

VII. Sulla lettura ebraica delle Scritture

Non si tratta qui di fare un inventario delle figure dell'ermeneutica ebraica della *Bibbia*. Una cosa del genere richiederebbe una ricerca vastissima e dovrebbe tener conto della differenza tra le epoche e le tendenze. Occorrerebbe fissare anche la credibilità degli interpreti che dovrebbe esser misurata non tanto sul metro di un qualsiasi consenso quanto su quello dell'intelligenza di ognuno e su quello della sua familiarità con la tradizione. Le Tredici figure dell'interpretazione della Toràh di Rabbi Jishmael, che vengono spesso citate, o i famosi quattro livelli di lettura: *peshat* (senso ovvio), *réchèz* (senso allusivo), *dorash* (senso sollecitato), *sod* (senso segreto), la cui sigla vocalizzata dà luogo alla parola *pardès* (frutteto), richiedono, a loro volta, l'esegesi e costituiscono soltanto aspetti parziali del rabbinismo inteso come relazione al testo. La sua formulazione moderna, che resta ancora da trovare, potrebbe da sola metter fine agli insegnamenti abusivi, nei quali le fonti tradizionali sono citate come se, sotto le lettere ebraiche che le coprono, provenissero tutte dalla stessa profondità.

Il nostro progetto è più modesto: illustrare con alcuni esempi certe maniere di leggere, presentando un estratto talmudico che produce, sotto forma d'argomentazioni, l'esegesi di versetti biblici. Noi saremo tuttavia indotti in questo modo a formulare alcune proposizioni di carattere più generale, perché l'estratto scelto concerne precisamente nella sua parte finale la portata dell'esegesi. Esegesi dell'esegesi, testo privilegiato, anche se esso non esclude punti di vista differenti sullo stesso soggetto. E questo in armonia con il pluralismo caratteristico del pensiero

rabbिनico che, paradossalmente, si vuol compatibile con l'unità della Rivelazione: le molteplici posizioni dei dottori ne costituirebbero la vita stessa, essendo le une e le altre «parole del Dio vivente».

Il passo talmudico che commenteremo ci introdurrà anche, segnatamente, nel significato che può assumere, per la coscienza religiosa ebraica, il commento delle Scritture come via verso la trascendenza. Forse essa è essenziale alla stessa formazione di questa nozione.

Ma un testo talmudico che commenta versetti richiede, a sua volta, un'interpretazione. Le sue intenzioni non sono immediatamente trasparenti in un enunciato che, a un lettore novizio, può sembrare insolito e che in effetti ammette numerosi livelli e dimensioni. Ecco dunque un terzo grado nella parte finale del nostro commento: interpretazione dell'esegesi talmudica dell'esegesi. Secondo noi, questa lettura del *Talmud* non può essere effettuata senza ricorrere a un linguaggio moderno, e cioè senza affrontare i problemi odierni. Neanche questa è ovviamente la sola possibile, ma essa ha valore di testimonianza. Attesta per lo meno uno dei modi mediante i quali gli ebrei contemporanei comprendono l'ermeneutica giudaica tradizionale e, soprattutto, il modo mediante il quale la comprendono quando le richiedono un nutrimento per il pensiero e insegnamenti sulle questioni fondamentali.

1. Osservazioni preliminari

Il testo che commenteremo è ricavato da una delle ultime pagine del trattato del *Talmud* babilonese *Makkoth*. Trattato breve, di circa cinquanta pagine, consacrato alle sanzioni giudiziarie; fra le quali, riferita a *Deuteronomio* XXV, 2-4, la flagellazione (*makkoth* = colpi inferti). Il passo dedicato all'esegesi della pagina 23 b ha per contesto immediato una discussione teologico-giuridica: è possibile riscattare con la pena della flagellazione, inflitta da un tribunale umano, la condanna denominata «separazione dal proprio popolo» decisa, secondo il *Talmud*, dal «tribunale celeste»? La «separazione dal proprio popolo», la più grave delle condanne teologiche, sta a significare l'esclusione dal «mondo futuro», che designa l'ordine escatolo-

gico nei suoi termini ultimi, mentre l'«epoca messianica», che fa ancora parte della Storia, costituisce il penultimo stadio della «fine dei tempi». Come può una decisione umana — ammesso che la flagellazione sia veramente in grado di riscattare la «separazione» — intervenire in un dominio che oltrepassa l'uomo? Come può essa esser sicura del suo accordo con la volontà divina? Queste domande suppongono la trascendenza e una relazione che passa attraverso questo intervallo assoluto. Esse riguardano il problema della possibilità di una simile relazione, che si pone anche all'esegesi impegnata a scrutare il pensiero divino.

Prima di affrontare il testo, sarebbe utile fare alcune osservazioni di carattere generale richieste, per un lettore proveniente dal di fuori, dal carattere singolare o inattuale di questa flagellazione e di questa separazione. Tutta questa rievocazione di «colpi da infliggere», della trasgressione o della colpevolezza da essa presupposta, può ferire le nostre anime liberali; proprio come il riferimento a un «tribunale celeste» può urtare i nostri cervelli moderni con la «visione del mondo», estinta o contestabile, in essa implicita.

Ma per procedere in direzione di un senso che si conserva malgrado un linguaggio apparentemente superato, occorre prima di tutto ammettere pazientemente — come si ammettono le convenzioni di una favola e d'una messa in scena — i dati del testo nell'universo che è loro proprio; occorre attendere che essi si mettano in movimento e si liberino degli anacronismi e del colore locale sui quali si leva il sipario. In nessun modo, questo linguaggio «esotico» o «caduto in desuetudine» deve arrestare il pensiero per quel che comporta di pittoresco, per il senso immediato delle cose e degli atti che nomina. Tutto questo si muoverà. E ciò accadrà spesso a partire da domande apparentemente incongruenti o insignificanti. Le cose delineate con concretezza, senza dileguare davanti ai loro concetti, si arricchiranno tuttavia di significanti grazie alla molteplicità dei loro aspetti concreti. È quel che noi chiamiamo modalità paradigmatica della riflessione talmudica: le nozioni restano costantemente in comunicazione con gli esempi o ritornano su di essi, mentre avrebbero dovuto servirsene come trampolini per elevarsi alla generalizzazione, o rischiarano il pensiero che scruta aiutandosi con la luce segreta dei mondi nascosti o isolati nei quali irrompe;

e, contemporaneamente, questo mondo incastonato o perduto nei segni viene illuminato dal pensiero che gli proviene dal di fuori o dall'altro lato del cànone, rivelandone le possibilità che attendevano l'esegesi, e che erano rimaste, in qualche modo, immobilizzate nelle lettere.

2. Tribunale è amore del prossimo

Ritorniamo ora ai punti principali d'una discussione sulla flagellazione, «la separazione dal proprio popolo», le condanne del tribunale umano e celeste. Ammettiamo questi modi di parlare e il formalismo giuridico dell'espressione.

Secondo Rabbì Hananiah ben Gamliel, le persone colpevoli di certe trasgressioni che la Legge del *Pentateuco* punisce con la separazione vengono affrancate da questa condanna se subiscono la flagellazione imposta dal tribunale terrestre. Il tribunale umano avrebbe dunque l'onere di conoscere colpe che respingono gli umani fuori dell'umano (la decisione del tribunale di Dio misurerebbe la gravità della colpa) e avrebbe così la facoltà di por riparo all'irreparabile. Il tribunale ha lo stesso potere della misericordia e della grazia celeste? La grazia si manifesta nel tribunale? Rabbì Chaninà fa riferimento a *Deuteronomio* XXV, 3: «Gli infligge quaranta colpi, non di più; altrimenti, superando questo numero, gliene verrebbero inflitti troppi e tuo fratello sarebbe avvilito davanti ai tuoi occhi». La parola «fratello» costituirebbe qui l'essenziale. Si tratta di punire senza avvilito: il tribunale e la giustizia possiederebbero il segreto della misura estrema di una differenza che è un differenziale? Rav Chaninà rompe, in ogni caso, con la tenebrosa fatalità mitologica la cui evenienza indicherebbe una tirannia religiosa, per proclamare che non esiste colpa tanto grave nei confronti del Cielo da non poter essere espiata tra uomini e nella chiarezza. Il tribunale sarebbe dunque anche il luogo nel quale si manifesta la volontà divina rigeneratrice. Violenza, certo. Ma atto compiuto senza spirito di vendetta, di disprezzo, di odio. Atto privo di passione, fraterno. Esso procede da una responsabilità per l'altro. Essere guardiano dell'altro, contrariamente alla visione cainesca del mondo, definisce la fraternità. Per il tribunale che ragiona e che pesa, l'amore del prossimo sarebbe possibile. La

giustizia resa da giusti si trasforma in misericordia passando, non attraverso l'indulgenza incontrollabile, ma attraverso un giudizio. Dio parla in una misericordia che nasce nel rigore del tribunale. Esagerazione? Certo. Ma l'indulgenza pura, il perdono gratuito, è sempre concesso alle spese di un innocente che l'ignora. Essa è consentita al giudice soltanto se egli se ne assume, personalmente, le spese¹. Al giudice terrestre, all'uomo, al fratello si addice invece restituire gli esclusi alla fraternità umana. Esser responsabile fino a rispondere della libertà dell'altro. Eteronomia tra le condizioni dell'autonomia nella fraternità umana, pensata nel giudaismo con acutezza a partire dalla categoria della paternità divina². La giustizia divina si riveste di fraternità manifestandosi in un tribunale umano.

Secondo argomento di Rabbì Hananiah ben Gamliel; un «a fortiori». Se la trasgressione di certi divieti «separa un umano dal suo popolo», il compimento della legge deve a maggior ragione reinserirvelo. Ora, subire la flagellazione decisa dal tribunale, equivale ad obbedire alla Legge alla quale un colpevole è assoggettato. Ma perché «a maggior ragione»? Perché la misericordia divina è ancora più sicura del suo rigore. Quello al quale Rabbì Hananiah si riferisce implicitamente, è un tema del pensiero rabbinico presente dappertutto. Non sta scritto (*Esodo* XXXIV, 7): «L'Eterno conserva il suo favore a migliaia di generazioni, sopporta il crimine, la ribellione, la colpa, ma non le assolve affatto. Egli persegue il misfatto dei padri sui figli, sui nipoti fino alla terza e alla quarta generazione...»? E i rabbini spiegano che quel «migliaia» sta almeno per duemila! Per almeno

¹ «Il giudice ha pronunciato il suo giudizio, ha assolto l'innocente e ha condannato il colpevole, egli s'è accorto poi che quello che deve pagare è un pover'uomo, l'ha allora rimborsato con il suo danaro personale. Questo è, giustizia e carità...», Trattato *Sanhedrin*, 6 b (trad. franc. del Gran rabbino SALZER, p. 27).

² Contro il paganesimo contenuto nella nozione di «complesso di Edipo» bisogna pensare con forza a versetti, in apparenza puramente edificanti, come quello di *Deuteronomio* VIII, 5: «Riconoscerai dunque nella tua coscienza che l'Eterno, tuo Dio, ti castiga come un padre castiga suo figlio». La paternità ha qui il significato di una categoria costitutrice del sensato e non della sua alienazione. Su questo punto, per lo meno, la psicanalisi attesta la crisi profonda del monoteismo nella sensibilità contemporanea, crisi che non può esser fatta risalire al semplice rifiuto di alcune proposizioni dogmatiche. Essa racchiude il segreto ultimo dell'antisemitismo. La signora Amado Lévy-Valensi ha in tutta la sua opera insistito sul carattere essenzialmente pagano del mito d'Edipo.

duemila generazioni si trasmette il favore accordato al merito; il misfatto grida invece giustizia solo per quattro generazioni: la misericordia è dunque cinquecento volte più forte del rigore divino. Dietro questa aritmetica della grazia, v'è un ottimismo morale: la vittoria del male ha un solo tempo; della vittoria riportata sul male o del bene niente va mai perduto.

Di conseguenza, intervento di Rabbì Shimon sul merito connesso all'obbedienza ai divieti. Intervento che, al di là del significato teologico dell'enunciato, definisce una certa concezione della vita umana: «Chiunque si attiene a questo senza trasgredire è ricompensato come chi adempie ai comandamenti positivi». La costrizione imposta alla spontaneità della vita, tale quale è prevista nei comandamenti negativi del *Levitico XVIII* (tra i quali i divieti sessuali, che sono assunti a esempio privilegiato di comandamenti negativi) è affermata da Rabbì Shimon come garanzia di «ricompense». Il comandamento negativo è la costrizione per eccellenza, perché raffrena le tendenze nelle quali la vita viene vissuta nella sua spontaneità come una «forza scatenata» e raffrena particolarmente la cieca effusione del desiderio sessuale. Esso conterrebbe in sé la promessa di ricompense, se si deve credere a Rabbì Shimon. E certo è possibile aspettarsi da questa promessa quel che se ne aspetta la fede del carbonaio: longevità, vita eterna o felicità terrena —, come è possibile denunziarvi lo spirito di repressione che inganna il carbonaio. Ma si può anche intendere per ricompensa di una vita che accetta dei limiti, questa vita stessa: la limitazione della selvaggia vitalità della vita, mediante la quale questa vita si risveglia dalla sua spontaneità di sonnambula, si sbarazza della sua natura e interrompe i suoi movimenti centripeti, per aprirsi all'altro da sé. Vita nella quale il giudaismo si riconosce, che limita con la Legge questa vitalità da belva, che accetta questa restrizione come la parte migliore di essa, e cioè come una «ricompensa»³. Alla vita ebbra della sua propria essenza, all'in-

³ Curiosamente, negli ultimi capoversi delle pagine che stiamo studiando nel trattato *Makkoth*, echeggia il rumore lontano della vita non repressa e trionfante, il rumore di Roma. «Un giorno, Rabban Gamliel e Rabbì Eliezer e Rabbì Jehoshua e Rabbì Aqiba si trovavano per strada. Essi sentirono il rumore della città di Roma, del Campidoglio, a una distanza di centoventi miglia. Si misero a piangere e Rabbì Aquiba a ridere. Domandarono: "Perché ridi?" Egli domandò loro: "Perché piangete?" Essi dissero: "Gli indegni che adorano falsi dei e bruciano incenso agli idoli vivono in pace e godono della tranquillità mentre

vasione dell'appetito indomito del desiderio e del dominio, al quale non si oppone nulla, nemmeno l'altro, è preferita la pienezza di senso della responsabilità e della giustizia.

Rabbì Shimon bar Rami deduce la ricompensa riservata a quelli che non trasgrediscono i divieti dalla promessa fatta in *Deuteronomio* XII, 23-25 a colui che si astiene dal consumo del sangue: se l'astinenza conforme a una repulsione naturale è ricompensata, a maggior ragione lo è la resistenza opposta al desiderabile! L'orrore del sangue ha forse qui un significato che non è soltanto d'ordine gastronomico. A fortiori è meritoria la resistenza agli eccessi sessuali e al gusto della rapina. E tuttavia è in questo che consiste la «vera vita», se dobbiamo credere ai letterati delle grandi metropoli! Tutta questa contabilità dei meriti e delle ricompense ha un significato più ampio. La vita vivente, la vita naturale comincia forse nell'innocenza, in tendenze e in gusti ancora conformi all'etica; essa finisce, se le si lascia libero corso, nella dissolutezza senza amore e nella rapina eretta a condizione sociale, nello sfruttamento. L'umano comincia là dove questa vitalità, in apparenza innocente ma virtualmente assassina, è dominata con dei divieti. L'autentica civiltà, quali che siano i fallimenti biologici o le disfatte politiche da cui può esser segnata, non consiste nel trattenere il respiro della vita innocente e nel restare, sveglia così, «per la posterità e fino alla fine di tutte le generazioni»?⁴.

Grazie a queste premesse, possiamo comprendere il pensiero di Rabbì Hananiah ben Aqakia, con il quale termina la *Mishnàh*: «L'Eterno ha voluto conferire meriti a Israele, moltiplicando i

noi, con la Casa-itinerante di nostro Signore bruciata, come potremmo fare a non piangere?» Egli disse loro: «È per questo ch'io rido. Quelli che contrastano la sua volontà hanno questa sorte felice. Noi, a maggior ragione». A maggior ragione saremo un giorno ricompensati o a maggior ragione la nostra sorte di giusti è, già fin da ora, la migliore malgrado le nostre sventure? Quando si è per strada e si è affaticati, si ha un bel essere Rabban Gamliel, Rabbì Eliezer e Rabbì Jehoshua, i più grandi tra i grandi, i rumori di Roma possono per un istante mettere in questione, nel nostro spirito e nei nostri nervi, la giustizia della vita giusta. Solo Rabbì Aqiba sa riderne: egli è certo, malgrado gli scacchi subiti, che la parte toccatagli è la migliore. Ne è certo, non per esperienza sensibile che è dolorosa, ma per un ragionamento a fortiori che non è qui garanzia di una promessa, ma di un valore.

⁴ Sono queste le parole con le quali termina nel testo talmudico che stiamo commentando l'intervento di Rabbì Shimon bar Rami: «Colui che si astiene avrà acquisito merito per sé e per la sua posterità fino alla fine di tutte le generazioni».

comandamenti...» e «ha reso grande e gloriosa la sua dottrina» (*Isaia* XLII, 21). Certamente, non per creare meriti artificiali, né per far svolgere una corsa a ostacoli. Alla grandezza della giustizia e alla sua gloria sono necessari comandamenti contro una vita vissuta come «una forza scatenata». Anche là dove, come nell'orrore che si può provare a consumare o a versare del sangue, la natura sembra preservare dal male! Nessuna tendenza naturale è abbastanza sana da non potersi convertire nel suo contrario. La santità è necessaria alla salute del sano⁵.

Ma la grandezza della giustizia evocata da Rabbi Hananiah ben Aqakia e che è condizionata da una vita obbediente a molteplici comandamenti è anche la gloria del tribunale e dei giudici. Rendere gloriosa la dottrina! Solo giudici che praticano essi stessi molteplici comandamenti possono formare la gloriosa assemblea nella quale si vuole la volontà di Dio. Il giudice non è soltanto un giurista esperto in leggi, obbedisce alla Legge che applica ed è formato da questa obbedienza; lo studio della Legge è esso stesso la forma essenziale di questa obbedienza⁶. Occorre una situazione simile perché la condanna terrena riduca la condanna celeste, perché si sia in diritto di pensare con il

⁵ A proposito dei divieti, sarebbe interessante citare le righe che compaiono nel seguito del nostro testo alle pagine 23 a e 23 b del trattato *Makkoth*: «Rabbi Simlai ha insegnato: a Mosè furono insegnati seicentotredici comandamenti: trecentosessantacinque negativi corrispondenti al numero dei giorni dell'anno solare e duecentoquarantotto positivi, tanti quante sono le membra del corpo umano. Rabbi Chaninà dice: "Qual è il versetto che ce l'insegna?" - "È per noi che egli dettò una Toràh a Mosè, essa resterà l'eredità della comunità d'Israele" (*Deuteronomio* XXXIII, 4). Toràh, secondo il senso numerico delle sue lettere ebraiche, equivale a seicentoundici. Se vi si aggiungono i due primi comandamenti del Decalogo enunciati sul Sinai e che noi intendemmo dalla bocca stessa dell'Eterno, si ha seicentotredici». Contabilità strampalata! In realtà, essa fornisce per lo meno tre insegnamenti: a) Ogni giorno vissuto sotto il sole è virtualmente una depravazione: esso richiede un nuovo divieto, una nuova vigilanza che quella di ieri non può garantire; b) La vita di ogni organo del corpo umano, di ogni tendenza (la giustezza o l'arbitrarietà dell'anatomia e della fisiologia che ne conta duecentoquarantotto non ha nessuna importanza, perché il numero di questi comandamenti positivi dà da sé il segreto di questa cifra), è scaturigine di vita possibile. Forza che non si giustifica da sola, e deve perciò esser dedicata al più alto, a un servizio; c) Per il codice che contiene i seicentotredici comandamenti non è sufficiente il numero dato dalla deduzione del valore numerico delle lettere che compongono la parola Toràh. Non è un sistema giustificato unicamente dalla sua coerenza: esso instaura l'ordine della vita solo perché la sua fonte trascendente vi si afferma personalmente come parola. La vera vita è ispirata.

⁶ Cfr. *Quatre lectures talmudiques*.

salmista che «Dio è presente nell'assemblea divina» e che «egli giudica in mezzo ai giudici» (*Salmi* LXXXII, 1); occorre una situazione simile, solo perché siano giustificati il giudizio portato dall'uomo sull'uomo e la condanna inflitta dall'uno all'altro, e cioè la responsabilità dell'uno per l'altro, la strana struttura ontologica da essa presupposta dell'uno che assume il destino e l'esistere dell'altro, dell'uno che risponde dell'altro che tuttavia non è a suo carico. Questa responsabilità precede la libertà, e questo sta precisamente a significare l'appartenenza a Dio, l'unica appartenenza che, anteriore alla libertà, non distrugge la libertà e definisce così, se lo si può dire, il senso della parola eccezionale: Dio. Dio che appare *per il tramite* di un'assemblea di giusti, chiamata anch'essa divina; Dio come la possibilità stessa di una tale assemblea. E, inversamente, assemblea di giusti che non è l'esclusiva ed ultima scaturigine del proprio giudizio, perché in essa vuole una volontà altra, perché il giudizio del giudice è ispirato e supera o travalica la spontaneità umana. È quel che il nostro testo dirà più in là. La giustizia non si risolve in un ordine da essa instaurato o restaurato, né in un sistema la cui razionalità comanda, senza distinzione, agli uomini e agli dei, rivelandosi nella legislazione umana come le strutture dello spazio nei teoremi dei geometri, giustizia che un Montesquieu chiama «logos di Giove», recuperando con questa metafora la religione, ma cancellando proprio la trascendenza. Nella giustizia dei rabbini, la differenza conserva il suo senso. L'etica non è il semplice corollario del religioso, ma è, di per sé, l'elemento nel quale la trascendenza religiosa riceve il suo senso originale.

3. Trascendenza ed esegesi

Il testo relativo alla trascendenza viene, nell'estratto talmudico che stiamo commentando, subito dopo quello che discute dei poteri che avrebbe un tribunale umano di modificare in qualche modo le decisioni del Cielo e d'essere sicuro del suo accordo con il Tribunale assoluto. Ecco in quali termini è posto il problema: «Rav Jossef dice: "Chi è salito là in alto, ne è ritornato e ha raccontato?"».

La risposta è apportata da un altro dottore, Abbajjè, a nome di un maestro tannaita, Rabbi Jehoshua ben Levi: «Tre cose

furono statuite dai tribunali di quaggiù alle quali assenti il tribunale di lassù. (Voi dite:) "Chi è stato là in alto, ne è ritornato e ha raccontato?" Ma si tratta di versetti interpretati. Interpretiamo dunque dei versetti». Rabbì Jehoshua ben Levi affiderebbe dunque all'interpretazione dei versetti, a quel che i rabbini chiamano *midrash* (sollecitazione del senso), il potere di forzare il segreto della trascendenza.

Ecco le tre «cose» che sarebbero state istituite da tribunali terreni e la cui esegesi proverebbe l'accordo con la volontà celeste. Prima di tutto l'istituzione, sotto la magistratura di Mardocheo e di Ester, della lettura liturgica del «rotolo di Ester» in occasione della festa di Purim. Essa sarebbe giustificata da un versetto biblico (*Ester* IV, 27): «Gli ebrei riconobbero e accettarono». Perché, in questo versetto, due verbi quasi sinonimi? Perché vi fu riconoscimento distinto dall'accettazione: accettazione quaggiù, riconoscimento in Cielo.

Poi l'autorizzazione a proferire il nome di Dio salutando una persona umana: in *Rut* II, 4, Booz (che i rabbini annoverano tra i giudici) saluta i mietitori: «Che il Signore sia con voi»; in *Giudici* (VI, 12), l'angelo dice a Gedeone: «L'Eterno è con te, uomo valente».

Infine la prescrizione di portare la decima (destinata ai leviti) nella cerchia del Tempio, secondo *Neemia* (X, 40) istituzione di *Esdra*. Essa è confermata dal profeta *Malachia* (III, 10): «Portate tutte le decime nel luogo del deposito, affinché vi siano provviste nella mia casa e aspettatemi a questa prova, dice l'Eterno Sebaot. (Voi vedrete) se non apro in vostro favore le cateratte del Cielo, se non spando su di voi la benedizione al di là di ogni misura». E il *Talmud* aggiunge: «Che significa "al di là di ogni misura"? Rami bar Rabbà dice: "Fino a che le vostre labbra non si consumano a dire: abbastanza"».

Simili «prove» non suppongono l'origine ispirata di tutto il canone biblico? E grazie ad esse non si danno come acquisite le nozioni dell'altezza e della trascendenza e come chiara e distinta l'idea stessa di Dio?

A meno che la domanda di Rav Jossef, nella sua apparente ingenuità, non sia d'una estrema audacia, perché mette in questione il significato mitologico della trascendenza e della rivelazione che sembra confessare. A meno che la sua contestazione della «salita» di qualcuno «là in alto» non si spinga fino al

punto da riguardare il grande interpellato del versetto XXIV, 12 dell'*Esodo*: «Sali verso di me sulla montagna e restaci, io ti darò le tavole di pietra, la dottrina e i precetti». Chiamata la cui realtà, in effetti, sarebbe, in fin dei conti, attestata solamente da un testo che appartiene già esso stesso a quell'enunciato della verità che dovrebbe poter giustificare: petizione di principio che lascerebbe presentare tutta la critica storica d'oggi. Ma Abbajjè, nella sua risposta, non comprende già il suo interlocutore a questo livello superiore? E questa sua risposta, invece di fondare l'esegesi su un qualsiasi dogmatismo della metafisica tradizionale adottata come un truismo, non consiste nel basare un nuovo significato della trascendenza, e del vecchio vocabolario, sulla struttura del Libro dei libri in quanto ammettente l'esegesi, e sul suo privilegio di contenere più di quel che contiene, cioè d'essere, in questo preciso senso, ispirato?

I procedimenti di lettura che or ora abbiamo visto all'opera suggeriscono per prima cosa che l'enunciato commentato eccede il voler dire donde proviene, che il suo poter dire supera il suo voler dire, che esso contiene più di quanto contenga, che un surplus di senso, forse inesauribile, resta chiuso nelle strutture sintattiche della frase, nei suoi gruppi di parole, nei suoi vocaboli, fonemi e lettere, in tutta questa materialità del dire, virtualmente sempre significante. L'esegesi verrebbe a liberare in questi segni un significato incantato che cova sotto i caratteri o che si annida in tutta questa letteratura delle lettere⁷.

Spesso si scambia, con leggerezza, l'ermeneutica rabbinica con un oblio dello spirito, e non si tiene conto del fatto che il riferimento del significante al significato non è l'unico modo d'essere della significazione, che la significazione del significante, secondo i suoi altri modi d'essere, risponde soltanto allo spirito che lo sollecita e che appartiene così al processo della significazione, che l'interpretazione richiede essenzialmente questa sollecitazione senza la quale il non-detto, inerente alla

⁷ Secondo un detto dei *Pirké Aboth* del *Trattato dei principi* del *Talmud* di Babilonia, la parola dei «dottori rabbinici», la parola che enuncia o commenta la Toràh, si può paragonare alla «brace ardente». Un notevole talmudista, discepolo del Gaon di Vilna (uno degli ultimi grandi maestri del giudaismo rabbinico, alla vigilia del XIX secolo, secolo ebraico «dei Lumi»), Rabbì Chaim di Volozine, interpretava all'incirca così questa affermazione: la brace si anima sotto l'effetto del soffio, l'ardore della fiamma che così si mette a vivere dipende dalla lunghezza del soffio di colui che interpreta.

trama dell'enunciato, si estinguerebbe sotto il peso dei testi e scomparirebbe nelle lettere. E questa sollecitazione emana da persone che, con orecchie e occhi in agguato, sono attente all'insieme della scrittura donde proviene l'estratto, e sono altrettanto interamente aperte sulla vita: la città, la strada, gli altri uomini. Essa emana da persone suscettibili, nella loro unicità, di strappare, ognuna, ai segni sensi, ogni volta inimitabili e proprio per questo queste persone appartengono anch'esse al processo della significazione del sensato. Ma si badi bene, tutto ciò non vuol dire che si debba identificare l'esegesi con impressioni e con riflessi soggettivi suscitati dall'ascolto della parola, né che si debba includerli gratuitamente nel «di fuori» del senso, vuol dire piuttosto che si deve comprendere la pluralità stessa delle persone come un'istanza ineludibile della significazione del senso, giustificata in qualche modo dal destino della parola ispirata, affinché possa esser detta l'infinita ricchezza del suo non-detto o affinché il senso del suo dire possa, secondo l'espressione tecnica dei rabbini, «rinnovarsi». Israele, popolo del Libro, presso il quale l'esigente lettura delle Scritture appartiene alla più alta delle liturgie, non potrebbe essere anche il popolo della rivelazione continuata?

Ma, allora, il linguaggio che è in grado di contenere più di quanto contenga sarebbe l'elemento naturale dell'ispirazione, malgrado o prima della sua riduzione a strumento della trasmissione dei pensieri e dell'informazione (ammesso che esso si riduca mai interamente a questa funzione). Ci si può chiedere se l'uomo, animale dotato di parola, non è, prima di tutto, animale capace di ispirazione, animale profetico. Ci si può chiedere se il libro, in quanto libro, prima di trasformarsi in documento, non è la modalità attraverso la quale il detto si espone all'esegesi e la richiama e nella quale il senso, immobilizzato nei caratteri, lacera già l'ordito che lo trattiene. In proposizioni che non sono ancora — o che già non sono più — versetti e che sono spesso versi o semplicemente belle lettere, risuona in mezzo a noi una voce altra, una sonorità seconda che copre o lacera la prima. Vita innumerevole di testi viventi attraverso la vita degli uomini che li comprendono; esegesi primordiale di testi chiamati allora letteratura nazionale, sulla quale si innesta l'ermeneutica delle università e delle scuole. Al di là del senso immediato del loro detto, il loro dire è ispirato. Il fatto di venire attraverso il libro

attesta l'essenza biblica del senso. Il paragone tra l'ispirazione conferita alla *Bibbia* e l'ispirazione verso la quale tende l'interpretazione dei testi letterari non vuol compromettere la dignità delle Scritture; essa afferma quella delle « letterature nazionali ». Tuttavia, che cos'è che consente a un libro di porsi come Libro dei libri? Perché un libro si fa *Bibbia*? Come si segnala l'origine divina della parola, come è segnata nella Scrittura? E questo contrassegno, per un moderno più importante dei « tuoni e fulmini » del Sinai, non tradisce una fede da carbonaio?

Ispirazione: senso altro che fa capolino sotto il senso immediato del voler dire, senso altro che fa segno a un intelletto teso ad ascoltare al di là di ciò che è inteso, alla coscienza estrema, alla coscienza risvegliata. Questa voce altra che risuona nella prima assume la configurazione del messaggio in forza di questa risonanza proveniente da dietro alla prima. Nella sua purezza di messaggio, essa non è soltanto una certa forma del dire, ne ordina il contenuto. Il messaggio come messaggio risveglia l'ascolto rivolto all'intelligibile irrecusabile, al senso dei sensi, al volto dell'altro uomo⁸. Il risveglio è precisamente questa prossimità dell'altro (*autrui*)⁹. Il messaggio come messaggio nella sua maniera di risvegliare è la modalità, il « come » stesso dell'etica che disturba l'ordine stabilito dell'essere conducente, impenitentemente, il suo tran tran d'essere¹⁰. E non è in questo che, riferita alla lettura, al libro — ma non per questo meno meravigliosa — risiede la figura originale dell'al di là liberato dalla mitologia dei mondi dietro il mondo¹¹?

⁸ Libro del sensato per eccellenza. E questo senza ancora far valere la testimonianza resa da un popolo plurimillenario a questo libro, né l'interpretazione della sua storia e di questo libro, anche se una tale comunicazione tra storia e libro è essenziale alle vere scritture.

⁹ Cfr. il nostro studio *Conscience etveil* in « Bijdragen », 35, 1974, pp. 235-249. Ora anche in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, pp. 34-61.

¹⁰ L'etica — che appare come il profetico — non è una « regione », uno strato o un ornamento dell'essere. È, di per sé, il dis-interesse stesso, che è possibile soltanto se si è sottoposti a un traumatismo nel quale la « presenza », nella sua imperturbabile uguaglianza di presenza, è disturbata dall'« altro ». Disturbata, risvegliata, trascesa.

¹¹ Nei testi invocati, in effetti, situazioni ed esseri determinati — uguali a se stessi, attinenti a definizioni e a frontiere che li integrano in un ordine e li collocano in un mondo sono attraversati da un soffio che solleva e agita il loro intorpidimento o la loro identità di esseri e di cose, strappandoli al loro ordine senza alienarli, strappandoli alla loro sagoma come i personaggi nei quadri di Dufy. Miracolo d'esseri che si presentano nel loro essere e si risvegliano a nuovi

Che l'etica non sia determinata, nella sua elevazione, dalla pura altezza del cielo stellato; che soltanto attraverso l'etica e il messaggio laceranti, ininterrottamente — in maniera ermeneutica — la trama del Libro per eccellenza, ogni altezza assuma il suo senso trascendente, sarà questo, indubbiamente, l'insegnamento da trarre — uno degli insegnamenti da trarre — dal passo che stiamo commentando.

Curiosamente, il testo biblico citato in primo luogo a favore dell'accordo tra il tribunale umano e il tribunale celeste da Rabbi Jehoshua ben Levi è tratto dal libro di *Ester* donde, si potrebbe dire, Dio ha ritirato finanche il suo nome, finanche la parola con la quale lo si designa. Ma ecco che in questo libro il messaggio emerge provenendo dall'interno degli avvenimenti riferiti secondo la loro motivazione «naturale» e secondo le necessità e le alee determinate dalla sorte. Che, attraverso l'instaurazione liturgica di Mardocheo e di Ester, questi avvenimenti abbiano potuto essere intesi come appartenenti alla Storia santa costituisce il surplus «miracoloso» della loro collocazione nel piano divino. L'ordine storico dei fatti, il loro ordine stabilito, si eleva, le coscienze si risvegliano nel momento etico culminante nel quale Ester infrange l'etichetta reale e consente alla propria perdita pur di salvare altri uomini. Sconvolgimento dell'ordine causato da questo risveglio al quale fa da riscontro l'insonnia del re. Un testo midrashico del trattato *Meghillah* non assimila l'insonnia di Assuero all'insonnia di Dio? Come se, in questa impossibilità di dormire, il riposo ontologico dell'essere si dilacerasse e si liberasse di se stesso in maniera assoluta. La relazione alla trascendenza non è data da questa estrema coscienza?

Non meno notevole è il secondo testo nel quale l'epifania di Dio è invocata nel volto umano. Il volto dell'altro, differenza irriducibile, che fa irruzione in tutto quel che si dà a me, in tutto quello che viene da me compreso e appartiene al mio mondo; apparizione nel mondo che dis-fa, dis-ordina il mondo, mi

risvegli, più profondi e più sobri. Non c'è da dubitarne: come disordinamento dell'ordine, come lacerazione del Medesimo da parte dell'Altro, è il miracolo, struttura — o de-struttura — dell'ispirazione e della sua trascendenza. Se i miracoli di pura taumaturgia ci sembrano spiritualmente sospetti e ammissibili a titolo di semplici figure dell'Epifania, non è perché alterino l'ordine, ma perché non lo alterano abbastanza, perché non sono abbastanza miracoli, perché l'Altro che risveglia il Medesimo non è attraverso di essi ancora abbastanza altro.

inquieta e mi risveglia. Ecco quello che è intravisto nell'accostamento di *Rut* II, 4 e di *Giudici* VI, 12. Trascendenza contemporaneamente nel testo nel quale l'esegesi trova più di quanto lo scritto non sembri dire e nel contenuto etico, nel messaggio, che così si manifesta.

Il terzo momento — la trasformazione del dono della decima con un contributo al Tempio — starebbe a significare la trasformazione del donare stesso in una generosità assolutamente gratuita nella quale il donatore, non conoscendo il beneficiario, non intenderà l'espressione della sua gratitudine personale¹². Non vi è in questo uno dei significati, e come la figura, del culto stesso? Quel che gli «spiriti forti» sarebbero tentati di schernire come obbligazioni verso un «cielo vuoto» è enigmaticamente l'apertura assoluta dell'anima: apertura del dis-interesse, del sacrificio senza ricompensa, del discorso senza risposta né eco, che la «fiducia in Dio» e la preghiera debbono avere la forza di attingere. Apertura di sé all'infinito che non può essere confortata da nessuna riprova, che è dimostrata soltanto dalla sua stessa dismisura. Consisterebbe in questo l'abbondanza che le labbra non riescono a esaurire, disseccandosi nel dire «abbastanza», di cui parla Rami bar Rabbà nella sua strana ermeneutica di *Malachia* III, 10. Un aldilà del discorso. Un infinito del ricevere scorto nella generosità dis-interessata del donare, l'apertura sull'infinito consiste probabilmente in questo rovesciamento.

4. L'ambiguità

Abbiamo avuto ragione a scorgere, nella nostra lettura del passo talmudico, l'ispirazione e l'esegesi che la scoprono, la spiritualità dello spirito e la figura stessa della trascendenza? Abbiamo avuto ragione a riconoscere nell'etica a livello del tribunale, compreso come assemblea di giusti, il luogo stesso nel quale soffia lo spirito e nel quale l'Altro penetra il Medesimo? Un moderno non si opporrà a tutto ciò riducendo la trascendenza dell'ispirazione, dell'esegesi e del messaggio morale all'interiorità dell'uomo, alla sua creatività o al suo inconscio? L'etica non è

¹² Sull'importanza attribuita a questa modalità del dono, cfr. *Baba-Bathra* 10 b.

fondamentalmente autonomia? Non sarebbe stato necessario, per contestare queste resistenze da moderno, che fossero interpretate come ispirazione le ragioni della ragione ragionante nella quale la filosofia, nella sua logica, riconosce il regno dell'Identità che niente d'*altro* potrebbe né turbare né guidare?

Ora, è precisamente questo quello che vuol suggerire la parte finale dell'estratto talmudico che ci occupa. Rav Elazer interviene per confermare a suo modo la tesi generale di questa pagina 23 b di *Makkoth* sull'accordo possibile tra la giurisdizione terrestre e la giustizia celeste. Egli si riferisce a *Genesi* XXXVIII, 26, dove Giuda, figlio di Giacobbe, riconosce l'ingiustizia dell'accusa che aveva mosso contro la sua nuora Tamar (questo «sarebbe accaduto», secondo il nostro testo, davanti al tribunale di Sem, figlio di Noè, ancora vivo). Rav Elazer si riferisce a I *Samuele* XII, 3-5, dove tutto Israele testimonia presso il tribunale di Samuele il disinteresse del giudice Samuele; egli si riferisce a I *Re* III, 27, dove il re Salomone riconosce, nel suo tribunale, quale sia la madre tra due donne che si disputano un bambino. Confessione di colpevole, testimonianza del popolo, sentenza del re: a ognuna di queste parole umane — incontestabilmente umane nei versetti citati —, Rav Elazer, in nome di un'esegesi sovranamente audace, ma probabilmente anche in nome di un pensiero ardito, strappa sotto vari pretesti pezzi di versetti da lui attribuiti all'eco di una voce celeste. Lo spirito santo sarà stato dunque presente nei tribunali degli uomini.

Un interlocutore, Rabbà, contesta questa esagerazione: non v'è nessuna necessità di fare intervenire voci in discorsi nei quali basta la ragione. Ma il testo talmudico accoglie la lezione di Rav Elazer. Esso l'accoglie senza discussione, in nome della tradizione: vi sarebbe dunque dell'ispirazione nell'esercizio stesso della ragione. Il logos sarebbe già profetico! Attraverso le incertezze e le presunzioni del pensiero ragionante, la luce dell'evidenza interverrebbe come sotto il traumatismo della Rivelazione. In ogni evidenza si annuncerebbe un messaggio.

Certo. Ma occorre sottolineare che, malgrado la tradizione, i redattori del testo talmudico hanno conservata l'opinione rigettata: lo scetticismo di Rabbà. Esso resta scritto. Come se un'ambiguità dovesse sussistere nelle conclusioni dell'alto dibattito che si è or ora svolto secondo la maniera talmudica mediante queste argomentazioni in apparenza prive di rilievo e svolte «senza averne l'aria».

L'uomo d'oggi non potrebbe riconoscere in questa ambiguità i movimenti oscillanti del suo proprio pensiero?

Dire che le idee sulla trascendenza e l'idea stessa della trascendenza ci vengono dall'interpretazione delle scritture, non equivale certo ad enunciare un'opinione sovversiva. Essa è tuttavia meno dogmatica per i moderni. Suggerisce, da una parte, che il linguaggio, nell'ora della sua verità etica, cioè del suo pieno significare, è ispirato, che esso può dire dunque più di quanto non dica, e che così la profezia non è una genialità, ma la spiritualità dello spirito che si esprime, l'attitudine del parlare umano a oltrepassare le prime intenzioni che lo portano, che quindi esso è forse possesso da parte di Dio, possesso dal quale ci proviene l'idea di Dio. Ma questo linguaggio offerto alla trascendenza è anche l'oggetto della filologia e così la trascendenza che si dice attraverso di esso potrebbe anche essere pura e semplice illusione, prestigio di influenze da demistificare attraverso la Storia. Preferiamo dunque la genesi di ogni testo alla sua esegesi, le certezze dei segni dati alle alee di misteriosi messaggi, le combinazioni delle ombre nella Caverna agli appelli incerti del di fuori! Vi è in questo anche una scienza, talvolta ammirevole, per distruggere le false profezie.

Alternativa o alternanza. E anche un'alternanza delle alternanze di fronte alle lettere della Scrittura. Queste possono conservare ancora, per quelli che le rispettano come per quelli che le scherniscono, il dogmatismo di un Dio, potenza più forte delle altre, che interrompe — come una forza mostruosa o una persona eroica — le necessità della natura; e inoltre, queste lettere, attraverso una scienza da esse nutrita con la loro presenza di vestigia, colpiscono i loro lettori, gli uni e gli altri, e li strappano al livello delle mitologie, affermate o negate. Ma, in questo soprassalto si verifica una nuova alternanza di movimenti: si va dal traumatismo del senso sconosciuto e strano alla grammatica che — ma, già, su di un altro piano — ristabilisce l'ordine, la coerenza e la cronologia, e poi attraverso un movimento di ritorno, dalla storia e dalla filologia di nuovo alla comprensione del senso proveniente da dietro alla letteratura delle lettere e agli anacronismi, senso che colpisce e risveglia, strappando al letto delle preformazioni e alle idee abituali che proteggono e rassicurano.

Questa alternanza attesta, certo, l'esitazione della nostra poca fede, ma essa è richiesta anche dalla trascendenza che non si infligge smentite attraverso la sua venuta stessa e che, nella Scrittura ispirata, attende un'ermeneutica, e, cioè, si mostra soltanto dissimulandosi.