

Introduzione  
allo studio della Bibbia

*Supplementi* 77

# Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi

77

Daniel Boyarin

*Leggere il Midrash*

Paideia Editrice

# Leggere il Midrash

Lettura e intertestualità

Daniel Boyarin

Edizione italiana con una nota  
a cura di M. Pina Scanu

Paideia Editrice

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE CIP

Boyarin, Daniel

Leggere il Midrash : lettura e intertestualità / Daniel Boyarin

Torino : Paideia, 2021

192 p. ; 23 cm – (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 77)

Indici e bibliografia

ISBN 978-88-394-0959-1

1. Midrash – Studi

220.6 (ed. 22) – Bibbia. Interpretazione e critica (Esegesi)

296.14 (ed. 22) – Letteratura midrascica

ISBN 978.88.394.0959.1

Titolo originale dell'opera:

Daniel Boyarin

*Intertextuality and the Reading of Midrash*

Traduzione italiana di M. Pina Scanu

© Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1990, 1994

© Claudiana srl, Torino 2021

# Sommario

9	Ringraziamenti
10	Nota sulle traduzioni
11	Introduzione
	Capitolo 1
17	Verso una nuova teoria del midrash
	Capitolo 2
41	Citare e ricitare la Torah. La funzione della citazione nel Midrash
	Capitolo 3
62	Eterogeneità testuale nella Torah e la dialettica della Mekhilta
	Capitolo 4
84	Segni duali, ambiguità e dialettica delle letture intertestuali
	Capitolo 5
114	Interpretazione nel linguaggio ordinario. Il mashal come intertesto
	Capitolo 6
129	Il mare oppone resistenza. Il Midrash e la (psico)dinamica dell'intertestualità
	Capitolo 7
144	Il Cantico dei cantici: serratura o chiave?
	Capitolo 8
158	Intertestualità e storia. Il martirio di Rabbi Aqiva
172	Epilogo
175	Bibliografia
	<i>M. Pina Scanu</i>
181	Intelligenza del midrash esegetico
188	Indice analitico
191	Indice del volume

## Introduzione

Ci si aspetterebbe, probabilmente, che un libro di questo genere inizi con una definizione dell'argomento centrale che viene trattato, in questo caso il midrash. Qui non sarebbe possibile, perché la definizione del midrash è precisamente il punto in questione. In un recente articolo, *Defining Midrash*, Gary Porton ha elencato diversi modi di affrontare l'argomento, da quello di W. Wright, che vede nel midrash un genere letterario, a quello di R. Le Déaut, che lo definisce un «atteggiamento».<sup>1</sup> L'articolo di Porton non offre, alla questione della definizione del midrash, una risposta più soddisfacente di quella di uno qualsiasi degli altri approcci contraddittori. Come James Kugel ha osservato, «dato che questi studi finora non hanno definito il midrash in modo particolareggiato, non definirlo di nuovo qui ha poco senso».<sup>2</sup>

L'oggetto della ricerca, tuttavia, può essere delimitato anche senza la sua definizione. Per lo scopo di questo libro, «midrash» è il tipo di interpretazione biblica che si trova nei commentari biblici del giudaismo, che gli ebrei chiamano «midrash». Le interpretazioni che si trovano in queste numerose opere sono di molteplice natura, ma tutte differiscono in vario modo dai commentari delle tradizioni europee, che non sembrano comportare l'associazione privilegiata di un significante con un insieme specifico di significati. Forse questa caratteristica ha reso il midrash così affascinante per alcuni critici letterari recenti. Tuttavia, al di là di questa caratteristica comune, ci sono molti aspetti che dividono i numerosi testi conosciuti come midrashim gli uni dagli altri. Dopo un'attenta delimitazione delle differenze e somiglianze fra i tipi di interpretazione che si trovano in numerosi midrashim e altri modi di commentare i testi, possiamo iniziare a chiederci in modo più accorto come definire il midrash o se è possibile trovarlo anche in altri tipi di testi che non siano indicati con il termine «midrash».

Il compito di questo libro è quello di esaminare in dettaglio una parte determinata di un determinato midrash. Le affermazioni fatte in questo libro sul carattere del midrash vanno intese come una stenografia di affermazioni fatte sul tipo di midrash che si trova in quel determinato testo, e forse in altri testi di quel particolare tempo e luogo. Il nome di questo midrash è la

<sup>1</sup> G. Porton, *Defining Midrash*, 59 s.

<sup>2</sup> J. Kugel, *Two Introductions to Midrash*, 91.

Mekhilta. Si tratta del più antico midrash sul libro dell'Esodo. Esso è stato in gran parte compilato con materiali che appartengono al periodo dei tannaim, i rabbi della Mishnah, che si estendono dal I fino al III sec. d.C.<sup>1</sup> La sezione di questo testo, che qui prendo in esame, si occupa delle vicende degli israeliti dall'uscita dall'Egitto fino al loro arrivo al Monte Sinai, interpretando *Es.* 13-18. Intendo delineare una teoria riguardo a questo testo che spieghi i suoi procedimenti ermeneutici, vale a dire senza ridurli a qualche altro genere di discorso. Ho letto questo testo midrashico con la precomprensione che il discorso midrashico è interpretazione e mi sono chiesto: «Che cosa c'è nel testo biblico che potrebbe aver provocato questo commento su questo versetto? posso spiegare questo testo in modo che questo commento abbia senso come interpretazione del versetto?». La chiave per questa ricerca è la teoria letteraria e le questioni ad essa connesse: che cosa significa interpretare un testo? c'è un significato fisso nei testi? se è così, come lo si scopre e lo si svela? e se non è così, che cosa c'è allora in essi? Il fatto che tali domande siano poste nell'ambito letterario apre la possibilità che altri tipi di interpretazione, tipi con i quali non siamo familiari, possano avere qualcosa da insegnarci riguardo al nostro modo di leggere e interpretare. I critici, convinti di sapere che noi conosciamo esattamente che cosa si intende per testi e che ci sono metodi validi per cogliere il loro significato, non sapranno che farsene di uno studio che cerca di comprendere il midrash come modello di interpretazione. Al massimo essi riconosceranno il suo articolato contenuto etico e spirituale, eccetto o nonostante la sua presunta non autenticità come pratica di lettura.<sup>2</sup>

Dato che una delle premesse alla base di questo libro è che ogni discorso interpretativo è situato e si colloca in una posizione storica e ideologica, voglio iniziare situando il mio libro nel panorama della ricerca. Sono un intellettuale ebreo formato in Occidente nel ventesimo secolo. Ciò significa che mi trovo tra due culture. Da una parte, credo<sup>3</sup> e mi sento a mio agio con il discorso dell'ebraismo ortodosso. Studio il Talmud e il midrash come parte della mia vita religiosa e trovo che questi testi hanno un senso eminente all'interno del contesto della fede ebraica. Essi incorporano e co-

<sup>1</sup> B.Z. Wacholder, *The Date of the Mekilta de-Rabbi Ishmael*, ha affermato che questo midrash è un'opera pseudepigrafica molto posteriore. La sua opinione è stata confutata in modo decisivo e definitivo da M. Kahana, *The Editions of the Mekilta de-Rabbi Ishmael*, 515-520. È possibile, infatti, che la Mekhilta sia il testo midrashico più antico, sebbene la sua redazione finale sembri essere stata di poco posteriore ad alcuni altri midrashim antichi.

<sup>2</sup> Qualsiasi cosa sia il midrash, esso certamente *non* è «il processo per mezzo del quale uno scrittore posteriore rivede o perfino capovolge particolari di un racconto più antico per renderlo conforme allo sviluppo di una dottrina etica», come sostiene F. McConnell (ed.), *The Bible and the Narrative Tradition*, 10 s.

<sup>3</sup> «Come antropologo, non posso fare a meno di osservare che questa espressione 'credere' sembra insufficiente usata qui; essa maschera più di quanto afferma e ciò che maschera è estremamente rilevante» (Jonathan Boyarin).

municano valori che sono in gran parte i miei valori. Nel contempo, però, un'altra parte di me trova questi discorsi sorprendenti – quelli del midrash più di quelli del Talmud. Questa parte potrebbe essere definita come il polo platonico, aristotelico o forse logocentrico del mio dialogo interiore. La lettura del midrash suscita in me delle domande che mi spingono a rispondere.<sup>1</sup> Com'è possibile che la Bibbia ebraica sia rappresentata con così tanti significati? perché i significati che vi sono rappresentati sembrano spesso tanto distanti da quello che appare essere il significato «semplice» o «letterale»<sup>2</sup> del testo? Queste domande non sono poste solamente in modo retorico. Innanzitutto lo sforzo di capire, nel quale sono qui impegnato, è rivolto a me stesso. Voglio trovare un modo di leggere il midrash che abbia senso per me come persona di cultura occidentale. Nei termini di Hans Frei, sono nel contempo un etnografo e un nativo:

In una cornice interpretativa culturale-linguistica e intratestuale, il «significato» è la capacità che consente all'etnografo e al nativo di incontrarsi con reciproco rispetto; se succede che si tratta della stessa persona, è il ponte sul quale egli/ella può passare da una riva all'altra e intraprendere il viaggio di ritorno; se sono nativi di diverse tribù, è il terreno comune che si stabilisce quando imparano le lingue gli uni degli altri, più che una precondizione nota per farlo.<sup>3</sup>

Per me il ponte è la teoria letteraria. Oggi la teoria letteraria non è incentrata sulla bellezza, ma sul significato. In un certo senso, la teoria letteraria è il discorso per mezzo del quale si affrontano questioni fondamentali, che fanno parte della teologia o di rami della filosofia, come il linguaggio, il soggetto, la stessa definizione e la comprensione dell'umanità. Di conseguenza, nella mia considerazione, la teoria letteraria ha un posto analogo a quello che, forse, nel medioevo aveva la filosofia scolastica per un interprete della Bibbia e del midrash. La teoria contemporanea apre la possibilità di ricomprendere il midrash. Parlando in modo approssimativo – molto approssimativo – il contesto teorico in cui si inserisce questo studio è il progetto filosofico di Jacques Derrida.<sup>4</sup> Tra i vari contributi, Derrida ha dimostrato che la concezione del carattere univoco e trasparente del significato non è altro che una possibilità filosofica – sicuramente una possibilità abbastanza problematica – e non una necessità logica. Io direi che questa discussione nella comprensione platonico-aristotelica (in definitiva illuministica) del linguaggio rende possibile uno spazio per una lettura più favorevole del midrash in quanto atto interpretativo, dato che mette in di-

<sup>1</sup> Non sono affatto il primo ad occuparmi di queste domande in questi termini. Per una considerazione storica del problema si veda il capitolo 1.

<sup>2</sup> Metto questi termini tra virgolette perché è appunto la loro adeguatezza che sarà qui in discussione. <sup>3</sup> H. Frei, «*Literal Reading*» of *Biblical Narrative*, 73.

<sup>4</sup> Voglio ringraziare J. Derrida per il suo incoraggiamento al mio progetto e in modo particolare per aver letto una stesura preliminare di alcune parti di questo lavoro e averlo commentato. Egli è un maestro straordinariamente generoso.

scussione tutti gli atti interpretativi. Nel momento in cui non si presume più che ci sia un'unica interpretazione corretta del testo, per quanto sia difficile raggiungerla e dimostrarla, allora è possibile iniziare a rispondere alle domande poste nel paragrafo precedente. Tuttavia questa non è un'opera decostruttiva. I termini di riferimento sono piuttosto semiotici e strutturali. Io non parlo qui di «tracce» e «differenza» (*différance*), ma di «significanti» che implicano (anche nel rifiuto) dei «significati». Il lettore si renderà conto, spero, che l'opposizione tra significanti e significati viene esaminata in ogni punto di questo saggio, proprio quando si richiamano questi termini. Ciò che cerco di fare qui non richiede di eliminare il segno, ma di modificare la nostra comprensione della sua struttura alla luce dell'opera di Derrida, così da generare una semiologia meno etnocentrica.

Ancora una parola sulla teoria. La mia lettura non è guidata da una specifica teoria del linguaggio o dell'interpretazione. Essa si basa su un clima generale di ricerca che li circonda. Come ha osservato Wolfgang Iser, «l'interpretazione comincia oggi a scoprire la propria storia, non solo i limiti delle sue norme relative ma anche quei fattori che non sono stati chiariti fino a quando le norme tradizionali mantenevano il proprio predominio».<sup>1</sup> L'uso che faccio della terminologia può sembrare eclettico ad alcuni lettori. Questo deriva dal carattere stesso del mio progetto. La mia domanda non è nei termini: dato che sappiamo che cos'è la lettura, perché il midrash si discosta da essa? Piuttosto la domanda è la seguente: vedendo come il midrash legge, quali concetti teorici sono utili per comprendere il modo di procedere del midrash? Vale a dire, senza attribuire nessuna teoria ai rabbi, cerco tuttavia di individuare quale tipo di teoria permetterebbe loro di intraprendere i percorsi interpretativi che essi fanno in buona fede. Perciò quando, nella mia analisi della teoria letteraria, ho trovato un concetto che sembra aiutare a comprendere una struttura della lettura midrashica, l'ho adattato al mio sistema descrittivo. Ciò non significa che estraggo a caso un insieme di articoli come dall'interno di una borsa da viaggio, per due motivi. Prima di tutto, i concetti e i termini che uso sono quelli che, oltre il loro aiuto nella comprensione del midrash, hanno per me senso a un certo livello epistemologico. In secondo luogo, mentre i termini e i concetti sono di origine eclettica, ho dato loro forma in un sistema per me abbastanza coerente al suo interno. Combino quindi le considerazioni di Wolfgang Iser riguardo alle lacune con le «agrammaticalità» di Michael Riffaterre.<sup>2</sup> Il mio disaccordo con Riffaterre su alcuni punti fondamentali

<sup>1</sup> W. Iser, *The Act of Reading*, 21 [tr. it. 55].

<sup>2</sup> Per Riffaterre il testo controlla e detta la sua lettura, compreso il riempimento delle sue lacune, in realtà in un solo modo, mentre Iser lascia spazio ad attualizzazioni del testo che variano. Cf. Iser, *The Act of Reading*, 21 e 37 s. [tr. it. 55 e 60 s.] con, per esempio, Riffaterre, *The Intertextual Unconscious*, 372.

non mi ha impedito di imparare molto dalla sua opera e di adottarla in vari modi.

Questo saggio ha un altro significato a mio avviso intimamente connesso con il precedente. La valorizzazione del midrash come interpretazione, e ancora di più come modello per l'interpretazione, significa anche ridare voce al discorso del giudaismo nel discorso dell'Occidente. L'espressione liberale «giudaico-cristiano» maschera una rimozione di ciò che chiaramente è giudaico. Esso intende «cristiano», non riconoscendo nemmeno quanto ciò renda la rimozione del discorso giudaico ancora più completa.<sup>1</sup> È come se la classica ideologia cristiana – secondo la quale il giudaismo è scomparso con la venuta del Cristo e i giudei sono condannati all'anacronismo per il loro rifiuto di accettare la verità – venisse ricomposta in una terminologia secolare antropologica. Recenti scritti teorici sulla letteratura, che cercano una comprensione più ricca, più sfumata della lettura, hanno riconosciuto l'unico discorso giudaico chiamato midrash e lo hanno anche iscritto nel canone teorico letterario. Per chi ha dedicato la sua vita allo studio del midrash e del Talmud, questo fatto è profondamente incoraggiante, perché significa per me che ho qualcosa da dire, che possono voler ascoltare non solo gli studiosi ebrei o gli studiosi del giudaismo, ma anche altre persone, così che il mio lavoro ha un significato e un'importanza che oltrepassano il ristretto gruppo degli specialisti.

Un lettore benevolo del mio manoscritto ha osservato che si legge come una celebrazione del midrash, e io penso che sia così. Egli mi chiese di occuparmi anche di ciò che è andato perduto nel midrash, ma non mi sembra ancora di poterlo fare. Spero che le mie letture del midrash non siano né tendenziose, né apologetiche, benché siano molto fondate in una posizione impegnata.

Quando ho iniziato questa ricerca con la determinazione di comprendere e leggere il midrash, per quanto mi fosse possibile, in un modo più ricco e meno riduttivo, il mio impegno era teso a un unico tipo di risultato. Indubbiamente non ho visto e ho rimosso molto di ciò che è in questi testi e molto di ciò che è presupposto nella mia lettura di essi. Nonostante ciò spero di aver visto qualcosa in essi che arricchisca la loro accettazione nel canone dell'interpretazione e della creazione letteraria.

La fatica della comunicazione comporta sempre qualche perdita. Qualsiasi comparazione con altre letterature è una riduzione del mistero e dell'originalità, e perciò vorrei affermare chiaramente che il midrash è in certo qual modo radicalmente differente. Ogni rivelazione è anche un occultamento. Qualsiasi comprensione è anche perdita di comprensione, ma pare

<sup>1</sup> C'è un'importante analogia, ancora da approfondire, tra il modo in cui il discorso giudaico e il discorso delle donne sono stati emarginati. Il termine «giudaico-cristiano» ripete in modo significativo il genere di rimozione che fa «l'uomo». Cf. J. Kristeva, *Women's Time*, 196.

peggio non tentare di colmare la lacuna. Frank Kermode lo ha detto nel modo migliore:

Perché, sia che si ritenga che il proprio scopo è quello di ri-conoscere il significato originario, oppure che sia quello di lanciarsi a capofitto in un testo che non è altro che una rete insidiosa piuttosto che una successione continua e sistematica, di una sola cosa si può essere certi, e quella è la delusione. Si è talvolta pensato, e a ragione, secondo me, che anche il mondo sia fatto così; oppure che noi siamo così rispetto al mondo. Eppure conosciamo dei modi per cavarcela nel mondo, e dei modi per spiegare testi che ci è impossibile seguire. Ci sono determinate condizioni che rendono il compito più agevole: più o meno acquiescenti nei confronti dell'autorità delle istituzioni, più o meno soddisfatti di possedere un gusto acquisito per gli adempimenti, per uno stato di cose in cui tutto ha una sua logica, accettiamo un certo grado di intermittenza privata nelle nostre interpretazioni – a meno che non siamo soddisfatti perché una tale acquiescenza costituisce l'accettazione di una falsità, e preferiamo l'antinomismo e l'infelicità di un isolamento ancora più completo. In ogni caso, un senso del mistero è qualcosa di diverso dalla capacità di interpretarlo, e la più grande consolazione è che senza l'interpretazione non vi sarebbe alcun mistero. Ciò che non deve essere ricercato è un qualche genere di successo pubblico ovvio. Guardare, e persino vedere, ascoltare, e persino sentire non è la stessa cosa che spiegare e nemmeno equivale ad avere accesso. I desideri degli interpreti sono positivi perché senza di essi il mondo e il testo sono tacitamente dichiarati impossibili; forse lo sono, ma dobbiamo vivere come se le cose stessero in altro modo.<sup>1</sup>

Non avrei parole con cui potrei parafrasare o esprimere più chiaramente o più semplicemente la bellezza e la verità del credo esegetico di Kermode.

Il midrash è stato ampiamente rimosso nell'ermeneutica ebraica, tanto quanto è stato emarginato nell'Occidente. La tradizione allegorica-aristotelica del giudaismo, rappresentata nel modo migliore da Maimonide, è stata ostile alla concezione del linguaggio che il midrash presuppone, e questa tradizione ha ottenuto l'egemonia nella cultura ebraica dominante. Per questo motivo, non trovo convincenti i tentativi come quello di Susan Handelman<sup>2</sup> o di José Faur<sup>3</sup> di parlare di un modo unico ebraico di comprendere il linguaggio o i testi. Il pensiero ebraico e la sua pratica interpretativa per più di mille anni hanno aderito completamente alla tradizione logocentrica e il midrash è stato svalutato sia dentro sia al di fuori dell'ebraismo. Inoltre la comprensione cabalistica del linguaggio, per quanto simile in alcuni aspetti al midrash, se ne differenzia in modo significativo e non va confusa con esso. La reificazione dei modi di pensare «giudaici» in realtà maschera la forza critica «primitiva» (in opposizione a quella «civiltizzata») della modalità del midrash. Negli studi futuri sarà importante occuparsi dei modi in cui il midrash è stato occultato nel plurististema ebraico-cristiano-musulmano e scoprire, all'interno di questo sistema, i canali sotterranei dentro i quali il midrash si è ugualmente conservato in vita.

<sup>1</sup> F. Kermode, *The Genesis of Secrecy*, 126 [tr. it. 166 s.].

<sup>2</sup> S. Handelman, *The Slayers of Moses*.

<sup>3</sup> J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots*.

## Capitolo 8

# Intertestualità e storia. Il martirio di Rabbi Aqiva

Il problema diventa quello di ripensare i concetti di «interno» ed «esterno» in rapporto al processo d'interazione fra linguaggio e mondo. (D. LaCapra)<sup>1</sup>

Il rapporto fra «testualità» e «storia» è stato spesso presentato come se si trattasse di due modi di comprendere il testo letterario che si escludono reciprocamente. Per un modello estremo, che talvolta viene chiamato «modello formalista», la letteratura occupa un territorio ontologico autonomo, scisso dalle condizioni materiali e sociali della sua produzione e «al di sopra» di queste. All'altro estremo, quello storicista, si pensa che il testo sia interamente determinato dalle circostanze storiche e le rispecchi.<sup>2</sup> I teorici si sono battuti per una visione più sfumata di questa relazione che consenta di avvicinare queste due posizioni.<sup>3</sup>

Sulla questione del rapporto tra midrash e storia negli studi ci si divide di fatto nelle due scuole di pensiero qui menzionate. La ricerca tradizionale ha visto nel midrash un riflesso del tutto trasparente delle condizioni storiche al tempo della sua creazione. Ciò nonostante in generale il midrash dichiara esplicitamente di essere l'interpretazione di un testo che appartiene a un altro tempo e un altro luogo. In realtà, potrebbe essere proprio a causa di questo. Dal momento che sovente pare tanto lontana da quella che si potrebbe considerare una parafrasi, l'interpretazione midrashica obbliga inevitabilmente a leggerla come riflesso di qualcos'altro, in sostanza una sorta di allegoria storica che si maschera da pseudocommento. Questa versione di storicismo ha il pregio di mettere in risalto il significato ideologico vitale del midrash, ma sottovaluta l'apporto della lettura della Bibbia all'ideologia. Di recente negli studi lavorando in modo «decostruttivo» si è letto il midrash in termini che fanno pensare che esso sia una specie di protodecostruzione, un'ermeneutica del libero gioco dionisiaco con il testo biblico.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 26.

<sup>2</sup> Una riformulazione recente di questa dicotomia si legge in P. Bourdieu, *Flaubert's Point of View*. La verità è peraltro che le differenze tra la «nuova critica» e il formalismo russo sono più profonde delle loro somiglianze. Questo vale anche per la «decostruzione», che i detrattori definiscono spesso «formalista». Come eccellente dimostrazione di come il «formalismo» non sia formalista si veda T. Bennet, *Formalism and Marxism*.

<sup>3</sup> D. LaCapra, *History and Criticism*, teorizza la questione in modo molto chiaro.

<sup>4</sup> Nella versione americana! L'esempio più estremo di questo modo di affrontare il midrash è quello di S. Handelman, *The Slayers of Moses*.

Se ha avuto il grande merito di condurre a riconsiderare questi testi una *lettura* della Bibbia, un tale sviluppo pare tuttavia sminuire il significato più proprio di questa lettura per la prassi sociale, anzi per la vita e la morte.

Una nuova concezione dell'ermeneutica del midrash dovrebbe consentire quindi di ricomprenderne i rapporti con la storia e la cultura rabbinica, e di spiegarne la natura di interpretazione e i suoi rapporti con la vita nel tempo storico. Mio intento in questo capitolo è di intrecciare molti dei temi affrontati in questo libro per mezzo di un esame approfondito di un passo della Mekhilta. Nella mia lettura di questo testo cercherò di mostrare una relazione tra ermeneutica e prassi storica più complessa e avvincente di quanto sia stato finora pensato dagli studiosi del midrash.<sup>1</sup>

*Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare* [Es. 15,2]. Rabbi Aqiva dice: Voglio proclamare le cose magnifiche e lo splendore di Colui-che-disse-e-il-mondo-fu! Perché, ecco, le nazioni del mondo continuano a chiedere a Israele dicendo: «*Che cosa ha il tuo Amato più di ogni altro, che tu ci scongiuri?*» [Cant. 5,9], che per Lui voi morite, che per Lui siete messi a morte, come è detto: *Perciò le fanciulle ('mwv) ti amano* [Cant. 1,3] [che può essere letto nel senso:] *Ti abbiamo amato fino alla morte ('d mwv); ed è scritto: Per te siamo messi a morte ogni giorno* [Sal. 44,23]. Ecco voi siete belli, siete prodi, venite e mescolatevi con noi!».

Ma gli israeliti rispondono alle nazioni del mondo: «Lo conoscete? Permettete di parlarvi un po' del suo splendore: *Il mio Amato è splendente e vermiglio, audace più di diecimila. Il suo capo è oro puro, i suoi riccioli sono ramoscelli di palma, neri come il corvo. I suoi occhi sono come colombe sui ruscelli d'acqua... Le sue guance sono come aiuole profumate... Il suo palato è dolcezza ed Egli è tutto delizie! Questo è il mio Amato e questo è il mio amico, o figlie di Gerusalemme* [Cant. 5,10-16]».

E non appena le nazioni del mondo sentono dello splendore di Colui-che-disse-e-il-mondo-fu, dicono a Israele: «Vogliamo venire con voi», come è detto: *Dov'è andato, o tu la più bella fra le donne? Dove si è diretto il tuo Amato, così che possiamo cercarlo con te?* [Cant. 6,1].

Ma Israele risponde alle nazioni del mondo: «Voi non avete parte con Lui, piuttosto: *Il mio Amato è mio e io sono sua* [Cant. 2,16]; *Io sono del mio Amato e il mio Amato è mio, egli pascola tra i gigli* [Cant. 6,3]».

MekRY (ed. Horovitz-Rabin, 127)

Sia consentito ricapitolare alcuni dei procedimenti per i quali questo testo mostra differenze dai commenti come tradizionalmente li si intende:

1. il significato è prodotto dall'interazione creativa fra il testo letto, il lettore e altri testi, e inoltre non ha la pretesa d'essere una semplice parafrasi del testo interpretato;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Citerò più avanti le opere di alcuni studiosi del midrash rappresentativi della cosiddetta scuola «veterostoricista».

<sup>2</sup> Questa caratteristica ha condotto sovente a definire il midrash l'«opposto» dell'«interpretazione piana» della Bibbia. Cf. G. Porton, *Defining Midrash*, 59 s. Ma come Porton ha affermato, «la distinzione tra 'nascosto' e 'piano' spesso deriva dalla visione attuale che si ha della Scrittura». Allo stato attuale della teoria letteraria, inoltre, molti si interrogano riguardo alla nozione propria del significato «piano». Cf. F. Kermode, *The Plain Sense of Things*, 179-195.

2. la differenza tra il testo interpretato e il testo che interpreta è in una certa misura cancellata;<sup>1</sup>

3. questi ultimi due sfociano nell'ambiguità di riferimento nel testo che interpreta. Quando e dove ha avuto luogo la conversazione presentata nel midrash?

4. un momento fondamentale nella lettura di questo midrash è costituito dal gioco linguistico: il gioco di parole tra 'lmwt (fanciulle) e 'd mwt (fino alla morte).

Nella scuola storica si è unanimemente ridotto questo testo a un riflesso degli eventi che ebbero luogo nel tempo di colui che parla, Rabbi Aqiva, il quale morì da martire. Il grande studioso del pensiero rabbinico, E.E. Urbach, ad esempio, riguardo al testo scrive che «i decreti di Adriano e i fatti conseguenti del martirio come espressione più alta dell'amore di un giudeo per il suo Creatore, portarono alle interpretazioni che scoprivano nel Cantico dei cantici allusioni al martirologio giudaico e all'unicità di Israele tra le nazioni del mondo. Già Rabbi Aqiva spiegava: Voglio proclamare le cose magnifiche...».<sup>2</sup> È da osservare che Urbach inizia la sua citazione *dopo* il versetto che il midrash di Rabbi Aqiva interpreta, mostrando così di considerare irrilevante la pretesa del midrash di essere una interpretazione di quel versetto. Allo stesso modo, lo storico Yitzhak Baer affermava che «Rabbi Aqiva già spiegava e diceva del versetto: *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare*, 'Voglio proclamare le cose magnifiche...', come è scritto: *Il mio Amato è splendente e vermiglio*' allude alla visione estatica di cui i martiri erano consapevoli nei giorni della loro torture e al momento della morte».<sup>3</sup> Anche qui non si tenta in alcun modo di spiegare come le parole di Rabbi Aqiva siano connesse al versetto dell'Esodo come interpretazione. In termini ancor più espliciti Gedaliah Alon osserva che «il passo *riflette*

<sup>1</sup> Questo testo dimostra quanto esageri W.S. Green, *Romancing the Tome. Rabbinic Hermeneutics and the Theory of Literature*, 160, quando afferma che «nel giudaismo rabbinico la scrittura e il discorso della Scrittura dovevano dunque essere intrinsecamente separabili dal loro commento e non potevano né fondersi né essere confusi con esso. La loro confusione avrebbe privato i rabbi di uno strumento di controllo e avrebbe violato la distinzione levitica fondamentale tra sacro e profano. Per questo negli scritti dei rabbi i passi e le parole della Scrittura sono quasi sempre distinti come tali da una formula introduttiva, del tipo ad esempio: 'così la Scrittura dice', 'come è scritto', o 'una tradizione della Scrittura dice'». Se nello studio di Green c'è molto su cui convengo, il testo in esame chiarisce tuttavia l'errore di quest'affermazione, poiché molte (se non la maggior parte) delle citazioni della Scrittura si fondono con il discorso del midrash senza alcuna indicazione della loro origine nelle Scritture (nel testo originale i riferimenti testuali ovviamente non ci sono). Come Goldin già osservava, «è da notare come il midrash amalgami l'affermazione biblica con la propria» (J. Goldin, *The Song at the Sea*, 116 n.). Lo studio dei testi sui manoscritti midrashici ha mostrato inoltre che quanto più il manoscritto è antico e quanto più è affidabile, tanto *meno* esso segnala spesso le citazioni con le formule indicate da Green. Il principio dell'assimilazione di testo e lettura, affermato da Handelman e da altri, viene quindi avvalorato nel modo più netto dal rigore filologico a cui Green fa appello.

<sup>2</sup> E.E. Urbach, *The Homiletical Interpretations of the Sages*, 250 (corsivo aggiunto).

<sup>3</sup> Y. Baer, *Israel, the Christian Church*, 2 s. (corsivo aggiunto).

memorie posteriori alla guerra della distruzione, oppure descrive una realtà posteriore alla guerra di Quieto».<sup>1</sup> La riduzione del testo midrashico a riflesso delle sue circostanze storiche è di fatto un luogo comune nella ricerca di un tempo, malgrado l'evidenza che il passo afferma di fare qualcosa di radicalmente diverso. E in generale si suppone che il contesto storico, la cosiddetta realtà, è trasparente e di per sé evidente, e quindi può avere valore esplicativo riguardo al testo midrashico.

In un passo citato sopra (cap. 1), Joseph Heinemann afferma che la stranezza e l'apparente arbitrarietà del midrash, la sua distanza dal significato piano della narrazione biblica, conduce a leggere il suo discorso come riflesso trasparente del tempo dei midrashisti.<sup>2</sup> Una simile motivazione in senso storicistico poggia sull'assunto che il senso «piano» sia ovvio (e che effettivamente esista un'entità del genere) e inoltre che questo senso piano fosse presupposto dai rabbi,<sup>3</sup> ma nonostante ciò essi lo ignorarono a favore di un altro discorso sul significato del testo (o, perfino, *all'apparenza* sul significato del testo). Inizierei quindi con l'analizzare come funzionano i procedimenti interpretativi del midrash in esame in questo testo per produrre i suoi significati. Se qui si riuscisse a far emergere che l'interpretazione midrashica è generata da principi ermeneutici che per quanto diversi dai nostri non sono arbitrari o impreveduti all'interno del loro sistema, allora risulterà indebolito un importante sostegno dell'interpretazione meramente storicista.

In un testo interpretativo, anche per chi situa il significato nello «spazio navetta tra colui che interpreta e il testo»,<sup>4</sup> ha senso iniziare dall'esame del testo interpretato: *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare* [Es. 15,2]. Ai rabbi suoi lettori il versetto faceva in certo modo difficoltà. «È possibile alla carne e al sangue (all'essere umano) magnificare il loro Creatore?»<sup>5</sup> La risposta di Rabbi Aqiva a questo stupore è che il popolo esalta Dio quando ne canta la bellezza. Fin qui si è davanti a una parafrasi del versetto. Inizia invece a esserci midrash con l'ampliamento di questa parafrasi in una narrazione vera e propria con due protagonisti, conversazione che non è indicata in nessuna parte del versetto originale, e con l'inserimento di un intero passo del Cantico dei cantici. Questi sono i tipi di procedimenti che

1 G. Alon, *The History of the Jews*, 327 n. 25.

2 J. Heinemann, *Aggadah and Its Development*, 75.

3 È da osservare che anche se si dovesse condividere il primo assunto, che il testo ha un significato originale univoco, il secondo sarebbe discutibile. Si veda al riguardo lo studio eccellente di R. Loewe, *The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*.

4 G.H. Hartman - S. Budick (ed.), *Midrash and Literature*, «Introduction», XI. Riformulerei probabilmente l'espressione così: «fra il testo e l'interprete».

5 Le parole sono di Rabbi Yishmael (contemporaneo e collega di Rabbi Aqiva), come sono riportate nella Mekhila (e precedono quelle di Rabbi Aqiva, cf. *MekRY* [ed. Horovitz-Rabin, 127]). Nel volume di J. Goldin, *The Song at the Sea*, le si leggono a p. 113.

negli studi di un tempo hanno indotto a individuare il significato di questo testo in modo chiaro nel tempo di colui che interpreta. Ma a mio giudizio questo discorso è ben più complesso di quanto simili interpretazioni vorrebbero ed è molto più del racconto che si può mostrare che è stato generato dalla prassi interpretativa della Scrittura. Con la mia lettura vorrei mostrare che il suo tema non è costituito dai fatti del martirio o da qualche altra realtà extratestuale, ma appunto dalla questione della storia stessa; vorrei mostrare che lungi dall'essere semplice riflesso dei fatti che «diedero origine alle interpretazioni», è una risorsa per la creazione di tale interpretazione che non è secondaria ma parte integrante della vita svolta in un testo.

La parola fondamentale nel versetto per la mia interpretazione è quella più piccola, il dimostrativo «questo». Sebbene s'incontrino nella Bibbia molti versetti nei quali il dimostrativo può essere letto (o anche molto semplicemente è letto) come anafora o catafora, per i rabbi, «questo» è irrefutabilmente deittico,<sup>1</sup> come il passo seguente documenta:

*Questo mese sarà per voi* [Es. 12,12]. Rabbi Yishmael dice: Mosè mostrò la luna nuova agli israeliti e disse loro: «In questo modo vedrete e fisserete la luna nuova per le generazioni». Rabbi Aqiva dice: Questa è una delle tre cose che per Mosè erano difficili da capire, e il Santo, Egli sia benedetto, gliel'indicò con il dito. In modo simile tu dici: *E questi sono impuri per voi* [Lev. 11,29]. Allo stesso modo dici: *E questa è l'opera del candelabro* [Num. 8,4]. Rabbi Shimon ben Yoḥai dice: E non forse tutte le parole che Egli disse a Mosè le disse solo di giorno? La luna nuova la indicò di notte. Come poteva Egli che parlava di giorno, indicargli la luna nuova di notte? Rabbi Eliezer dice: Egli parlò con lui fino al tramonto, e gli indicò la luna nuova dopo il tramonto.

MekRY (ed. Horovitz-Rabin, 6)<sup>2</sup>

Un versetto che parla di un mese è interpretato come se parlasse della luna nuova poiché contiene il dimostrativo «questo», che per i rabbi significa sempre vedere e indicare con il dito, anche nei passi in cui una tale interpretazione introduce evidenti contraddizioni logiche con altri luoghi comuni interpretativi come quello che Dio parlò con Mosè solo di giorno.<sup>3</sup> Non stupisce quindi se Rabbi Aqiva legge il versetto: *Questo è il mio Dio* come se significasse una teofania, un'esperienza in cui gli israeliti potevano indicare con il loro dito il Dio visibile. Si dispone inoltre di una testimonianza esplicita che il versetto veniva letto in tal modo nell'osservazione di Rabbi

<sup>1</sup> Per un'esauriente e approfondita analisi della lettura midrashica del deittico, cf. B. Roitman, *Sacred Language and Open Text*.

<sup>2</sup> Cf. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael* 1, 15 s.

<sup>3</sup> G. Porton, *Defining Midrash*, 83, non afferra affatto l'importanza di questo passo. Egli osserva che «abbiamo parecchi commenti diversi sul versetto... Tutti i commenti non sono realmente connessi gli uni agli altri». Ma è certo che lo sono, e questo è precisamente il punto in questione! La domanda che Rabbi Shimon solleva, e alla quale risponde Rabbi Eliezer, sorge soltanto perché Rabbi Aqiva legge il termine «questo» come deittico e perciò spiega il versetto in riferimento a quando Dio indica a Mosè la luna nuova.

Eliezer nella Mekhilta, secondo la quale da questo versetto si impara che «una serva vide presso il mare ciò che non videro mai né Isaia né Ezechiele né nessuno degli altri profeti».<sup>1</sup> Che questa spiegazione fosse generalmente accettata si apprende anche dalle parole della preghiera quotidiana della sera: «I tuoi figli hanno visto la tua potenza che divideva il mare davanti a Mosè. *Questo è il mio Dio*, essi proclamarono e cantarono».

Altro importante significante nel versetto è il possessivo «mio». Nella mia spiegazione questo morfema determina la situazione retorica che il racconto di Rabbi Aqiva sviluppa. Se c'è un «mio», allora sembra esserci un «non tuo». E di fatto in questo versetto il pronome di prima persona singolare è ripetuto non meno di quattro volte.<sup>2</sup> Come James Clifford al seguito di Émile Benveniste ha fatto opportunamente osservare, «qualsiasi uso di 'io' presuppone un 'tu', e qualsiasi esempio di discorso è immediatamente connesso a una situazione specifica condivisa».<sup>3</sup> Difficilmente può allora sorprendere che per il midrash l'espressione *Questo è il mio Dio* implichi una situazione retorica o scenica in cui Israele si rivolga a qualche altra nazione dicendole: *Questo è il mio Dio*, il mio e non il tuo.

Per i rabbi il Cantico dei cantici è il racconto di una teofania che è avvenuta nella storia, e in particolare l'immagine dell'amato (*Cant.* 5,9-16) è l'immagine di Dio come venne visto in quella occasione.<sup>4</sup> Benché fra i primi rabbi si dibatta non poco se ci si richiami alla teofania sul Sinai o a quella al Mar Rosso, il testo in esame rispecchia come si vede la posizione che la riferisce al Mar Rosso. È quindi del tutto plausibile che Rabbi Aqiva associ il deittico «questo» di *Questo è il mio Dio* al deittico del Cantico dei cantici: *Questo è il mio amato e questo è il mio amico, figlie di Gerusalemme*. Il dialogo con le *figlie di Gerusalemme* (che, se l'amata è Israele, devono essere i gentili) costituisce in sostanza l'intera narrazione. Il racconto di Rabbi Aqiva è allora generato, per così dire, dalla cogenza dell'associazione dei due testi. Il capitolo del Cantico si apre con l'amata che (certo non senza qualche riluttanza) ricerca l'amato per le strade di Gerusalemme ma viene percossa e ferita dalle guardie. L'amata scongiura le figlie di Gerusalemme di trovare il suo amato per lei, malgrado le sue ferite, e di dirgli che

<sup>1</sup> *MekRY* (ed. Horovitz-Rabin, 126).

<sup>2</sup> Benché ovviamente questo non sia l'unico modo possibile di interpretare il pronome, esso sembra tipico del midrash; in molti altri casi nello stesso midrash il pronome viene inteso in senso esclusivo (almeno in parte). Ad esempio nella prima parte del versetto: «Un'altra interpretazione: *Mia forza* [‘zy]: Tu sei colui che aiuta e sei vicino a tutti quelli che vengono al mondo, ma soprattutto a me. *E canto è il Signore*: Tu sei canto per tutti quelli che vengono al mondo, ma soprattutto per me» (*MekRY* [ed. Horovitz-Rabin, 126]). Appunto le stesse esitazioni che si percepiscono in queste interpretazioni del midrash sembrano avvalorare la mia lettura. Il midrashista è a disagio con l'idea che Dio aiuti soltanto Israele, ma questo è ciò che la pragmatica del pronome porta decisamente a pensare. A mio parere è questo che genera la formulazione: «a tutti quelli che vengono al mondo, ma soprattutto a me».

<sup>3</sup> J. Clifford, *On Ethnographic Authority*, 133.

<sup>4</sup> V. sopra, p. 155 n. 1.

lei è malata d'amore per lui. Le figlie si meravigliano di questa richiesta e domandano: «*Che cosa ha il tuo amato più di ogni altro, che tu ci scongiuri* [Cant. 5,9] – anche se soffri tanto per il suo amore? Vieni, unisciti a noi, tu, la più bella fra le donne». A questo punto del racconto interpolato da Rabbi Aqiva l'amata, Israele, risponde: «Voglio descrivervi la sua bellezza, poiché io l'ho visto: *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare. Il mio amato è splendente e vermiglio... Questo è il mio amato e questo è il mio amico, figlie di Gerusalemme*». Le figlie diventano gelose e desiderano anch'esse un simile amante, ma Israele risponde: *Il mio amato è mio e io sono sua* (Cant. 2,16).

Questa lettura di *mio Dio* nel senso di mio e non tuo è senza dubbio un ampliamento di *Questo è il mio amato e questo è il mio amico, figlie di Gerusalemme* nel passo del Cantico dei cantici, e ancor più esplicitamente di *Il mio amato è mio e io sono sua*. Mi pare allora che il racconto di Rabbi Aqiva abbia la funzione di esplicitare il significato e la forza retorica espressi nel versetto: *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare*, come viene esplicitato dal testo che, come si è mostrato nel capitolo precedente, era inteso dai rabbini come la chiave per il significato di questo momento storico: il Cantico dei cantici.

Questa lettura è tuttavia paradossale e problematica, poiché il dialogo tra giudei e gentili non avrebbe certo potuto aver luogo sulla riva del Mar Rosso. Gli ebrei non vennero uccisi per il loro Dio né c'erano egiziani rimasti vivi con i quali parlare. E d'altra parte anche situare questo racconto in un tempo storico risulta problematico, nonostante le opinioni degli studiosi menzionati sopra. Semplicemente, non c'è mai stato un tempo nel quale i giudei venissero uccisi in massa per il loro amore di Dio, e contemporaneamente ci fosse il desiderio di molti gentili di convertirsi al giudaismo. Gli argomenti degli storici riguardo al fatto che il testo si riferisca a questo periodo della vita di Rabbi Aqiva o a un altro servono quindi a dimostrare nient'altro che la natura paradossale dell'addentellato, l'impossibilità di interpretare il testo come richiamo indiretto a eventi storici.<sup>1</sup> La deissi di «questo» nel versetto del Cantico dei cantici porta poi a pensare che il midrash alluda a un'esperienza di teofania presente a coloro che parlano.

Qui si è davanti a un'immagine perfetta del tempo paradossale della lettura midrashica. La trasformazione linguistica dell'anafora in deissi concretizza in modo brillante la questione del midrash. L'anafora è la figura compiuta dell'assenza. «*Questo* che è ciò di cui ti sto parlando; *questo* che era nel passato; *questo* che è storia». La deissi è la figura compiuta della presenza. «*Questo* che sto indicando; *questo* che tu puoi vedere». Il momento assente della teofania è così trasformato nell'evocazione di un mo-

<sup>1</sup> Cf. M.D. Herr, *Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days*.

mento presente di visione di Dio sia nella forma sia nel contenuto (o piuttosto nell'indistinguibile forma-contenuto) del midrash. Il momento assente della rivelazione è trasformato in momento presente di lettura. Il testo del Testo e il testo della storia (realtà) si fondono, per quanto in tensione. Quando questa teofania potrebbe aver luogo, giacché non avviene al momento del passaggio del mare? È richiesta una lettura più approfondita del testo prima di offrire una risposta a questa domanda.

Il midrash rappresenta la relazione tra Dio e il popolo di Israele come relazione erotica – per mezzo della lettura del Cantico dei cantici dentro al libro dell'Esodo. In questo idillio erotico si infiltra peraltro anche Thanatos – nella forma e nel tema. «Perché ecco, le nazioni del mondo continuano a chiedere a Israele dicendo: *Che cosa ha il tuo amato più di ogni altro che tu ci scongiuri?* [Cant. 5,9], che voi morite per Lui, che siete messi a morte per Lui, come è detto: *Perciò le fanciulle ('lmwt) ti amano* [Cant. 1,3] [da rileggere come:] *Ti abbiamo amato fino alla morte ('d mwt); ed è scritto: Per te siamo messi a morte ogni giorno* [Sal. 44,23]». È da osservare come il tema della morte sia un'intrusione simultanea nel mondo del testo e nel testo del mondo. Questa intrusione si delinea in tre modi: il primo, con l'inserzione del versetto dell'inizio del Cantico in un contesto che interpreta il capitolo quinto; il secondo, con la violazione del linguaggio di questo versetto mediante la trasformazione di 'lmwt (ragazza nubile), il simbolo proprio di Eros (anche se qui le fanciulle sono rappresentate come soggetti desideranti, non come oggetti desiderati),<sup>1</sup> in 'l mwt (fino alla morte); il terzo, con l'inserzione in questo contesto di un altro testo completo: *Per te siamo messi a morte ogni giorno* [Sal. 44,23]. La violazione dello spazio testuale messa in atto dal midrash può essere letta come figura della violazione del rapporto erotico fra il popolo e Dio come può essere desunto dal fatto che nel mondo reale di Rabbi Aqiva i giudei vengono uccisi. In altre parole, la trasformazione di 'lmwt in 'l mwt, la trasformazione di amore in morte, è essa stessa una rappresentazione della domanda rivolta a Dio anche in altri testi: Se ci ami così tanto, perché ci uccidi?

Il testo per parte sua accenna a una risposta. Come sovente si è visto in questo libro, spesso il midrash esprime significati per allusioni ad altri passi biblici.<sup>2</sup> Queste allusioni vengono alla luce quando si osservino le agram-

<sup>1</sup> Jonathan Boyarin ha richiamato la mia attenzione su questo aspetto. Proprio lo stesso passo del Cantico dei cantici fornisce una rappresentazione molto eloquente del desiderio femminile, in cui la descrizione dell'amato con l'enumerazione di tutte le parti del corpo accompagnata dalla lode della bellezza non è che un'espressione del desiderio, come nei racconti della tradizione europea che rappresentano il desiderio maschile e la concreta descrizione della bellezza femminile (cf. N. Vickers, «*The Blazon of Sweet Beauty's Best*»: *Shakespeare's Lucrece*). Questo aspetto rende la società ebraica antica un po' meno patriarcale? Ne dubito, ma forse può contribuire a far dubitare che la «letteratura» non sia che il riflesso palese di altre pratiche sociali.

<sup>2</sup> Cf. E. Slomovic, *Patterns of Midrashic Impact on the Rabbinic Midrashic Tale*.

maticità del testo midrashico, vale a dire le forme linguistiche che non siano del tutto conformi al contesto o che appartengano ad altri strati linguistici. Se l'espressione 'l *mwt* potrebbe significare «fino alla morte» in ebraico rabbinico, la sua grammatica è abbastanza insolita per attirare l'attenzione, poiché la forma normale dovrebbe essere piuttosto 'd *mwt*, come di fatto il midrash spiega. Propenderei per leggere questa forma agrammaticale come indizio intertestuale. L'unico luogo nella Bibbia ebraica dove 'l *mwt* ricorre nell'accezione di «fino alla morte» è *Sal.* 48,15: *Questo è Dio, il nostro Dio, per sempre in eterno. Egli ci guiderà fino alla morte.* E questo versetto inizia anche con un'espressione che ricorda molto da vicino lo stesso versetto che il midrash di Rabbi Aqiva sta leggendo: *Questo è il mio Dio (Es. 15,2).*

Il versetto del Salmo trabocca di significati potenziali. Il solenne commentatore medievale Rabbi Avraham Ibn Ezra così annota:

'*lmwt* come '*wlmt*, fino all'eternità [le consonanti scritte sono le stesse, cambia soltanto la pronuncia], poiché Egli [il Santo, Egli sia benedetto] sussiste fino all'eternità e guida fino all'eternità. Il masoreta ha letto questo come due parole e il loro significato è «fino alla nostra morte». E Rabbi Moshe afferma che deriva dalla radice '*lm*, giovinezza; Egli ci guiderà sempre al modo delle fanciulle, come Egli ci ha guidato nei giorni della nostra giovinezza.

Tra questi significati non è necessario scegliere, anche se dalla prospettiva della prassi di lettura allora vigente è lecito supporre che essi sono tutti latenti nel versetto – eternità, morte ed eros –, tutto un mondo di risonanze psicologiche in un'unica parola.

Questo versetto è anche (in base ai principi ermeneutici rabbinici) il racconto di una teofania, anche qui in virtù del deittico «questo». I rabbini di un periodo leggermente posteriore a quello di Rabbi Aqiva assecondano la ricca ambiguità del versetto del Salmo leggendo *fino alla morte* come *fanciulle*, con un procedimento affatto inverso a quello di Rabbi Aqiva che leggeva *fanciulle* come *fino alla morte* nel versetto del Cantico dei cantici:

Rabbi Berekhyah e Rabbi Helbo e Ulla Bera'ah e Rabbi Elazar nel nome di Rabbi Hanina hanno detto: In futuro il Santo, Egli sia benedetto, guiderà la danza per i giusti... e lo indicheranno con il dito, come è detto: *Questo è Dio, il nostro Dio, per sempre in eterno. Egli ci guiderà fino alla morte ('l mwt) [Sal. 48, 15], come fanciulle (k'alamwt) nelle danze dei giusti.*

*Cantico dei cantici Rabbah* 7,2 (ed. Dunsky, 152)

Non mi pare quindi troppo esagerato pensare che la trasformazione midrashica di Rabbi Aqiva di *fanciulle* con *fino alla morte* alluda appunto a questo versetto del Salmo, nel quale il midrash trasforma la morte in fanciulle. Non solo i due significanti possono sostituirsi l'uno all'altro, ma anche i loro significati. La morte diventa eros e l'eros diventa morte.

A questo punto è molto importante osservare che il *Sal.* 48 è di per sé

una meditazione sulla storia. Parlando in un momento indefinito, il salmista rammenta il lontano passato della divisione del mare con una serie di allusioni a *Es.* 15, lo stesso testo che Rabbi Aqiva sta interpretando,<sup>1</sup> e con l'espressione *come abbiamo udito, così abbiamo visto* compie la stessa trasformazione della storia in esperienza in atto, come ha fatto Rabbi Aqiva quando ha trasformato l'anafora in deissi. Il salmista intreccia infine il passato e il presente al futuro dicendo: *affinché possiate raccontare alla generazione futura che questo è Dio, il nostro Dio, per sempre in eterno. Egli ci guiderà fino alla morte.* Il Salmo ripete nelle sue tematiche la stessa interpretazione della storia che il midrash sviluppa nelle sue tematiche e nel suo metodo ermeneutico. Per il salmista, così sembra, la promessa dell'autorivelazione di Dio, di vederlo di nuovo come fu visto nel passaggio del mare, redime le vicissitudini della storia. Anche Aquila, il traduttore greco della Bibbia, contemporaneo e collega di Rabbi Aqiva, rende *l' mwt* del versetto con *athanasia*, che il Talmud Palestinese a sua volta ritraduce spiegando «il mondo in cui non c'è morte» (*Megilla* 2,3 [70b]). Ciò mi porta fermamente a pensare che la narrazione di Rabbi Aqiva con il suo riferimento paradossale al tempo sia in realtà un racconto escatologico. Per i rabbini l'attraversamento del mare era il tipo di quello di cui la redenzione finale sarà l'antitipo.<sup>2</sup>

Un solido avvaloramento della lettura escatologica di questo racconto è fornito anche da un'altra allusione. Le parole che nel midrash le «figlie di Gerusalemme» usano per formulare la loro richiesta di cercare Dio con Israele, «vogliamo venire con voi», sono la citazione precisa della profezia escatologica di *Zacc.* 8,20-23, in cui i gentili cercano di unirsi a Israele, e sono espresse in una forma grammaticale arcaica che si trova soltanto in ebraico biblico:<sup>3</sup>

Così dice il Signore delle schiere: I popoli e gli abitanti di molte città verranno. E gli abitanti dell'una andranno [da quelli dell'] altra dicendo: «Andiamo e supplichiamo il Signore e cerchiamo il Signore delle schiere! Voglio andare anch'io!». Molti popoli e molte nazioni verranno a cercare il Signore delle schiere in quei giorni, in Gerusalemme, e a supplicare il Signore.

Così dice il Signore delle schiere: In quei giorni avverrà che dieci uomini, di tutte le lingue delle genti, prenderanno un giudeo per il lembo della veste dicendo: «*Vogliamo venire con voi*, perché abbiamo udito che Dio è con voi!».

Vi è qui lo stesso modello ermeneutico che si è già incontrato. Un'anomalia linguistica nel testo midrashico – in questo caso l'uso di una forma biblica arcaica – è di fatto allusione a un altro testo biblico, che fornisce una chia-

<sup>1</sup> V. R. Alter, *The Psalms*, 257 s.

<sup>2</sup> Questo è di fatto l'unico dei pochi esempi nel midrash di vera tipologia.

<sup>3</sup> Alon Goshen-Gottstein ha richiamato la mia attenzione sull'importanza di questo passo per la comprensione del midrash di Rabbi Aqiva, pur non condividendo la mia interpretazione.

ve importante per l'interpretazione del midrash. La combinazione del testo midrashico con i suoi sottotesti biblici, consente di svilupparne una lettura pregnante. L'interprete si trova in una posizione di desiderio. La Torah gli racconta di un momento di perfezione quando il popolo stette in un'unione con Dio tanto meravigliosa che da allora nessuno ha più visto ciò che in quel momento vide uno schiavo. Come si può adempiere il desiderio di rivivere quel momento di presenza? La distanza fra il lettore presente e il momento assente della Presenza è la tragedia della storia. Rabbi Aqiva ha il sopravvento sulla storia portandola nel presente. Per lui, come anche per il salmista, *ciò che abbiamo udito è ciò che abbiamo visto*, e se la morte, il tempo e la storia interferiscono, si possono superare con una strategia di lettura che le sradica cancellando la differenza tra passato, presente e futuro. L'anafora diventa deissi. Questa strategia di lettura si chiama midrash. Allora ciò che questo midrash ha da insegnare sulla testualità riguarda forse l'inadeguatezza delle opposizioni fra testualità e storia o fra strategie di lettura intertestuale e quelle che poggiano sul mondo esterno.

Nel momento in cui fecero uscire Rabbi Aqiva [per metterlo a morte], era il tempo della lettura dello *Shema*, e mentre gli laceravano la carne con pettini di ferro, ed egli accettava su di sé il giogo del Regno celeste, i suoi discepoli gli dissero: «Maestro, fino a questo punto?» [sc. questo è necessario?]. Egli disse loro: «Per tutta la mia vita sono stato turbato da questo versetto: *E amerai il Signore tuo Dio... con tutta la tua anima* – anche se prende la tua anima; dissi: quando mi sarà possibile metterlo in pratica? Ora che mi è possibile non dovrei metterlo in pratica?».

*bBerakhot 61b*

Il midrash di Rabbi Aqiva unisce Eros e Thanatos, e così fanno anche i racconti della sua morte. Secondo il testo qui citato, Rabbi Aqiva morì per amore di Dio, anzi morì perché pensava che questo fosse l'unico modo per mettere in pratica il comandamento di «amare il Signore con tutta la tua anima». Questa è la «realtà» alla quale gli storici citati sopra si appellavano quando interpretavano il midrash come riflesso degli eventi della vita del rabbi. Certo, questi «eventi» non sono meno artificiali né più reali dello stesso midrash di cui si presume che siano la spiegazione e il referente. Ciò nondimeno questi testi devono essere connessi. L'amore unito alla morte o che si esplica per mezzo della morte sembra lo stesso nel midrash e nella leggenda storiografica. Se non si legge il midrash come riflesso di questo evento «storico», com'è possibile spiegare la loro congruenza? Penso che sarebbe appropriato adottare un altro linguaggio: al posto di «riflesso» e «referenzialità», che privilegiano in modo esplicito un genere di testo a scapito di altri, è preferibile parlare di «intertestualità». Visto in questa luce il midrash di Rabbi Aqiva e il racconto del suo martirio appartengono allo stesso contesto e complesso storici – nessuno dei due è il contesto né la spiegazione dell'altro, piuttosto entrambi appartengono allo stesso proces-

so culturale. A me sembra che quando Rabbi Aqiva ha letto la Torah e ha formulato il suo midrash, sia approdato a una visione apocalittica della vita religiosa. Il momento culminante dell'unione con Dio che gli israeliti sperimentarono nel passaggio del mare poteva essere rivissuto soltanto in due modi – sul piano nazionale nel momento dell'*eschaton*, sul piano personale mediante la morte da martire.

Questa ideologia della morte come compimento necessario dell'amore di Dio appare sovente nei testi del tempo di Rabbi Aqiva. Così si legge in un testo halakhico del periodo: [*Amerai il Signore...*] e con tutta la tua anima: [Ciò significa] anche se Egli prende la tua anima, e così la Scrittura dice: *Per te siamo messi a morte ogni giorno* [Sal. 44,23].<sup>1</sup>

Questo testo è per noi particolarmente significativo perché inserisce nel complesso testuale esattamente lo stesso versetto del Salmo che si è considerato un'intrusione nel midrash di Rabbi Aqiva su *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare*. Pare che se non è possibile parlare di qualche sfondo storico preciso che determina il midrash, si può tuttavia cogliervi un momento culturale/ideologico decisivo, il momento della creazione dell'idea del martirio come valore religioso in sé positivo. Certo, anche in passato si aveva un'idea di martirio, ma era molto diversa da questa. Il modello di un tempo era quello del periodo asmoneo, in cui il o la martire rifiuta di violare la propria integrità religiosa ed è messo a morte per questo rifiuto; qui il martirio è cercato attivamente come unico possibile adempimento di una necessità spirituale assoluta. Detto in termini giudaici più classici: un tempo i martiri si rifiutavano di violare un comandamento negativo (adorare gli idoli); nel momento presente essi adempiono un comandamento positivo (amare Dio).

L'aspetto sorprendente è che è possibile cogliere per così dire realmente questa transizione che ha luogo nei testi in esame: «Quando Rabbi Aqiva morì da martire, un versetto del Cantico dei cantici fu applicato anche a lui: 'Yoshua ben Yonathan era solito dire di coloro che erano messi a morte dal malvagio Turno Rufo: Essi Ti hanno amato molto più dei giusti precedenti, Ti hanno amato con rettitudine'». <sup>2</sup>

Di fatto nei tempi andati ci furono dei santi, ossia ci fu chi volle morire per la fede; allora perché Rabbi Aqiva e i suoi compagni «Ti hanno amato molto più dei giusti precedenti»? Propenderei per affermare che fu perché essi morirono con gioia, con convinzione mistica; la loro morte non soltanto fu necessaria, ma anche fu la più alta delle esperienze spirituali. Questa transizione si lascia individuare già nel racconto parallelo del martirio di Rabbi Aqiva nel Talmud Palestinese:

<sup>1</sup> *Sifre Deuteronomio a Deut.* 6,5 [ed. Finkelstein].

<sup>2</sup> E.E. Urbach, *The Homiletical Interpretations of the Sages*, 251.

Rabbi Aqiva era giudicato davanti a Tuno [*sic*] Rufo, il malvagio. Venne il tempo della lettura dello *Shema* [*Ascolta, Israele*, che include il versetto: *Amerai il Signore... con tutta la tua anima!*]. Egli cominciò a leggerlo e sorrise. Gli disse: «Vecchio, vecchio, o sei sordo o sottovaluti la sofferenza». Egli [Rabbi Aqiva] gli disse: «Che si spenga l'anima di quell'uomo! Non sono né sordo né sottovaluto la sofferenza, piuttosto tutta la mia vita ho letto il versetto: *Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutti i tuoi beni*. L'ho amato con tutto il mio cuore e l'ho amato con tutti i miei beni, ma *finora non sapevo come amarlo con tutta la mia anima*. Ma ora che è venuta per me l'opportunità di [amarLo] con tutta la mia anima ed è il tempo della lettura dello *Shema* [anche qui il momento opportuno in cui adempiere il comandamento di amare Dio con tutta la propria anima] e nulla mi trattiene da esso; perciò leggo lo *Shema* e sorrido».

yBerakhot 9,5

In questo testo è possibile cogliere Rabbi Aqiva nell'atto, per così dire, di scoprire che la morte è il modo di adempiere il comandamento di amare Dio (e forse anche il modo di rivivere l'esperienza di vedere Dio in tutta la sua bellezza). Va da sé che non intendo affermare che questo è «ciò che realmente accadde», ma piuttosto che il testo è la rappresentazione di un momento nella storia di un'ideologia. Qui Rabbi Aqiva non sapeva fino ad allora come adempiere il comandamento; mentre nella versione babilonese (più recente) citata sopra egli sapeva già da prima che cosa doveva fare e ne attendeva appunto l'opportunità. Queste due «riflessioni» sulla circostanza non stanno quindi in competizione ma sono in senso diacronico due stadi di una storia culturale – la storia di un'idea. Il nostro midrash, con la sua concatenazione di Eros e Thanatos, di morte e vergine, rappresenta anche la base ideologica, spirituale, e la fonte di questa stessa idea. È dunque difficile affermare che il midrash riflette qualche realtà privilegiata esterna, di natura non semiotica. La realtà esiste – Rabbi Aqiva non si trova in una prigione del linguaggio ma in un carcere romano. Senz'ombra di dubbio sarà messo a morte, ma è lui che trasforma la sua esecuzione nella consumazione dell'amore erotico per il Re nella sua bellezza.

Questo capovolge parimenti la gerarchia presupposta da Baer per il midrash in esame e la visione estatica. Questi interpretava il midrash del Cantico dei cantici ad opera di Rabbi Aqiva affermando che «il versetto *Il mio Amato è splendente e vermiglio* allude alla visione estatica di cui i martiri erano consapevoli nei giorni della loro tortura e al momento della morte». <sup>1</sup> Ma se la tortura può essere di fatto una realtà esterna, le visioni estatiche della divinità sono una produzione culturale – un testo. Non solo, vorrei dire che il midrash di Rabbi Aqiva non riflette il suo martirio né allude alle sue visioni estatiche; penso piuttosto che esso sia la connessione ermeneutica, intertestuale del Cantico dei cantici con il Cantico del mare: *Questo è il mio Dio e lo voglio magnificare* (Es. 15,2) con *Questo è il mio*

1 I. Baer, *Israel, the Christian Church*, 2 s.

*Amato e questo è il mio amico, figlie di Gerusalemme (Cant. 5,16), e anche con Questo è Dio, il nostro Dio, per sempre in eterno. Egli ci guiderà fino alla morte (Sal. 48,15).* Questa connessione ha ispirato l'idea della morte erotica, mistica, ha condotto all'ideologia del martirio e di fatto ha prodotto le visioni estatiche attribuite al martire. Rabbi Aqiva può sì avere avuto la visione estatica dell'amato nel momento della sua morte, ma difficilmente il midrash potrebbe riflettere questa esperienza. Se davvero egli ebbe una simile meravigliosa esperienza, questa è il premio che la sua vita ebbe nel midrash.

Il midrash non solo non è separato dalla storia, ma anzi vi è molto più strettamente connesso di quanto gli storici abbiano immaginato. Il midrash è un modo di leggere e di vivere nel testo della Bibbia, un modo che aveva e ha profonde implicazioni per la vita del lettore. Se la mia lettura ha qualche fondamento, la tradizione parla di Rabbi Aqiva che morì martire a causa del suo modo di leggere. E il suo modello ha avuto profonde implicazioni per lo sviluppo della martirologia. Per tutto il medioevo gli ebrei affrontarono entusiasticamente la morte per martirio con le parole di Rabbi Aqiva sulle labbra.