro non è che un'infinita opera di ricostruzione del testo originario. Il testo scritto, cioè, è la stesura limitata all'essenziale di un macrotesto che non ci è giunto. I Maestri del commento si adoperano, tutti insieme, a recuperare quel macrotesto, frammento per frammento, anche nelle loro apparenti contraddizioni. Così i Maestri del Talmud hanno recuperato discussioni, insegnamenti, narrazioni che costituivano la Torah Orale, consegnata a Mosè, come si è già detto, assieme alla Torah Scritta – e tuttavia, la Torah è sempre esistita, in quanto strumento della Creazione! Dunque, l'interprete, il commentatore, non inventa nulla; egli si limita a riscoprire, a recuperare, come farebbe un archeologo, frammenti di conoscenza dimenticati, perduti, o rimasti semplicemente nascosti. E, richiamando alla mente gli atti divini di creazione linguistica, sembra che con il suo «*sia luce*» Dio dichiari la necessità di rendere *evidente* ciò che è oscuro, indicando magari proprio l'attività dell'interprete.

Si può già trarre una prima essenziale conclusione da queste modalità interpretative: il commento della Torah non mira all'unicità, non pretende di essere ultimativo<sup>28</sup>, non afferma la propria verità a scapito di altre verità da scalzare. Ma cerca di scendere nelle profondità del testo, per ricercarne i significati nascosti; significati che appaiono autoriprodursi a cascata, in una ricerca inappagabile, tesa all'infinito.

D'altro canto, il commento tende a restituire al testo scritto, alla Scrittura, una sua perdita integrità, anzi, una sua integrità sempre virtualmente presente. Tassello per tassello si ricostituisce il mosaico; un mosaico sempre virtuale, perché i commenti possono anche contraddirsi, e ciò nonostante continuano a convivere in quel macrotesto virtuale che è la Torah in senso lato: Torah Scritta e Orale, tutta insieme; la Scrittura e tutti i suoi possibili commenti, quelli realizzati e quelli ancora da realizzare. Un famoso detto talmudico sostiene che persino quella che un discepolo brillante è destinato a insegnare davanti al suo maestro è da considerarsi Torah Orale<sup>29</sup>.

28. Un discorso particolare andrebbe fatto, non certo in questa sede, per distinguere il commento di tipo normativo (halakhico) da quello di tipo narrativo ed esplicativo (aggadico).

29. Talmud Yerushalmi, *Pe'ah* 17a.

Ma il canone della scrittura ebraica si gioca fra la conferma del monito divino (ad Adamo) a frenare l'istinto alla conoscenza e lo stimolo continuo e sacralizzante allo studio, alla ricerca e all'interpretazione. Mentre la Torah, preesistente al mondo, legittimava il proprio contributo nell'opera della Creazione, indicando se stessa e lo studio di sé come una delle colonne portanti del mondo<sup>30</sup>, i Maestri limitavano la possibilità di conoscere, ammonendo: «Puoi indagare su ciò che è avvenuto dal giorno in cui furono creati i giorni, ma non puoi indagare su quanto c'era prima»<sup>31</sup>. Un monito che fu, in seguito, abbondantemente ignorato dai mistici della Kabbalah, i quali cercarono di indagare sulle origini del mondo. E tuttavia i Maestri del midrash, facendosi forti del testo di *Genesis*, motivano così il loro divieto: «La Torah comincia con una grande ב (beth), la seconda lettera dell'alfabeto, per sottolineare che la creazione dell'Universo è soltanto il secondo fattore. Sta all'uomo andare in cerca del primo fattore [la א, 'alef], ossia il Creatore che precede il tempo»<sup>32</sup>. Infatti, la beth che inizia la Torah, ed è la seconda lettera dell'alfabeto ebraico, vale numericamente 2, mentre la prima lettera, la 'alef, vale 1, e rappresenta al meglio l'unicità di Dio. Inoltre la 'alef (l'1) rappresenta la Torah e l'intelligenza indivisibile di Dio, mentre la beth (il 2) rappresenta la creazione fisica, come altra faccia della realtà<sup>33</sup>. Come se si trattasse di una realtà e del suo doppio.

Un altro commentatore afferma che la beth è stata creata per prima per creare un contenitore terreno che facesse da dimora alla spiritualità della Torah<sup>34</sup>. E infatti, beth è anche l'iniziale di *bait*, casa, e ha la forma stessa della casa: pavimento, mura, tetto e soglia.

Ma di midrashim sul rapporto fra 'alef e beth ce ne sono altri. Uno, ad esempio racconta di come la 'alef protestasse davanti a Dio perché non le era stato dato l'onore di iniziare la Torah. E Dio le ri-

30. «Su tre cose si regge il mondo: sulla Torah, sul servizio divino, sulle opere dei pii» (*Mishnàh, Avoth*, 1:2).

31. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, p. 10 (I.10).

32. E. Munk, *The Call of the Torah*, I, *Bereishis*, New York 1994, p. 4.

33. M. L. Munk, *The Wisdom in the Hebrew Alphabet*, New York 1983, p. 65.

34. Munk, *The Wisdom* cit., p. 65.

spondesse che a lei era stato dato l'onore di iniziare i Dieci comandamenti: «Io sono il Signore Dio tuo (...)» – io si dice אנכי (*'anokhì*) che inizia appunto con la *'alef*<sup>35</sup>.

Un altro midrash si chiede: «perché il mondo è stato creato con la *beth*? Per insegnare che ci sono due mondi»<sup>36</sup> (la lettera *beth*, come si è detto, vale due): il mondo terreno e quello a venire. Allo stesso quesito un altro midrash risponde: «perché la *beth* indica *berakhah*, ossia “benedizione”. E perché non con la *'alef*? Perché la *'alef* sta per maledizione [*'arur* = maledetto]»<sup>37</sup>.

Il midrash è ricco di notazioni e interpretazioni come queste, anche contraddittorie, come si è detto: la *'alef* è presentata, da un lato, come il segno dell'unicità di Dio e, dall'altro, come lettera iniziale di una parola che significa “maledizione”. Il midrash tratta tutto senza pregiudizi e senza senso del tabù. L'unico argomento su cui il midrash non osa indagare sono le modalità della creazione in sé.

La lettera *beth*, come ogni lettera dell'alfabeto a cui appartiene, oltre che essere in funzione di un disegno globale, la totalità del testo, ha anche un valore in sé, che si può indagare. Nella cultura ebraica la parola è, e la parola è la cosa. E sottolineare che *davar*, in ebraico, significa sia “parola” che “cosa” non è un semplice artificio retorico. Il linguaggio è transitivo e intransitivo insieme. A questo proposito, un midrash riferito da Ramban afferma che nel testo originale della Torah «la scrittura era contigua, senza separazione fra le parole, il che rendeva possibile leggerla sia come Nomi Divini sia nel modo normale che rende esplicita la Torah e i suoi comandamenti». L'insondabilità del Nome di Dio, nella cultura ebraica, si fonde inscindibilmente con le infinite possibilità di lettura e di commento che precludono l'idea di un canone inequivocabilmente chiuso. A repentaglio sembra essere l'idea stessa di canone.

Il testo della Torah è, dunque, un assoluto linguistico, che concede una conoscenza sempre parziale, perché le verità che rivela saranno sempre dei percorsi parziali e “non necessari”. Il significato assoluto del testo rimarrà inafferrabile, un'utopia, una meta

35. *Midrash Rabbah* cit., *Genesis*, p. 10 (L.10).

36. *Ibid.*, p. 9 (L.10).

37. *Ibid.*, p. 9 (L.10).

virtuale, un testo aperto assunto dagli infiniti commenti in cui tende a completarsi all'infinito per acquisire quel suo senso mai compiuto che è puro principio di ricerca.

Rambam dice che quando Dio parlò a Mosè dal Monte Sinai, nel consegnargli le Tavole della Legge, il popolo non udì la Sua Voce, ma solo il frastuono dei tuoni e dei fulmini<sup>38</sup>. Inizia da qui la necessità infinita di interpretare: la Voce di Dio riceve la sua articolazione nel continuo e incessante impegno ermeneutico.

Ma se il testo e il commento sono inestricabili, e la loro relazione addirittura capovolta, allora il canone della Scrittura ebraica non si potrà mai considerare chiuso. E a contribuire alla sua eterna apertura concorre una fede strenua nella dislocazione del senso "oltre il senso" e, insieme, della necessità di perseguirlo senza requie.

Non è certo un caso che le edizioni del Talmud siano mancanti della pagina 1, come se essa si trovasse al di fuori del testo stesso. Forse pagina 1 è la Torah stessa nel suo insieme. Ma la prima pagina, pagina 2, è pagina *beth*: ב come la lettera iniziale della Torah. Forse a suggerire che, nel rispetto del monito midrashico, il Talmud non indaga su ciò che sta prima, sopra e sotto, ma rivolge il proprio sguardo solo avanti a sé. E se ne ricava, insieme, l'umiltà della Torah Orale, che non presume maggiore conoscenza della Torah Scritta. Tutto è già nella Torah scritta, o almeno nello spazio bianco delle sue righe e nei silenzi delle sue consonanti mute.

Considerato poi che, per la tradizione, la Torah Orale precede quella Scritta, la pagina 1 assente lascia spazio ad altra oralità che lo studio e l'indagine possono aiutare a recuperare. E inoltre, come il mondo è stato creato *ex nihilo*, ma è stato preceduto dall'eternità della Torah<sup>39</sup> che gli ha fatto da modello progettuale, così anche lo studio, mancando della prima pagina, oltre a non aver fine, non ha neppure un inizio. Dunque, la prima pagina mancante è anche lo spazio del paradosso, della lettura che va oltre e non si ferma, ac comodante, all'apparente e all'acquisito. Una pagina bianca, a sfida e a stimolo della ricerca, il cui vuoto forse nessun commento basterà mai a riempire.

38. Cfr. Munk, *The Call of the Torah* cit., II, *Shemos*, p. 263.

39. Ma, tanto per offrire almeno un'altra versione, anche Dio con il suo Nome preesiste alla Creazione (cfr. *Pirké* cit., p. 10).

I principî di selettività e di esclusione che informano l'idea di canone tendono a ridurre la molteplicità, creando un percorso privilegiato di letture (e spesso anche di lettura) autorevoli. La cultura ebraica, invece, stabilita la canonicità dei testi scritti, ne mina le fondamenta facendo assumere a un'oralità in continuo sviluppo valenza di scrittura. Scrive, con stile paradossale, Jacob Neusner: «O c'è *torah* che non è parte della Torah, il canone della rivelazione. O non c'è nulla che si possa chiamare canone»<sup>40</sup>. Il Talmud, infatti, crea la molteplicità all'interno del canone della Scrittura aprendone in modo dirimpente la chiusura. Attraverso la dipendenza dichiarata del Testo Scritto (canonico) da quello Orale, l'oralità riesce a farsi fagocitare nel canone della Scrittura, e legittima così la propria autorevolezza. Ne è un esempio emblematico il *ketiv-queré*, ossia il caso di un termine che, scritto nella Torah in un certo modo, viene letto, in virtù di una tradizione ricevuta oralmente, in modo diverso. L'oralità, che non si permette mai di alterare la Scrittura consonantica per non minarne la sacralità, ciò nonostante le presta senso. I due testi, scritto e orale, si divaricano e si integrano al tempo stesso. E in questo processo di compenetrazione, l'oralità, che dà significato e significanza alla Scrittura, disintegra per propria costituzione la concezione del canone. Alla fine, si apre sicuro davanti al lettore lo spazio per una ricerca infinita, in un canone senza confini che dà espressione, mutevole e inafferrabile, ai «settantatré volti della Torah».

40. J. Neusner, *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia 1983, p. 135.