

Con i contributi di: Camilla Adang - Piero Capelli - Agnese Cini - Paolo De Benedetti - Claudio Gianotto - Paolo Lucca - Corrado Martone - Luca Mazzinghi - Giovanni Menestrina - Lorenzo Perrone - Maiera Polliack - Paolo Sacchi - Sabine Schmidtke - Jan Alberto Soggin - Piero Stefani - Ronny Vollandt.

ISBN 978-88-372-3033-3



9 788837 230333

€ 25,00

BIBLIA - Vademecum per il lettore della Bibbia

MORCELLIANA  
BRESCIA

**BIBLIA**  
ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA

# Vademecum

per il lettore della Bibbia



MORCELLIANA

Nella *Premessa* alla prima edizione del 1996, Paolo De Benedetti scriveva: «Procurarsi un maestro per studiare la Scrittura, per conoscerla e capirla, è un'esigenza di tutti i tempi, e in ogni tempo è però difficile per tante ragioni. Questo libro non ha la pretesa di rappresentare un maestro, ma di offrire tante risposte alle domande che un lettore non accademico farebbe a un maestro. Le domande, però, molto raramente seguono un ordine sistematico, e non si può chiedere a un normale lettore della Bibbia (cioè proprio a colui per il quale la Bibbia è stata scritta) di rintracciarle in un corso di studi. La facilità di domandare e di avere risposta è quindi un'esigenza fondamentale per l'accostamento alla Bibbia da parte di un non specialista. Questa esigenza ha cercato di tenere presente, sia nella sua struttura sia nella disponibilità a ripetersi, il presente *Vademecum*, che non avrà nulla di nuovo da dire ai biblisti, e che ha soltanto l'ambizione, o la speranza, di condurre il lettore comune ad ascoltarli. In tal senso può forse occupare un posto vuoto tra la produzione scientifica da un lato, e quella confessionale dall'altro, ponendosi in un certo senso a servizio di entrambe. Il lettore noterà che, proprio per le finalità indicate sopra, questo *Vademecum* può essere aperto a qualsiasi capitolo, secondo le sue necessità». Parole che hanno ispirato il lavoro di revisione e ampliamento di quest'opera dopo più di vent'anni, a cura di Piero Capelli e Giovanni Menestrina.

BIBLIA  
ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA

*Vademecum*  
*per il lettore della Bibbia*

seconda edizione riveduta e ampliata  
a cura di Piero Capelli e Giovanni Menestrina

MORCELLIANA

© 2017 Editrice Morcelliana  
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: 1996  
Seconda edizione riveduta e ampliata: 2017

In copertina:  
Marc Chagall, *Mosè riceve le tavole della Legge*

**[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)**

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOIP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail [aidro@iol.it](mailto:aidro@iol.it)

ISBN 978-88-372-3033-3

---

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

## CAPITOLO SETTIMO

### I GRANDI INTERPRETI DELLA BIBBIA NELLA TRADIZIONE EBRAICA

#### 1. *L'antichità*

Già prima della chiusura del canone, i testi che poi confluirono nelle Scritture ebraiche divennero il terreno di elaborazione e confronto di idee e ideologie sul quale si andarono sviluppando le diverse correnti dell'ebraismo. Della storia dell'esegesi ebraica fanno parte pertanto a pieno titolo i "riusi" (in forma di citazioni o di allusioni) di versetti tratti dalla *Torah* e dai libri profetici, storici e sapienziali che troviamo nella letteratura ebraica dal III secolo a.e.v. al II e.v., e cioè da testi in parte confluiti nei canoni, greco o ebraico, dell'Antico Testamento, in parte noti attraverso la tradizione cristiana (come i cosiddetti apocrifi e i libri del Nuovo Testamento), in parte perduti e poi riscoperti nella biblioteca di Qumran. Gli esempi più antichi di testi ebraici specificamente dedicati all'interpretazione di altri testi precedenti sono i *pešarim* qumranici e i commenti biblici di Filone Alessandrino. Il *péšer* («spiegazione», plur. *pešarim*) era un tipo di esegesi attualizzante in base al quale una pericope di testo della Scrittura veniva interpretata come un'allusione a una realtà del momento storico in cui si operava l'interpretazione o a una realtà del tempo escatologico: ad esempio, nella menzione dei caldei in *Ab* 1,6 si vedeva un'allusione ai *Kittim*, i dominatori seleucidi o più verosimilmente romani, e in quella d'Israele che «seminerà, ma non mieterà» in *Mi* 6,15 si vedeva un'allusione all'ultima generazione che avrebbe popolato il mondo.

L'opera di Filone Alessandrino (ca. 20 a.e.v.-50 e.v.) – nota attraverso la sua ricezione e tradizione cristiana, ma rimasta estranea a quella rabbinica – rappresenta sul piano filosofico il più articolato e importante tentativo di sintesi tra cultura ellenica e cultura ebraica; sul piano esegetico essa comprende biografie di patriarchi (*De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De vita Mosis*) e interpretazioni del Pentateuco come codice di leggi e sistema filosofico (*De decalogo*, *Legum allegoriae*, *De specialibus legibus*). Questi commenti al Pentateuco sono caratterizzati da una lettura allegorica dei testi. Ad esempio, secondo Filone, con i quattro fiumi paradisiaci di *Gen* 2,10-14, Mosè,

considerato autore del Pentateuco e legislatore degli ebrei, avrebbe voluto rappresentare le virtù della saggezza, della temperanza, del coraggio e della giustizia; il fiume originario da cui i quattro si diramano rappresenta la virtù generale della bontà, e il giardino dell'Eden da cui questo fiume sgorga è la sapienza di Dio, il *Logos* (*Legum allegoriae* 63-65).

L'interpretazione allegorica del dettato biblico era comunque già praticata nella diaspora egiziana almeno dall'epoca della *Lettera di Aristeo a Filocrate* (seconda metà del II secolo o prima metà del I secolo a.e.v.), che, ad esempio, spiega le norme sulla *kašerut* come indicazioni simboliche di carattere morale. I rapaci non si possono mangiare perché «predominano con la loro forza sugli altri volatili e consumano il cibo sottratto agli animali domestici con ingiustizia»; con questo divieto il legislatore ha dunque significato «agli intelligenti che si deve essere giusti, non compiere nulla con violenza e non predominare sugli altri fidando nella propria forza». Viceversa, il permesso di mangiare gli animali con lo zoccolo diviso «è segno del distinguere in ciascuna azione per il bene» (parr. 146-150).

Anche le traduzioni delle Scritture in aramaico per l'uso liturgico sinagogale (i *targumim*, sing. *targum*, «traduzione») vanno annoverate fra le testimonianze dell'esegesi ebraica della tarda antichità e dell'alto medioevo, dato il loro carattere di interpretazioni parafrastiche (in genere a tendenza omiletica) piuttosto che di versioni letterali: ad esempio, il divieto di *Es* 23,19: «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre», viene tradotto dal Targum Neofiti con «Non cuocete e non mangiate la carne con il latte». In alcuni *targumim*, come ad esempio in quello al *Cantico dei cantici*, si ricerca un senso allegorico del testo: si ritiene che l'amore tra i due innamorati del *Cantico* alluda all'amore di Dio per il suo popolo, Israele.

Secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe e del Nuovo Testamento, i farisei attribuivano valore normativo per la vita quotidiana non soltanto alla Legge scritta ma anche a «tradizioni e usanze dei padri». A partire dal 70 e.v., che con la distruzione del Tempio da parte dei romani segnò la fine dell'indipendenza politica degli ebrei, il movimento rabbinico, erede del farisismo, elaborò la cosiddetta «dottrina della doppia *Torah*», secondo la quale la *Torah* scritta (*Torah še-bi-ktav*), con i suoi 613 precetti e divieti, rappresentava solo una parte della rivelazione sinaitica, e vi era anche una *Torah* orale (*Torah še-be-'al-peh*) che Dio aveva comunicato a Mosè e che da questi era giunta fino ai maestri attraverso un'ininterrotta catena di tradizione (*Mišnah*, *Pirque Avot* 1,1). L'elaborazione di questa dottrina fu la risposta del rabbini-smo all'«espropriazione della *Torah* che era conseguita alla sua diffusione tra i pagani attraverso le traduzioni in greco e la diffusione del cristianesimo; la *Torah* orale venne redatta in una *summa* di mole molto superiore a quella della *Torah* scritta, la *Mišnah* (fine II secolo e.v.), che con i suoi commenti e ampliamenti aramaici (*Gemara*) costituisce il *Talmud* (noto in due reda-

zioni diverse, una palestinese del V secolo e.v. e una babilonese del VI-VII, più ampia e diffusa). La *Torah* orale era dunque considerata rivelata alla stessa stregua di quella scritta; ma dalla *Torah* scritta quella orale si poteva anche dedurre, in base all'applicazione di una serie di principi ermeneutici (le *middot*, «misure, regole») che, secondo la tradizione, sarebbero stati codificati in numero diverso da diversi rabbini: sette secondo Hillel (I secolo a.e.v.), tredici secondo Yišma'el (I-II secolo e.v.), trentadue secondo Eli'ezer (II secolo e.v.). Nell'ebraismo della doppia *Torah*, dunque, l'interpretazione è parte della rivelazione (cfr. il commento di Rabbenu Yonah – Spagna, XII-XIII secolo – a *Pirque Avot* 1,1: «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai: sia la *Torah* scritta sia quella orale, perché la *Torah* è stata data insieme a tutte le sue interpretazioni»). I sette principi ermeneutici fondamentali attribuiti a Hillel furono fortemente influenzati dalla filosofia e dalla retorica dell'ellenismo, anche attraverso la rielaborazione che ne fu fatta nella cultura romana (Cicerone)<sup>1</sup>; se ne trovano diversi esempi anche nel Nuovo Testamento. Essi sono, secondo il testo della *Tosefta* (*Sanhedrin* 7,11), i seguenti:

1. *Qal wa-ḥómer* («leggero e pesante»), la deduzione *a minori ad maius*; se ne trovano vari esempi nel Nuovo Testamento, come in *Mt* 12,11-12: «Chi di voi, se possiede una pecora e questa, in giorno di sabato, cade in un fosso, non l'afferra e la tira fuori? Ora, un uomo vale ben più di una pecora! Perciò è lecito in giorno di sabato fare del bene».

2. *Gezerah šawwah* («categoria [oppure: decisione] uguale»), la deduzione per analogia, per esempio in base all'occorrenza di un termine in un altro versetto biblico. In *At* 13,32-37 il fatto che Dio abbia resuscitato Gesù dalla morte viene dimostrato in base all'occorrenza della stessa parola *hósios* («santo») in *Sal* LXX 15,10b («Né permetterai che il tuo santo veda la decomposizione») e in *Is* LXX 55,3b («E stabilirò per voi un'alleanza eterna, le cose sante assicurate a Davide»): se il «santo» non soggetto alla decomposizione appartiene alla stirpe di Davide come le «cose sante», allora si tratta di Gesù, che di Davide era discendente.

3. *Binyan av mi-katuv eḥad*, la «costruzione di un caso principale a partire da un testo scritturistico». A proposito di un animale o un volatile *kašer* che si sia preso cacciando, *Lv* 17,13b stabilisce che se «ne deve spargere il sangue e coprirlo di terra». Entrambe le azioni devono essere compiute con le mani, perché usare i piedi sarebbe segno di scarso rispetto per il comandamento; in base a questo principio ricavato da quel solo versetto, viene proibito anche di usare la lampada di *Ḥanukkah* per farsi luce nel compiere un'azione profana come contare dei soldi (così nel *Talmud Babilonese*, *Šabbat* 22a).

<sup>1</sup> D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, in «Hebrew Union College Annual» 22(1949), pp. 239-264; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary, New York 1962, pp. 47-67.

4. *Binyan av mi-šne ketuvim*, la «costruzione di un caso principale a partire da due testi scritturistici». Ne è un esempio la lunga serie di versetti citati dalle Scritture ebraiche con cui Paolo, in *Eb* 1,3-14, giustifica la superiorità del Figlio di Dio rispetto alle gerarchie degli angeli.

5. *Kelal u-fraṭ u-fraṭ u-klal*, la deduzione «dal generale al particolare e dal particolare al generale»; anche di questo principio si trovano esempi nel Nuovo Testamento, come in *Rm* 13,8-10: «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole; perché chi ama l'altro ha adempiuto la Legge [generale]. Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai* [particolare], e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso* [particolare]. La carità non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è la carità [generale]».

6. *Ka-yoše' bo mi-mqom aher*, la deduzione «in base a quanto ne deriva da un altro passo biblico»; quando due versetti si contraddicono, si risolve la contraddizione in base a un terzo. Nei primi capitoli della *Lettera ai Romani* Paolo fa notare che *Ab* 2,4b («Il giusto vivrà per la sua fede») contraddice a *Sal* 14,3 («Non c'è chi agisca bene, neppure uno»), ossia nessuno è compiutamente giusto in base alle opere della Legge) e risolve la contraddizione in base a *Gen* 15,6 («[Abramo] credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia»), deducendone che Dio giustifica in base alla fede più che alle opere (*Rm* 4,1-5).

7. *Davar ha-lamed me-'inyano* («una cosa che si impara in base al suo contesto»), la deduzione in base al contesto in cui un versetto dubbio compare. Nella Scrittura il furto non è mai punito con la pena capitale; invece, questa viene comminata (in vari passi biblici) per tutte le altre trasgressioni elencate nel Decalogo; se ne può quindi dedurre che il comandamento di non rubare inserito nel Decalogo (*Es* 20,15) si deve riferire a un tipo di furto che va appunto punito con la pena capitale, cioè al sequestro di persona (così nel *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 86a).

La definizione di «doppia *Torah*» conserva ancor oggi il suo valore nell'ambito dell'ebraismo ortodosso e la *Torah* scritta e orale sono ancora il fondamento della *halaḳah* («cammino»), la normativa per l'organizzazione della vita ebraica. L'altro ambito culturale principale dell'ebraismo della doppia *Torah* è l'*aggadah* («narrazione»), che comprende qualsiasi interpretazione biblica non strettamente legalistica, bensì orientata all'istruzione etica attraverso l'uso di parabole, esortazioni, aforismi, eccetera. Il terzo campo di sviluppo della dottrina ebraica nella tarda antichità fu la mistica, anch'essa fondata sull'esegesi della Scrittura: i due ambiti principali in cui essa si articolò erano noti con i termini di *ma'aseh Be-re'sit*, «Opera della Genesi» (la speculazione sull'origine del cosmo, fondata sull'esegesi di *Gen* 1), e

ma *'aseh Merkavah*, «Opera del Carro» (la speculazione sull'organizzazione del cosmo finalizzata al viaggio del mistico nei cieli e fondata sull'esegesi di Ez 1). Le modalità attraverso le quali le scuole rabbiniche sviluppano le dottrine della *halakāh*, dell'*aggadah* e della mistica a partire dal testo delle Scritture sono testimoniate da una letteratura vastissima, non sempre espressamente esegetica, ma comunque in rapporto costante (di chiarimento, ampliamento, deduzione) con il codice biblico. Dei testi *halakici* (*Mišnah* e *Talmud*) si è detto; i testi mistici di epoca talmudica (come il *Séfer Yeširah*, «Libro della Formazione», per l'Opera della Genesi, e i trattati degli *Heḳalot*, i «Palazzi» collocati nelle sfere celesti, per l'Opera del Carro) hanno connessione letteraria meno stretta con la Scrittura e sono pieni di riferimenti a dottrine gnostiche e magiche; l'*aggadah* si esprime principalmente in un vastissimo corpo di testi detti *midrašim* (sing. *midraš*, nome d'azione dalla radice verbale *daraš*, «indagare»), di contenuto anche *halakico*, redatti tra l'epoca talmudica e il medioevo inoltrato. Nei *midrašim* il testo biblico viene seguito versetto per versetto, e gli viene applicato principalmente un tipo di esegesi detto *deraš* di carattere (e uso) omiletico, volto all'individuazione di contenuti etici. I *midrašim* più importanti, che recano titoli in aramaico, sono, in ordine di antichità, la *Mekilta* («norma») sull'*Esodo* (di cui si conservano due redazioni, che la tradizione rabbinica attribuì rispettivamente a rabbi Yišma'el e a rabbi Šim'on bar Yoḥay), il *Sifra* («libro») sul *Levitico*, il *Sifre* («libri») su *Numeri* e *Deuteronomio*, il *Midraš Rabbah* («grande *midraš*») al Pentateuco e alle cinque *Megillot* (le parti più antiche sono quelle su *Genesi* e *Levitico*), la *Pesiqta de-rav Kahana* («pericope secondo rav Kahana») e la *Pesiqta Rabbati* («grande pericope»), contenenti omelie sulle pericopi di *Torah* (dette *parašyyot*) che si leggevano in sinagoga nelle feste e nei sabati speciali, nonché il *Midraš Tanḥuma* (così chiamato dal nome del rabbino cui è ascritto; noto anche come *Yelammedenu* («[il nostro maestro] voglia insegnarci»), formula introduttiva di ciascuna omelia) che raccoglie omelie sulle pericopi che si leggevano nei sabati ordinari.

Nei secoli dal VII al X crebbe intorno al testo biblico una tradizione grammaticale e linguistico-filologica nota con il nome di *masorah* («tradizione»), articolata in diverse scuole (la *masorah palestinese* nelle scuole dell'Arabia nordoccidentale, quella *babilonese* nelle scuole della Mesopotamia e quella *tiberiense* nelle scuole di Tiberiade). Frutto di questa tradizione di studi sono glosse marginali ed elenchi particolari in cui vengono proposte lezioni vocaliche alternative – e quindi talora diverse letture – di termini del testo ebraico, nonché gli stessi segni di vocalizzazione e accentazione con cui ancor oggi si legge la Bibbia ebraica (precisamente quelli del sistema tiberiense, definitivamente codificato nel X secolo da famiglie di studiosi di Tiberiade, i Ben Naftali e soprattutto i Ben Ašer, e affermatosi come più completo e più fedele alle tradizioni antiche di lettura).

## 2. Il medioevo

A partire dalla seconda metà del VII secolo si diffuse tra gli ebrei del Vicino Oriente un movimento intellettuale e spirituale, il caraismo (che si potrebbe tradurre «scritturalismo», dal verbo *qara* ' «leggere [la Scrittura, *Miqra*']»), che rifiutava la dottrina della doppia *Torah*, fondando la deduzione della normativa halakica ed etica esclusivamente sul senso letterale (il cosiddetto *pešaṭ*) della *Torah* scritta e sulle correlazioni contenutistiche interne a queste (al fondatore del movimento, il babilonese 'Anan ben David, è attribuita la sentenza: «Cercate sempre nella *Torah* e non dipendete dalla mia opinione»). Il caraismo espresse un'ermeneutica biblica letteralista i cui principi furono codificati nel numero di 80 – comprendenti anche i 13 principi di rabbi Yišma'el – da Yehudah ben Eliyyah Hadassi di Costantinopoli (XII secolo) nel suo compendio halakico *Eškol ha-kófer* («Grappolo di cipro», da *Ct* 1,14); l'esegesi caraita si espresse principalmente in giudeo-arabo e trovò i suoi monumenti nel lessico biblico (*Agron*) di David ben Avraham al-Fasi (X secolo) e nella traduzione letterale delle Scritture in arabo con commento fatta da Yefet ben 'Eli (X secolo). I presupposti razionalisti dell'ermeneutica caraita sono così espressi dal suo esponente Ya'qūb al-Qirqisānī (originario della Circassia, prima metà del X secolo) nel suo *Kitāb al-riyāḍ* («Libro dei giardini»), un commento alle parti narrative della *Torah*:

«Dobbiamo illustrare la questione degli elementi razionali e delle dottrine filosofiche contenute nella Scrittura [...]. Questo perché alcuni nostri correligionari manifestano un senso di ripugnanza quando sentono un'interpretazione scritturistica a cui si frammischia qualche discorso razionale ispirato alla filosofia: la considerano superflua e alcuni addirittura disprezzabile e illecita. Ma se gli occhi della loro mente fossero aperti, saprebbero, invece, che quelle cose sono strumenti del Libro, scale e vie di passaggio, che conducono alla conoscenza della verità, dal momento che la stessa autenticità del Libro e della religione non è conosciuta se non grazie alla ragione»<sup>2</sup>.

La reazione dell'ebraismo rabbinico – quello della «doppia *Torah*» – al caraismo ebbe il suo rappresentante principale in Se'adyah ben Yosef (detto Se'adyah Ga'on, cioè «il luminare», 882-942), nato in Egitto e vissuto in Palestina e in Mesopotamia; filosofo, teologo, grammatico e codificatore della liturgia sinagogale, Se'adyah fu anche autore di due traduzioni delle Scritture in arabo, una con glosse esegetiche destinata agli studiosi, e una (il *Tafsir*) di carattere parafrastico affine ai *targumim* antichi e destinata al grande pubblico ebraico di lingua araba, presso il quale è stata

<sup>2</sup> Tr. di Bruno Chiesa, da Id., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989, p. 197.

assai diffusa fino all'epoca moderna. Mentre l'interpretazione midrašica tradizionale della Scrittura mirava a trasmettere alla comunità il sistema di valori predicato dalla classe rabbinica, l'esegesi di Se'adyah si fondava sui principi della teologia islamica (il *kalām*) e recuperava metodi già praticati nell'esegesi cristiana di lingua siriana (sia nestoriana sia giacobita), allo scopo di formare intellettuali ebrei di lingua araba che fossero apologeti dell'ebraismo nel confronto con i loro omologhi musulmani. In questo, l'ermeneutica rabbanita e quella caraita trovavano più di un accordo, nei metodi come anche nei fini.

Contemporaneamente alle dispute tra caraiti e rabbaniti, che durarono per secoli, anche tra gli ebrei dell'Occidente l'esegesi scritturistica conobbe un grande sviluppo. Nell'Italia meridionale e particolarmente in Puglia vi furono, nei secoli X e XI, famosi centri di studi biblici e talmudici, e vi si convertirono all'ebraismo rappresentanti anche di alto grado del clero cattolico (come l'arcivescovo di Bari Andrea, intorno al 1066). Ancora nel XII secolo un celebre commentatore francese del *Talmud*, Rabbenu Tam, riportava il detto «Da Bari uscirà la Legge e da Otranto la parola del Signore», modellato su *Is* 2,3. Del carattere dell'esegesi biblica ebraico-italiana non sappiamo però molto.

Intanto, in ambito aškenazita (franco-tedesco) operava rabbi Šelomoh ben Yišḥaq, noto con l'acronimo *Raši* (1040-1105). Raši studiò a Worms e a Mainz, visse e insegnò a Troyes, e commentò tutto il *TaNaK* e il *Talmud Babilonese*. Raši riconobbe l'importanza dell'esegesi biblica finalizzata alla deduzione della *halakāh*, in ciò prendendo le distanze dal caraismo: ad esempio, nell'ammonizione di *Es* 13,9 – «Sarà per te segno sulla tua mano e memoriale fra i tuoi occhi, affinché la legge del Signore sia sulla tua bocca» – egli legge il precetto sui filatteri. Inoltre, molto grande è il suo debito nei confronti della secolare tradizione del *midraš*: la maggior parte del suo commento alla *Torah*, ad esempio, consiste di riprese da passi del *Midraš Rabbah*. Ciò che di più originale vi era nell'esegesi biblica di Raši – soprattutto rispetto alla sua cultura ebraica franco-renana – era l'intento di produrre un'esegesi per tutti (avvalendosi anche della lingua francese per rendere termini ebraici di spiegazione difficile) che fosse incentrata sulla comprensione letterale e contenutistica del testo (il *pešaṭ*), in contrasto con l'esegesi rabbinica classica, che si rapportava alla Scrittura per ricavarne principi di *halakāh* o materiali di *aggadah*. Nel suo commento a *Gen* 3,8 Raši inserì una specie di dichiarazione programmatica:

«Ci sono molti *midrašim* di carattere aggadico, e i nostri maestri li hanno già messi in ordine nel *Genesi Rabbah* e negli altri *midrašim*. Ma io sono qui solo per la spiegazione letterale della Scrittura e per quella *aggadah* che è in grado di spiegare le parole della Scrittura».

Il che significa: lascerò spazio al *deraš* solo quando non contrasta con il *pešaṭ*. In questa dichiarazione di metodo Raši trovava un appoggio nella stessa tradizione talmudica, nel detto «Un versetto biblico non esce dall'ambito del suo significato letterale», più volte ripetuto nel *Talmud Babilonese* (*Šabbat* 63a; *Yevamot* 11b; 24a) e più volte riportato da Raši; ma in realtà, come già sappiamo, il suo debito nei confronti della tradizione midrašica è molto più ampio di quanto egli qui dichiarasse.

Un esempio tipico del metodo di Raši è il suo commento a *Gen* 37,15-17, dove Giuseppe sta vagando alla ricerca dei suoi fratelli:

«<sup>15</sup>Mentre egli si aggirava per la campagna, lo trovò un uomo, che gli domandò: “Che cosa cerchi?”. <sup>16</sup>Rispose: “Sono in cerca dei miei fratelli. Indicami dove si trovano a pascolare”. <sup>17</sup>Quell'uomo disse: “Hanno tolto le tende di qui; li ho sentiti dire: ‘Andiamo a Dotan!’”. Allora Giuseppe ripartì in cerca dei suoi fratelli e li trovò a Dotan».

Il commento di Raši a questo passo consiste quasi per intero in una compilazione di *midrašim*<sup>3</sup>. Dapprima una frase del testo viene spiegata in base a una sua parola che ricorre anche in un altro versetto biblico:

«Lo trovò un uomo. Questo è [l'angelo] Gabriele, come è detto: *E l'uomo Gabriele* (*Dan* 9,21)».

Poi una frase successiva viene interpretata in senso moraleggiante (*deraš*):

«Hanno tolto le tende di qui. Hanno rimosso se stessi dalla condizione di fratelli».

E infine si completa l'interpretazione omiletico-moraleggiante inventando un'espressione in assonanza con una frase del testo biblico («pretesti legali», ebr. *niḳle datot*, rispetto ad «Andiamo a Dotan!», ebr. *nelḳah Dotáynah*):

«Andiamo a Dotan! Per cercare contro di te pretesti legali con cui farti mettere a morte».

Dunque, secondo il *deraš*, l'incontro che Giuseppe fa in campagna non è casuale; anzi, il suo interlocutore è un angelo inviato da Dio, che non solo gli indica dove trovare i fratelli, ma gli rivela anche le loro trame segrete ai suoi danni. E solo alla fine di tutto questo *deraš* Raši, come per correggersi, ribadisce il principio del *pešaṭ*:

<sup>3</sup> *Genesi Rabbah* 84,14; *Midraš Tanḥuma B* 9,13.

«Ma secondo il suo senso letterale [Dotan] è un nome di luogo, e un versetto biblico non esce dal suo senso letterale».

Grazie alla sua accessibilità, concisione e precisione, il commento di Raši alla Scrittura è ancor oggi il più diffuso tra gli ebrei ortodossi, e incontrò anche immediata fortuna tra gli esegeti cristiani; se ne avvalsero direttamente, per esempio, la scuola letteralista parigina di San Vittore (prima metà del XII secolo) e soprattutto Nicola da Lira (1270-1349) nelle sue *Postillae*, che furono il commento biblico più diffuso nel cristianesimo del tardo medioevo e della prima età moderna. Il metodo di Raši fu poi proseguito da una nutrita schiera di seguaci ebrei, tra i quali suo nipote Šemu'el ben Me'ir (noto con l'acronimo *Rašbam*) e Yosef Beqor Šor, vissuti nella Francia del Nord nel XII secolo.

Contemporaneamente alla fioritura dell'esegesi ebraica nell'Italia meridionale e nell'area franco-renana, in ambito sefardita (ispano-provenzale) venivano riscoperti il pensiero aristotelico e la scienza ellenica attraverso la mediazione delle traduzioni e dei commenti siriaci e arabi. In quest'area dell'ebraismo – similmente a quanto era avvenuto nel caraismo – si sviluppò quindi un'esegesi razionalista, più interessata alla coerenza logica del testo che a derivare da esso una precettistica *halakica* ed etica. I principali rappresentanti di questa tendenza furono tutti anche matematici, fisici, medici e astronomi: Avraham ibn 'Ezra (1089-1164), nei cui commenti più accentuata è la tendenza critica razionalistica; Mošeh ben Naḥman (*Ramban* o *Nahmanide*, 1194-1270 ca.), che, pur razionalista, in materia di metafisica subordinava l'approccio «aristotelico» a quello mistico, al quale però alludeva solo velatamente, in quanto si trattava di una dottrina esoterica; Levi ben Geršom (*Ralbag* o *Gersonide*, 1288-1344), che sviluppò un'esegesi filosofica volta a mettere in luce i fondamenti scritturistici della struttura religiosa e normativa dell'ebraismo (fu anche commentatore di Aristotele e di Averroè e autore di una celebre *summa* teologica e filosofica, il *Séfer milḥamot Adonay*, «Libro delle guerre del Signore»). Un altro importante esponente dell'esegesi sefardita fu David Qimḥi (*Radaq*, 1160-1235 ca.), membro di un'illustre famiglia di studiosi, seguace del razionalismo di Maimonide e autore di commenti (incentrati sul *pešaṭ*) a *Genesi*, *Cronache*, *Salmi* e libri profetici, nonché di una grammatica e di un vocabolario dell'ebraico biblico (il *Miklol*, «completezza, enciclopedia», e il *Séfer ha-šorašim*, «Libro delle radici») che godettero di grandissima diffusione tra gli studiosi ebrei e cristiani fino a oltre la Riforma: dalle interpretazioni di Qimḥi, ad esempio, dipende in parecchi casi la versione ufficiale della Chiesa anglicana, detta «di Re Giacomo» (1611).

L'inizio del commento di Avraham Ibn 'Ezra al quarto canto del Servo sofferente in *Is* 52,13-53,12 è un esempio della tradizione esegetica sefar-

dita, del suo razionalismo scienziasta e della sua attenzione per gli aspetti linguistici e stilistici e per la semantica dei termini difficili, che viene indagata a partire dal contesto in cui si presentano, oltre che dalle loro altre occorrenze nella Scrittura:

«Ecco, il mio servo comprenderà<sup>4</sup> (52,13). Questa sezione è molto difficile. I nostri avversari<sup>5</sup> dicono che questa è un'allusione (*rémez*) al loro Dio<sup>6</sup> e interpretano il mio servo come il corpo: il che non è possibile, dato che il corpo non può comprendere nemmeno finché l'uomo è vivente. Inoltre: qual è il senso di *Vedrà una discendenza, vivrà a lungo* (53,10) (egli non ebbe figli), o di *Vedrà una discendenza* (ma così non avvenne), o di *Dei potenti egli farà bottino* (53,12)? La prova completa sta più sopra, nel passo *Davanti a loro*<sup>7</sup> *cammina il Signore* (52,12) (dove loro sono gli israeliti), e più oltre, nel passo *Esulta, o sterile* (54,1) (dove la sterile è la congregazione di Israele). Quindi il mio servo indica chiunque fa parte della diaspora d'Israele: questi è servo di Dio. Molti però lo hanno interpretato come il messia, poiché i nostri predecessori di benedetta memoria dissero che il messia nacque nel giorno della distruzione del Tempio e che fu *legato con catene* (Ger 40,1)<sup>8</sup>. Ma in questo modo molti versetti non avrebbero senso: né *Disprezzato e reietto dagli uomini* (53,3), né *Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo* (53,8), né *Gli si diede sepoltura con gli empi* (53,9), né *Vedrà una discendenza, vivrà a lungo* (53,10)».

Lo sviluppo del metodo del *pešaṭ* nell'esegesi ebraica medievale trova corrispondenza nell'importanza crescente che venne accordata al senso letterale – rispetto a quelli spirituali – nell'esegesi cristiana dall'alto medioevo fino alla Riforma protestante, come nei casi già citati della scuola di San Vittore e di Nicola da Lira. L'invenzione della stampa avrebbe poi ancora accresciuto la popolarità del *pešaṭ*, a partire dalle edizioni delle *Miqra'ot gedolot* ("Grande Bibbia" o *Bibbia rabbinica*) pubblicate a Venezia dal tipografo-editore tedesco Daniel Bomberg, la prima (1517-1518) a cura di Felice da Prato (m. 1539, convertito al cristianesimo nel 1518), la seconda (1524-1525) a cura dello studioso tunisino Ya'aqov ben Ḥayyim (ca. 1470-1538). Queste edizioni ipertestuali del *TaNaK*, ancor oggi in uso presso gli ebrei ortodossi (in base a riedizioni ottocentesche), riportano il testo masoretico tiberiense con intorno la *masorah* tiberiense, tutti i commenti e i *targumim* classici (Raši a tutta la Bibbia, Ibn 'Ezra alla *Torah* e ai *Ketuvim*, Qimḥi ai *Nevi'im*, il *Targum Onqelos* alla *Torah* e il *Targum Yonatan ben 'Uzzi'el* ai *Nevi'im*), e molti altri commenti e *targumim* ancora. La disposizione dei testi sulla pagina in queste edizioni è molto simile a

<sup>4</sup> Ebr. *yaškil* (reso nella tr. CEI 2008 con «avrà successo»).

<sup>5</sup> I cristiani.

<sup>6</sup> Gesù.

<sup>7</sup> Il testo masoretico ha «voi».

<sup>8</sup> *Lamentazioni Rabbah* 1,51.

quella della *Glossa ordinaria* che influenzò grandemente lo studio della Scrittura nel medioevo cristiano. Fu sull'edizione di Ben Ḥayyim che venne condotta la traduzione inglese di Re Giacomo.

Oltre all'esegesi letteralista e a quella razionalista, il medioevo ebraico continuò a coltivare la tradizione mistica, la *qabbalah*, che conduceva la propria interpretazione della Scrittura secondo i metodi cosiddetti del *rémez* («traccia»), l'interpretazione allegorica, e del *sod* («mistero»). Quest'ultimo metodo, esoterico, a-letterale e metaforico, era già affiorato sporadicamente nell'esegesi di impronta razionalista, ma nella *qabbalah* trovò pieno sviluppo come ricerca del collegamento tra la sfera dell'umano e la trascendenza del divino, collegamento che si considerava preconizzato e rappresentato nelle Scritture in forma velata e indiretta. Un interessante esempio di interpretazione di un testo biblico in base al *sod* si ha in un testo castigliano della seconda metà del XIII secolo, la *Iggéret ha-Qódeš* («Epistola sulla santità»), un manuale di etica e di comportamento sessuali destinato a una ristretta cerchia di mistici. In *Gen* 30,37-39 Giacobbe scorteccia a strisce dei ramoscelli e li colloca negli abbeveratoi delle capre che accudisce, ottenendo così che queste, quando vanno in calore, generino capretti striati e chiazzati. L'autore della *Iggéret* spiega che il *sod* di questo passo è che «quando l'uomo si unisce a sua moglie, se la sua immaginazione e i suoi pensieri sono occupati da sapienza, intelligenza e cose buone e decenti, quella stessa immaginazione che si trova nei suoi pensieri possiede senza dubbio la forza di disegnare nella goccia di seme la forma corrispondente a ciò che egli stava immaginando nel momento dell'unione sessuale» (cap. IV): e quindi la prole che ne deriverà sarà bella, sapiente e virtuosa.

Il testo di gran lunga più importante della tradizione interpretativa mistica fu il *Séfer ha-Zóhar* («Libro dello splendore»), attribuibile a Mošeh de León di Valladolid (XIII secolo), sorta di commento midrašico alla *Torah* scritto in finto aramaico talmudico e interessato al *sod* e alla dottrina delle *sefirot*, le emanazioni di Dio che operano sul mondo inferiore e che da questo possono essere influenzate. Dopo la Bibbia, la *Mišnah* e il *Talmud*, lo *Zóhar* è stato il libro più studiato nell'intera storia dell'ebraismo. Con l'elaborazione degli ulteriori approcci esegetici del *rémez* e del *sod* anche l'ebraismo medievale aveva completato un sistema di quattro sensi della Scrittura in tutto e per tutto paragonabile – e anzi probabilmente risalente – a quello elaborato nel cristianesimo a partire da Origene e fino a Giovanni Cassiano e Gregorio Magno: al *pešať* corrispondeva il senso letterale e storico, al *deraš* quello morale o tropologico, al *rémez* quello allegorico o tipologico e al *sod* quello anagogico o profetico. Nell'esegesi ebraica *deraš*, *rémez* e *sod* non furono distinti l'uno dall'altro in base a una categorizzazione assolutamente rigorosa, come lo furono invece i sensi corrispondenti nell'esegesi cristiana. Ma il fatto che questo raggruppamento di quattro

sensi venisse considerato già nel medioevo come un sistema ermeneutico completo (per esempio nel commento alla *Torah* di Bahya ben Ašer da Saragozza, ca. 1255-1340) è dimostrato dall'invenzione di un acronimo specificamente inteso a designarlo: *pardes*, «Paradiso» (dalle iniziali di *pešať, rémez, deraš e sod*).

### 3. L'età moderna

Come nella storia dell'esegesi cristiana, anche nella storia di quella ebraica il passaggio all'età moderna è segnato dall'elaborazione della cultura umanistica, che innestò sul pur vitale filone del formalismo aristotelico (principalmente nelle sue rielaborazioni scolastiche, e in particolare quelle di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno) l'acquisita consapevolezza dell'alterità di antico e moderno. L'approccio razionalistico venne esteso alla classificazione degli eventi storici e della tradizione letteraria, dando origine alle tradizioni moderne della storiografia e della retorica. Fra gli esegeti ebrei, il principale e più fortunato rappresentante della nuova cultura umanistica fu il portoghese Yišhaq Abravanel (1437-1508), che nei suoi commenti ai libri storici e profetici si pose il problema della classificazione della letteratura biblica per generi letterari e si interrogò sulle ragioni delle contraddizioni o delle lacune che si riscontrano fra resoconti diversi dei medesimi eventi. Abravanel assunse spesso un atteggiamento critico nei confronti della tradizione esegetica rabbinica, accettando dichiaratamente le opinioni di studiosi non ebrei che gli sembravano preferibili a quelle degli antichi maestri; questo fu forse uno dei motivi che determinarono la grande diffusione di cui i suoi commenti, tradotti in latino, godettero presso gli esegeti cristiani nel XVI e nel XVII secolo. Altro importante rappresentante dell'esegesi ebraica umanistica fu l'italiano 'Ovadyah Sforza (1470 ca.-1550 ca.), i cui commenti, incentrati sul *pešať*, ebbero grande diffusione in virtù della loro chiarezza espositiva; a Roma Sforza fu maestro d'ebraico – sui testi di David Qimħi – a Johannes Reuchlin (1455-1522), il capostipite della grande tradizione tedesca di ebraistica cristiana. Del periodo umanistico e rinascimentale dell'esegesi scritturistica ebraica vanno ancora ricordati Elia Levita (1468-1549), di origine tedesca, ospite e maestro d'ebraico del cardinale Egidio da Viterbo a Roma, autore di opere grammaticali e della prima introduzione moderna alla *masorah* (*Masóret ha-masóret*, Venezia 1538, diffusissima tra gli ebraisti cristiani attraverso la traduzione latina di Sebastian Münster del 1539), e il già menzionato Ya'aqov ben Ḥayyim, che pubblicò a Venezia le *Miqra'ot Gedolot* o *Biblia rabbinica*.

Di origini portoghesi era la famiglia di Baruch Spinoza (1632-1677), autore tra l'altro di una grammatica dell'ebraico biblico. Nel *Trattato teolo-*

*gico-politico* (Amburgo 1670) Spinoza assunse un punto di vista fortemente razionalistico e già, *in nuce*, storico-critico, negando fra l'altro, sulla base del testo, che Mosè potesse essere considerato l'autore del Pentateuco. Le sue tesi trovarono seguaci tra gli studiosi cristiani e aprirono la strada alla teoria della pluralità delle fonti letterarie sottostanti al Pentateuco, ma gli valsero nel 1656 il bando dalla comunità ebraica di Amsterdam.

Nel XVIII secolo l'esegesi biblica tornò al centro del discorso intellettuale ebraico proprio in quell'area *aškenazita* dell'Europa centrale e orientale che era rimasta al di fuori della fioritura intellettuale umanistica, cristallizzandosi intorno ai campi dello studio talmudico e del misticismo *ḥasidico*. Il movimento illuministico della *Haškalah* si propose l'affrancamento civile e culturale dell'ebraismo *aškenazita*, e un lavoro importantissimo in questa direzione fu l'edizione della *Torah* in ebraico (Vienna 1780-1783) curata da Moses Mendelssohn (1729-1786) e corredata come da tradizione dal *Targum Onqelos* e dal commento di Raši, ma soprattutto da una traduzione in tedesco (scritto con l'alfabeto ebraico) e da un commento in ebraico (*Be'ur*, con la collaborazione degli insigni ebraisti Shelomoh Dubno, Naphtali H. Wessely, Aaron Jarosław e Herz Homberg). Scegliendo di tradurre la *Torah* in alto tedesco anziché in *yiddish*, e di commentarla in un ebraico modellato sulla prosa andalusa medievale anziché sull'ebraico rabbinico *aškenazita*, Mendelssohn proponeva con forza di svecchiare la cultura ebraica *aškenazita* attraverso un «ritorno alle fonti» e alla grande tradizione esegetica e filosofica dell'ebraismo medievale. Proprio per la paura che l'innovatività linguistica e stilistica dell'opera di Mendelssohn allontanasse le giovani generazioni ebraiche dalla conoscenza della Bibbia nell'originale, ancor prima della sua pubblicazione alcuni rabbini ortodossi minacciarono di scomunicare coloro che ne avessero fatto uso. Dal punto di vista strettamente esegetico, il *Be'ur* riprendeva la tradizione medievale del *pešaṭ*, dando spazio al *deraš* solo quando in accordo col significato letterale, ponendosi inoltre nel filone del primo romanticismo con la valutazione delle parti liriche della Scrittura alla stregua di pura poesia. Per l'influsso del lavoro di Mendelssohn, nei primi decenni del XIX secolo proliferarono le traduzioni delle Scritture condotte da studiosi ebrei e destinate al pubblico ebraico; oltre che in polacco, russo, olandese, ungherese e inglese, la *Torah* fu tradotta e commentata anche in italiano (Vienna 1821) per opera di Isacco Samuele Reggio (*Yašar*, 1784-1855), fondatore nel 1829 del Collegio Rabbinico di Padova, il primo studioso italiano di tradizione ebraica a sostenere che fosse legittimo correggere il testo biblico nei casi di evidenti errori nella tradizione manoscritta<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. I.S. Reggio, *Iggerot Yašar el eḥad mi-yod'aw*, I, Schmid, Wien 1834, pp. 29-37 (epistola v).

La risposta dell'ortodossia rabbinica aškenazita sia all'esegesi mistica ḥasidica sia, e soprattutto, al neorazionalismo di Mendelssohn e della *Haškalah* fu volta a confermare la validità dell'interpretazione della Scrittura finalizzata a trarne direttive legali e morali, ritrovando la linea principale e più vitale dell'ebraismo all'interno del filone rabbinico che abbiamo definito «della doppia *Torah*». Il maggiore rappresentante dell'esegesi scritturistica ortodossa fu il rabbino Eliyyahu ben Šelomoh di Vilna, detto il *Ga'on di Vilna* (*Gra*, acronimo di *Ga'on Rav Eliyyahu*, 1720-1797), autore di commenti alla *Torah* e ad alcuni dei *Nevi'im* e dei *Ketuvim* che si fondava sul *pešať* ma si manteneva al di qua di qualsiasi spiegazione razionalistica del contenuto del testo biblico sul piano storico, letterario o scientifico.

L'ideologia razionalistica della *Haškalah* fu ereditata e proseguita dal movimento della riforma e, in ambito storico e filologico, dal movimento della cosiddetta «Scienza dell'ebraismo» (*Wissenschaft des Judentums*), che recepì le nuove istanze storico-critiche della teoria documentaria (o «teoria delle fonti», quella fondata da Julius Wellhausen, secondo cui il Pentateuco non è un documento di genesi unitaria, ma un *collage* di quattro documenti preesistenti), della comparazione linguistica (tra l'ebraico e le altre lingue semitiche) e dello studio comparato della letteratura ebraica (sia biblica sia apocrifia), e delle altre letterature del Vicino Oriente antico. Nel campo dell'esegesi biblica, fra i maggiori rappresentanti della «Scienza dell'ebraismo» va annoverato il triestino Samuele David Luzzatto (*Šadal*, 1800-1865), docente al Collegio Rabbinico di Padova, linguista e filologo. Oltre che sull'esegesi ebraica tradizionale, Luzzatto era informato sulla bibliografia critica del suo tempo, a partire dall'Illuminismo, e riteneva lecito apportare correzioni congetturali al testo ebraico delle Scritture, dove del caso; ma continuò ad attribuire particolare importanza al testo masoretico tiberiense, che riteneva riportasse tradizioni di lettura risalenti all'epoca del secondo Tempio. Luzzatto tradusse in italiano *Giobbe* (Padova 1853), *Isaia* (Padova 1855-1867) e la *Torah* (Trieste 1858-1860) e scrisse commenti in ebraico alla *Torah* e a *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Proverbi* e *Giobbe*.

Al metodo storico-critico e alla critica del testo biblico in base alle letterature dell'antico Vicino Oriente e alla traduzione dei Settanta furono interamente improntati i lavori esegetici di Arnold Bogumil Ehrlich (1848-1919), ebreo polacco trasferitosi prima in Germania e poi negli Stati Uniti. Ehrlich scrisse due importanti commenti alla Bibbia ebraica, uno in ebraico (*Miqra' ki-šuto*, «La Scrittura secondo il suo senso letterale», Lipsia 1899-1901) e uno in tedesco (*Randglossen zur hebräischen Bibel*, Lipsia 1908-1914). Fu anche il revisore linguistico della traduzione ebraica del Nuovo Testamento condotta da Franz Delitzsch per la predicazione con-

versionistica agli ebrei e assai diffusa ancor oggi (decima edizione, *Ha-Berit ha-Hadašah*, Lipsia 1889).

Come già alla *Haškalah*, anche ai movimenti della Riforma e della «Scienza dell'ebraismo» corrispose una reazione conservatrice neo-ortodossa. Nel campo dell'esegesi biblica, questa tendenza fu rappresentata principalmente dal rabbino ucraino Meir-Leibush ben Yechiel Michael Weisser (*Malbim*, 1809-1879), autore di commenti alla Bibbia (*Ha-Torah we-hamišwah*, «La Torah e il comandamento», Varsavia 1874-1880; *Miqra'e Qodeš*, «Le Sacre Scritture», sui *Nevi'im* e i *Ketuvim*, Varsavia 1874) con i quali rivalutava la tradizione del *pešať* contro l'esegesi omiletica che riteneva fosse prevalsa nell'ebraismo da Qimħi in poi (con la sola eccezione di Abravanel). Dalle origini della tradizione rabbinica<sup>10</sup> il Malbim recuperava il principio esegetico secondo cui le ripetizioni e le sinonimie nel linguaggio biblico sono solo apparenti, ma in realtà ogni singola parola è portatrice di significato. Un'altra tradizione esegetica assai diffusa nell'ebraismo rabbinico fin dalla tarda antichità era quella del calcolo del tempo mancante all'avvento del Messia e alla redenzione;<sup>11</sup> il Malbim recuperò anche questa nel suo commento a *Daniele*, stabilendo che entro sessant'anni dalla stesura del suo lavoro (1868) «il sorgere di un virgulto dal casato di Davide, la ricostruzione del Tempio e tutte le promesse dei Profeti si realizzeranno a un medesimo tempo, e la loro gloria risplenderà, dall'anno 1913 al 1928, quando il Tempio sarà già stato riedificato». Altro rappresentante della neo-ortodossia fu il rabbino tedesco Samson Raphael Hirsch (1808-1888), traduttore e commentatore in tedesco del Pentateuco (*Der Pentateuch übersetzt und erklärt*, Francoforte 1867-1873) e dei *Salmi* (*Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Francoforte 1882). Al movimento della Riforma, che intendeva sostituire il tedesco all'ebraico nella liturgia sinagogale, Hirsch replicava con gli stessi metodi, vale a dire traducendo le Scritture in tedesco, ma con il solo intento di fornire un aiuto ai fedeli nella lettura dei testi sacri in lingua originale.

Anche nel Novecento lo studio biblico di impostazione storico-critica, tipica espressione della cultura tedesca protestante e positivista, fu contrastato da diversi studiosi ebrei, che lo accusavano di non essere esente da pregiudizi antiebraici. Questa fu, ad esempio, la posizione di Benno Jacob, rabbino polacco di lingua tedesca poi trasferitosi in Inghilterra (1862-1945), autore di diversi volumi di critica del Pentateuco e di una traduzione commentata della *Genesi*<sup>12</sup>. Pur accettando che il Pentateuco non fosse riconducibile alla paternità di Mosè, Jacob rifiutò la «teoria delle fonti» e

<sup>10</sup> Più precisamente, dalla decima delle trentadue *middot* di Rabbi Eli'ezer (cfr. *supra*).

<sup>11</sup> Cfr. P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 60(2005), pp. 28-56.

<sup>12</sup> *Das erste Buch der Tora. Genesis, übersetzt und erklärt* v. B. Jacob, Schocken, Berlin 1934.

sostenne che il Pentateuco è comunque un documento di redazione unitaria e che le emendazioni testuali al testo masoretico fondate sulle traduzioni antiche sono arbitrarie.

Dalla «Scienza dell'ebraismo» derivò nel Novecento, senza soluzione di continuità, la tradizione esegetica ebraica e israeliana di ambito accademico, il cui primo grande prodotto fu il «Commento scientifico» (*Peruš madda'i*) in ebraico all'Antico Testamento, pubblicato tra Žytomyr, Kiev e Tel-Aviv dal 1903 al 1930 sotto la direzione di Avraham Kahana (1874-1946); lo stesso Kahana curò anche la prima traduzione in ebraico dei principali apocrifi dell'Antico Testamento (*Ha-sefarim ha-ħišsonim*, Tel-Aviv 1936-1937). Tra i maggiori rappresentanti di questa corrente di studi vanno ricordati i rabbini italiani – poi trasferitisi in Israele – Umberto (Menaħem David) Cassuto (1883-1951), che come Benno Jacob fu critico verso la «teoria delle fonti» e scrisse commenti in ebraico a *Genesi* ed *Esodo* tradotti anche in inglese (Gerusalemme 1961-1964; Gerusalemme 1967), ed Elia Samuele Artom (1887-1965), autore di un fortunato commento in ebraico a tutto il *TaNaK* (Tel-Aviv 1953-1957) e anch'egli traduttore in ebraico degli apocrifi dell'Antico Testamento (Tel-Aviv 1957-1958).

## GLI AUTORI

CAMILLA ADANG, docente di Studi islamici, Tel Aviv University: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Meira Polliack, Sabine Schmidtke e Ronny Vollandt)

PIERO CAPELLI, docente di Lingua e letteratura ebraica e di Ebraistica, Università Ca' Foscari Venezia: **III**. *Le lingue della Bibbia*. 1. *Le lingue del TaNaK*; **VII**. *I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica*; *Bibliografia*

AGNESE CINI, Presidente di Biblia: *Indicazioni per una lettura continuata della Bibbia*

PAOLO DE BENEDETTI († 11 dicembre 2016), già vicepresidente e quindi presidente onorario di Biblia, già docente di Giudaismo alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, all'Università di Urbino e al Corso Superiore di Scienze Religiose di Trento: *Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie*; **V**. *Letture ebraica della Scrittura*; **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 1. *Ebreo, giudeo, israelita...*; **XI**. *Il calendario di Israele*

CLAUDIO GIANOTTO, docente di Storia del cristianesimo, Storia delle origini cristiane e Lingua e letteratura copta, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 3. *Gli apocrifi cristiani*; **XV**. *Il Gesù storico*

PAOLO LUCCA, assegnista di ricerca, Università Ca' Foscari Venezia: **IV**. *I testi della Bibbia*. 1. *Testo ebraico*. 2. *Versioni greche dell'Antico Testamento e testo greco del Nuovo Testamento*. 3. *Il Pentateuco samaritano*. 4. *Le traduzioni aramaiche (targumim)*. 5. *Versioni latine*. 6. *Le principali versioni orientali (secoli II-XI)* (ad eccezione di 6.6. *Versioni arabe*)

CORRADO MARTONE, docente di Lingua e letteratura ebraica e Storia dell'ebraismo, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 2. *La letteratura di Qumran*

LUCA MAZZINGHI, docente di Sacra Scrittura, Pontificia Università Gregoriana, Roma e presidente dell'Associazione Biblica Italiana: **XII**. *Storia dell'Israele antico*

GIOVANNI MENESTRINA, consulente editoriale, Trento: **III**. *Le lingue della Bibbia*. 1. *Il greco dei Settanta e del Nuovo Testamento*; *Bibliografia*

LORENZO PERRONE, docente di Letteratura cristiana antica, Università di Bologna: **VIII**. *I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica*

MEIRA POLLIACK, docente di Bibbia, Tel Aviv University: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Sabine Schmidtke e Ronny Vollandt)

PAOLO SACCHI, emerito di Filologia biblica, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 1. *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*

SABINE SCHMIDTKE, docente di Storia intellettuale dell'islam, Institute for Advanced Studies, Princeton: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Meira Polliack e Ronny Vollandt)

JAN ALBERTO SOGGIN († 27 ottobre 2010), già docente di Antico Testamento, Facoltà Valdese di Teologia di Roma, e di Lingua e letteratura ebraica, Sapienza Università di Roma: **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 2. *Canaan, Palestina, Israele...*

PIERO STEFANI, coordinatore del Comitato scientifico di Bibbia: *Prefazione*; **VI**. *I metodi dell'interpretazione biblica*; **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 3. *Antico Testamento, Primo Testamento, Scrittura di Israele*

RONNY VOLLANDT, docente di Ebraistica, Ludwig-Maximilians-Universität, München: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Meira Polliack e Sabine Schmidtke)

Questa seconda edizione riprende – e in gran parte rinnova – la prima edizione del *Vademecum per il lettore della Bibbia*, promossa e pubblicata nel 1996 da Bibbia. Associazione laica di cultura biblica e dall'Editrice Morcelliana.

Le parti dell'opera non direttamente attribuite agli Autori sopra elencati sono state curate dalla redazione coordinata da Agnese Cini e Paolo De Benedetti (I ed.) e da Piero Capelli e Giovanni Menestrina (II ed.), che hanno revisionato e – laddove necessario – integrato i tratti provenienti dal *Vademecum* precedente.

Il capitolo **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* è una versione ampliata e aggiornata a cura di R. Vollandt di C. Adang - M. Polliack - S. Schmidtke, *L'onere della traduzione*, in «Oasis» 17(2013), pp. 91-97; si ringrazia la Redazione della rivista per averne gentilmente concesso l'utilizzo.

Per le nuove cartine geografiche si ringrazia la casa editrice Zanichelli, che ci ha gentilmente concesso di riprodurle da P.J. Achtemeier e Society of Biblical Literature (eds.), *Il Dizionario della Bibbia*, ed. it. a cura di P. Capelli, Bologna 2003. La cartina di *Gerusalemme in epoca erodiana* e la pianta del *Tempio di Salomone* sono di Claudio Gasparo, che è autore anche delle *Genealogie*. Per le altre immagini qui riprodotte l'editore rimane a disposizione degli aventi diritto. [P.C. e G.M.]

## SOMMARIO

<i>Prefazione</i> di Piero Stefani .....	5
<i>Prefazione alla prima edizione</i> (1996) di J. Alberto Soggin .....	11
<i>Premessa alla prima edizione</i> (1996) di Paolo De Benedetti .....	13

### Parte prima

<i>Sigle e abbreviazioni</i> .....	17
<i>L'alfabeto ebraico</i> .....	19
<i>L'alfabeto greco</i> .....	21
<i>Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie</i> .....	23

### Parte seconda *I libri della Bibbia*

<i>I canoni dell'Antico Testamento</i> .....	83
--	----

#### CAPITOLO PRIMO

<i>I libri dell'Antico Testamento</i> .....	85
---	----

1. Pentateuco, 85 - 2. Libri storici, 87 - 3. Libri poetici e sapienziali, 90 - 4. Libri profetici, 93 - 4.1. Profeti maggiori, 93 - 4.2. Profeti minori, 96

<i>Un'ipotesi sulla formazione del Nuovo Testamento</i> .....	99
---	----

## CAPITOLO SECONDO

*I libri del Nuovo Testamento* ..... 101

1. Vangeli e Atti, 102 - 2. *Corpus* paolino, 105 - 3. Lettere cattoliche, 110 - 4. Apocalisse, 112

## CAPITOLO TERZO

*Le lingue della Bibbia* ..... 113

1. Le lingue del *TaNaK*. L'ebraico e l'aramaico, 113 - 1.1. Le lingue semitiche, 113 - 1.2. L'ebraico preesilico, 114 - 1.3. L'ebraico postesilico. L'influsso dell'aramaico, 115 - 1.4. L'ebraico nel periodo ellenistico, 117 - 1.5. La codificazione masoretica dell'ebraico biblico, 118 - 1.6. Gli *hapax* nell'ebraico biblico, 118 - 1.7. L'aramaico nel Vicino Oriente e in Palestina, 119 - 1.8. Letteratura ebraica biblica e parabiblica in aramaico, 120 - 2. Il greco dei Settanta e del Nuovo Testamento, 121 - 2.1. Dal dialetto attico alla *koiné*, 122 - 2.2. La versione dei Settanta, 123 - 2.3. Dal greco dei Settanta al greco del Nuovo Testamento, 124 - 2.4. Il greco del Nuovo Testamento, 127

## CAPITOLO QUARTO

*I testi della Bibbia. Originali, versioni antiche, storia e tradizione...* 131

1. Testo ebraico, 131 - 2. Versioni greche dell'Antico Testamento e testo greco del Nuovo Testamento, 134 - 3. Il Pentateuco samaritano, 141 - 4. Le traduzioni aramaiche (*targumim*), 143 - 5. Versioni latine, 145 - 6. Le principali versioni orientali (secoli II-XI), 148 - 6.1. Versioni siriane, 148 - 6.2. Versioni copte, 153 - 6.3. Versione armena, 156 - 6.4. Versione etiopica, 158 - 6.5. Versioni georgiane, 160 - 6.6. Versioni arabe, 162

*Prospetto dei principali manoscritti, codici e versioni* ..... 169

## Parte terza

*La lettura della Bibbia*

## CAPITOLO QUINTO

*Lettura ebraica della Scrittura* ..... 175

- Schema della tradizione scritta e orale secondo i maestri di Israele, 184

## CAPITOLO SESTO

*I metodi dell'interpretazione biblica* ..... 185

1. L'ermeneutica biblica, 186 - 2. Come la Bibbia rilegge se stessa, 187 - 3. Bibbia e liturgia, 190 - 4. Cenni sulla storia dell'interpretazione, 192 - 4.1. Tarda antichità e medioevo, 192 - 4.2. Epoca moderna e contemporanea, 194 - 5. Il metodo storico-critico, 195 - 6. Metodi sincronici, 196 - 7. Approcci attraverso le scienze umane, 198 - 7.1. Approccio sociologico, 198 - 7.2. Approccio attraverso l'antropologia culturale, 198 - 7.3. Approcci psicologici e psicoanalitici, 199 - 8. Approcci contestuali, 199 - 8.1. Approccio liberazionista, 200 - 8.2. Approccio femminista, 200 - 9. La storia degli effetti, 201 - 9. La lettura fondamentalista, 202

## CAPITOLO SETTIMO

- I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica* ..... 203
1. L'antichità, 203 - 2. Il medioevo, 208 - 3. L'età moderna, 214

## CAPITOLO OTTAVO

- I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione cristiana* ..... 219
1. L'antichità, 219 - 2. Il medioevo, 223 - 3. L'età moderna, 225

## Parte quarta

*Questioni terminologiche*

## CAPITOLO NONO

- Sull'uso di alcuni termini* ..... 233
1. Ebreo, giudeo, israelita..., 233 - 2. Canaan, Palestina, Israele..., 235 - 3. Antico Testamento, Primo Testamento, Scrittura d'Israele, 236

## CAPITOLO DECIMO

- I nomi di Dio* ..... 241
1. YHWH, 241 - 2. Elohim, El, 243 - 3. 'Eliyon, 244 - 4. Adonay, 244 - 5. Šadday, 244

## CAPITOLO UNDICESIMO

- Il calendario di Israele* ..... 247
- Appendice: Il calendario liturgico e le feste* ..... 249

Parte quinta  
*Il tempo e lo spazio di Israele*

## CAPITOLO DODICESIMO

*Storia dell'Israele antico* ..... 253

1. Il problema del metodo, 253 - 2. Le origini di Israele, 254 - 2.1. I patriarchi, 254 - 2.2. Israele in Egitto, 255 - 2.3. Esodo e Sinai, 256 - 2.4. Israele in Canaan, 257 - 2.5. Verso la monarchia: i giudici, 258 - 3. Il periodo monarchico, 259 - 3.1. La nascita della monarchia: Saul, 259 - 3.2. Davide (1010-970 a.e.v.), 259 - 3.3. Salomone (970-931 a.e.v.), 260 - 3.4. Caratteri della monarchia israelitica, 262 - 4. I due regni fino alla caduta di Samaria, 263 - 4.1. La divisione del regno (931 a.e.v.), 263 - 4.2. Il regno del Nord fino a Geroboamo II (931-743 a.e.v.), 264 - 4.3. Il crollo del regno del Nord (743-722 a.e.v.), 265 - 4.5. Il regno di Giuda dal 722 sino all'esilio babilonese, 266 - 5. L'epoca persiana, 268 - 5.1. La Giudea durante l'esilio, 268 - 5.2. La situazione degli esiliati, 269 - 5.3. Il ritorno, 270 - 5.4. Esdra e Neemia, 271 - 6. L'epoca ellenistica, 272 - 6.1. Da Alessandro Magno ai Tolomei, 272 - 6.2. La Giudea sotto i Seleucidi (200-164 a.e.v.), 273 - 6.3. La persecuzione di Antioco IV e la rivolta maccabaica (167-164 a.e.v.), 274 - 6.4. La dinastia asmonea, 276 - 7. L'epoca romana, 277 - 7.1. Dalla conquista romana al regno di Erode il Grande, 277 - 7.2. La dominazione romana da Erode il Grande alla prima rivolta giudaica, 277 - 7.3. Le due rivolte giudaiche, 279

## CAPITOLO TREDICESIMO

*Tavole cronologiche dell'Antico e del Nuovo Testamento* ..... 281

## CAPITOLO QUATTORDICESIMO

*La letteratura non canonica* ..... 295

1. Gli apocrifi dell'Antico Testamento, 295 - 1.1. Definizione di apocrifi dell'Antico Testamento, 295 - 1.2. Caratteristiche generali degli apocrifi dell'Antico Testamento, 297 - 1.3. Origine e storia del nome "apocrifi", 297 - 1.4. Un aspetto comune degli apocrifi dell'Antico Testamento, 299 - 1.5. Il *Libro dei Vigilanti* (*1Enoc* 1-36) e l'enochismo, 302 - 1.6. Il *Libro dei Sogni* (*1Enoc* 83-90), 304 - 1.7. I *Giubilei*, 306 - 1.8. I *Testamenti dei dodici patriarchi*, 308 - 1.9. Il *Libro delle Parabole* (*1Enoc* 37-71), 308 - 1.10. L'*Apocalisse di Sofonia*, 309 - 1.11. L'*Apocalisse siriana di Baruc* (*2Baruc*), 309 - 1.12. Il *Quarto libro di Esdra* (*4Esdra*), 309 - 2. La biblioteca di Qumran, 310 - 2.1. Le scoperte, 310 - 2.2. La letteratura di Qumran, 313 - 2.2.1. I testi biblici, 313 - 2.2.2. I testi non biblici: un'analisi per genere

letterario, 314 - 2.2.2.1. Regole, 314 - 2.2.2.2. La giurisprudenza, 316 - 2.2.2.3. L'escatologia, 317 - 2.2.2.4. L'esegesi biblica, 318 - 2.2.2.5. Poesia e liturgia, 320 - 2.2.2.6. Astronomia e astrologia, 321 - 2.2.2.7. Tesori nascosti o immaginati, 322 - 2.3. Le origini della comunità, 323 - 3. Gli apocrifi cristiani, 324 - 3.1. Che cos'è un apocrifo, 324 - 3.2. La letteratura apocrifa cristiana, 328 - 3.2.1. Scritti relativi a Gesù e/o ai suoi familiari, 328 - 3.2.1.1. Le parole di Gesù e la loro trasmissione, 329 - 3.2.1.2. Racconti evangelici, 332 - 3.2.1.3. Scritti relativi a Maria e a Giuseppe, 334 - 3.2.2. Scritti relativi agli Apostoli, 335 - 3.2.3. Apocalissi, visioni, rivelazioni, 336 - 3.2.4. Letteratura epistolare, 337

## CAPITOLO QUINDICESIMO

### *Il Gesù storico*..... 339

1. La storia della ricerca, 339 - 1.1. Le origini e la *Old Quest*, 339 - 1.2. La *New Quest*, 343 - 1.3. La *Third Quest*, 344 - 2. Il problema delle fonti, 346 - 3. Il contesto storico-culturale, 348 - 4. La vicenda di Gesù e il suo messaggio, 351 - 4.1. Coordinate cronologiche, 351 - 4.2. Famiglia e condizione sociale, 351 - 4.3. L'opzione per la vita itinerante, 353 - 4.4. L'annuncio del regno di Dio, 354 - 4.5. Gesù taumaturgo ed esorcista, 355 - 4.6. Gesù e la Legge, 356 - 4.7. Gesù e i suoi seguaci, 358 - 4.8. Il tragico epilogo: la condanna a morte di Gesù, 360 - 5. Osservazioni conclusive, 361

### *Appendice: Indicazioni per una lettura continuata della Bibbia*..... 363

### *Genealogie*..... 365

Da Adamo a Davide, 365 - Dinastie asmonea ed erodiana, 366

### *Cartine geografiche*..... 367

Il mondo antico nella tarda età del Bronzo, 367 - Insediamenti nella terra di Canaan e le tribù di Israele, 368 - Il regno di Davide e di Salomone, 369 - Gerusalemme in epoca erodiana, 370 - Il tempio di Salomone, 371 - I regni di Israele e di Giuda, 372 - Giudea, Samaria e aree circostanti nel periodo degli avvenimenti raccontati nel Nuovo Testamento, 373 - L'area del Mediterraneo orientale nel periodo degli avvenimenti descritti nel Nuovo Testamento, 374

## Strumenti di lavoro

<i>Bibliografia</i> .....	377
<p>1. Edizione cattolica ufficiale della <i>Vulgata</i>, 377 - 2. Edizioni bilin- gvi e plurilingvi, 377 - 3. Traduzioni italiane, 378 - 4. Commenti, 379 - 5. Sinossi, 379 - 6. Concordanze, 379 - 7. Grammatiche e altri strumenti didattici, 380 - 7.1. Ebraico e aramaico, 380 - 7.2. Greco, 380 - 8. Vocabolari, 381 - 8.1. Ebraico e aramaico, 381 - 8.2. Greco, 381 - 9. Dizionari teologici ed enciclopedie, 382 - 10. Introduzioni allo studio della Bibbia, 383 - 10.1. Introduzioni all'Antico Testa- mento, 383 - 10.2. Introduzioni al Nuovo Testamento, 384 - 11. Ar- cheologia, storia, cultura dell'antico Israele e delle origini cristiane, 384 - 12. Atlanti, 385 - 13. Testo biblico, manoscritti e versioni anti- che, 385 - 13.1. Bibbia ebraica e Pentateuco samaritano, 385 - 13.2. Versioni greche e Nuovo Testamento, 386 - 13.3. <i>Targumim</i>, 386 - 13.4. Versioni latine, 386 - 13.5. Versioni siriane, 387 - 13.6. Ver- sioni copte, 387 - 13.7. Versione armena, 387 - 13.8. Versione etiopi- ca, 387 - 13.9. Versioni georgiane, 388 - 13.10. Versioni arabe, 388 - 14. Metodologia esegetica e storia degli effetti, 388 - 15. Storia del- l'interpretazione, 389 - 15.1. Interpretazione ebraica, 389 - 15.2. In- terpretazione cristiana, 389 - 16. Letteratura extracanonica, 390 - 17. Il Gesù storico, 391</p>	
<i>Sitografia</i> .....	393
<i>Gli autori</i> .....	395
<i>Indice delle illustrazioni</i> .....	397