

# Rashi di Troyes. Appunti per uno studio

Patrizio Alborghetti  
Facoltà di Teologia, Lugano

## 1. LA RILEVANZA DEL MAESTRO DI TROYES

Per rendersi conto dell'importanza di Rashi basterebbe ricordare che il suo commentario fu il primo testo della tradizione ebraica ad essere stampato. Questo avvenne nel 1475, sette anni prima della stessa Bibbia. Ma se ciò non bastasse potremmo, riferendoci all'articolo di Rebecca Toueg<sup>1</sup>, citare, tra le molteplici attestazioni di ammirazione, che sono giunte da più parti e lungo i vari secoli a questo grande commentatore, quella di Abraham ibn Ezra:

«Una stella è sorta all'orizzonte di Francia e splende in lontananza ... il cieco illumina, l'assetato delizia con il suo favo. È colui che gli uomini chiamano Parshandata, l'interprete della Torah. Tutti i dubbi risolve, i suoi libri sono la gioia di Israele. A lui spetta la corona, a lui appartiene l'omaggio regale».

Nell'ebraico biblico troviamo una sola volta il termine *Parshandata*: in Ester 9,7, dove sta a indicare il nome del figlio di Haman. Il significato che assume nel testo sopra riportato va cercato nella lingua aramaica, dove la voce viene divisa in *parshan*,

<sup>1</sup> R. TOUEG, *Rashi. The great Bible commentator*, World Wizo Department of education, Tel-Aviv 1989, p. 7.

interprete, e *data*, legge. *Parshandata* è allora l'interprete della legge, e Rashi diventa quindi per gli ebrei di Spagna l'interprete per eccellenza della *Torah*<sup>2</sup>.

Inoltre tra gli ebrei medievali spagnoli ritroviamo il seguente detto:

כל פרוש צרפרא החל לאשפרא צוֹן מפרשנורה

«Getta tutti i commentari francesi nella spazzatura, tranne quello di *Parshandata*».

Nella stessa tradizione cristiana il ruolo del maestro di Troyes è immenso. Se prima si pensava che l'influenza da lui esercitata avesse avuto inizio con Nicola di Lyre, successivi studi hanno mostrato come questa risalga già ai secoli precedenti. I suoi testi si fecero profondamente sentire nei commentari dei maestri di San Vittore: Ugo, Andrea - il suo discepolo Erberto di Bosham - e Riccardo. In maniera ancora più intensa nell'esi-gesi di Nicola di Lyre, e attraverso lui in quella di Lutero. Oltre che con Rashi questi autori presentano profondi legami con la scuola dei suoi discepoli: i tosafisti.

## 2. L'AMBIENTE STORICO CULTURALE REMOTO: TORAH SCRITTA E TORAH ORALE<sup>3</sup>

Accanto alla *Torah* scritta (*Torah shebikhtav*) il giudaismo presenta la *Torah* orale (*Torah shebe 'al peh*). Se la prima può riferirsi sia ai Cinque Libri di Mosè (*Chumash*) sia all'intero canone della Bibbia ebraica (*Tanakh*), la seconda, per la tradizione rabbinica, rimanda a quella serie di insegnamenti che Dio consegnò a Mosè nei quaranta giorni e quaranta notti che trascorse sul Sinai. Leggiamo nelle *Massime dei Padri*:

«Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; ed i Profeti la trasmisero ai membri della Magna Congregazione. Questi ultimi dissero tre cose: "Siate lenti nel giudizio, educate molti discepoli e fate argine alla legge (*Torah*)" (*Pirke Avoth 1,1*)».<sup>4</sup>

*Mosè ricevette la Torah* (*Mosè qibbel Torah*): in questo passo, sia che l'attenzione venga posta sull'aspetto della trasmissione, cioè sulla *Torah* orale<sup>5</sup>, sia che venga posta su tutto il corpus della tradizione ebraica<sup>6</sup>, il significato del passo sottolinea l'importanza degli insegnamenti non scritti. Nel secondo caso, il passo «*Mosè qibbel et ha-Torah*», invece di «*Mosè qibbel 'et ha-Torah*»<sup>7</sup>, non riportando l'articolo, lascia

<sup>2</sup> La parola *Torah* è un sostantivo che ha la sua radice nel verbo *yarah*, che tra gli altri significati ha quello di insegnare, istruire, dirigere. Dalla stessa radice abbiamo *moreh* (maestro, insegnante). Sarebbe quindi riduttivo intendere il termine come "legge" in senso puramente legalistico.

<sup>3</sup> Per una sintetica descrizione delle due voci si può consultare: A. UNTERMANN, *ss.vv. Torah e Torah orale*, in *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Laterza, Bari 1994, pp. 296-298.

<sup>4</sup> *Pirke Aboth. Morale di maestri ebrei*, Carucci, Roma 1985, pp. 1-2.

<sup>5</sup> תְּבִיבָה מְשֻׁבָּח *Massime dei Padri*, DLI, Brugherio 1995, p. 9 nota 1.

<sup>6</sup> *Detti di rabbini*, Qiqajon, Magnano 1993, pp. 15-16.

indeterminato il modo in cui deve essere intesa la *Torah*: vale a dire nell'accezione più ampia. L'importanza della tradizione orale si comprende alla luce della storia, e quindi delle situazioni concrete che, di volta in volta, si presentano a coloro che tentano di comprendere il vissuto alla luce di un testo normativo. Il testo scritto - anche se un testo determinato vero e proprio prende corpo nel periodo della riforma di Esdra - non era e non è in grado di rispondere alle nuove situazioni che si presentano alla comunità». È per questo motivo che si presenta la necessità di fornire letture, in grado di far fronte alle domande che sorgono nei nuovi contesti, fermo restando che non siano svincolate o in contrasto rispetto al testo per eccellenza.

*Fate argine alla Torah*: viene qui richiesta una protezione, una recinzione alla *Torah*. Affinché sia garantita l'osservanza della «legge» si domanda di stabilire minuziose prescrizioni. Queste non avranno l'importanza di ciò che vogliono proteggere, «occorre - però - sempre stare attenti a non fare della «siepe» una cosa più importante della «radice» - ossia la cosa recintata -», tuttavia si può ben dire che anche la siepe fa parte della vigna, proprio in quanto la custodisce e la protegge. Così i rabbini arrivarono a dire che a Mosè, sul Sinai, è stata rivelata non solo la *Torah* scritta, ma anche tutta quella serie di decisioni legali (*halakhot*), di adattamenti del testo (*taqqanot*) e di misure atte a facilitarne l'osservanza che in realtà saranno opera di generazioni molto più tarde».<sup>7</sup>

L'inserimento della tradizione successiva all'interno di quell'insieme di comunicazioni fatte da Dio a Mosè, se da un lato vuole dare autorità a ciò che successivamente viene stabilito, rendendo in tal modo la tradizione viva, dall'altro ha l'intenzione profonda di mostrare che il testo scritto non va inteso in senso puramente fissistico, ma come parola simbolica, che ha al suo interno una ricchezza di significati che andranno di volta in volta fatti emergere.

Potremmo, seguendo il testo di Chaim Pearl, definire i tre aspetti attraverso cui si esplicita l'interrelazione fra tradizione orale e scritta.<sup>8</sup> Il primo riguarda gli insegnamenti biblici che i rabbini, nel corso della storia, hanno indicato come ormai privi di ogni importanza; il secondo l'insieme di prescrizioni e usi che sono presenti solo nella tradizione orale; infine il terzo rimanda l'insieme di insegnamenti nella Bibbia che non sono comprensibili con una semplice interpretazione letterale.

La trasmissione della legge scritta fu affidata agli scribi (*soferim*); essi furono chiamati a garantire l'esatta trasmissione del testo: «Di cui contavano le lettere».<sup>9</sup> Per quanto riguarda la Bibbia non abbiamo quindi i problemi che invece si presenteranno per determinare la stesura del *Talmud* ufficiale.

A proposito della legge orale invece, come si può evincere dal termine, gli insegnamenti dei saggi andavano, tramandati a voce, da studioso a studioso. Non venendo codificata sarebbe rimasta più aperta all'evolversi delle varie situazioni e avrebbe mante-

<sup>7</sup> Mosè ricevette *Torah* e non *la Torah*.

<sup>8</sup> *Detti di rabbini*, p. 16.

<sup>9</sup> C. PEARL, *Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1995, p. 86

<sup>10</sup> A. UNTERMANN, s.v. *Scriba*, in *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, p. 258.

nuto un carattere più dinamico. Ma questo, a un certo punto, non fu più possibile. Alcuni studiosi attribuiscono la ragione di questa necessità al periodo delle persecuzioni romane e alla dispersione del popolo, con il conseguente rischio di perdere ogni insegnamento.<sup>11</sup> Altri la attribuiscono all'impossibilità, vista la vastità del materiale, di memorizzarlo.<sup>12</sup>

L'autore di questo lavoro fu Rabbi Yehudà ha-Nassi (il principe). Attorno al secondo decennio del terzo secolo d.C. egli completò quella che fu la prima raccolta degli insegnamenti della tradizione orale: la *Mishnah*. «La *Mishnah* consisteva di tre elementi: il *midrash*, cioè il metodo di interpretazione del *Pentateuco* per chiarire punti della Legge; la *halakhah*, plurale *halakhot*, il corpo delle decisioni legali generalmente accettate su punti particolari; e la *haggadah*, od omelie, che comprendeva aneddoti e leggende per far arrivare la gente comune alla comprensione della Legge».<sup>13</sup> Successivamente gruppi di studiosi iniziarono l'analisi e le discussioni attorno a quest'opera. Le scuole che svolsero questo lavoro furono quella babilonese, dove erano sorte nuove accademie, e quella palestinese. L'esito finale furono due testi differenti: le particolarità ambientali e l'indipendenza delle dispute contribuirono infatti a rendere singolari le ricerche. Abbiamo quindi una *Ghemara*', nome che sta a indicare questo insieme di dibattiti, palestinese e una babilonese. A seconda che la *Mishnah* sia affiancata dalla *Ghemara*' palestinese o da quella babilonese avremo il *Talmud* di Gerusalemme, *Talmud* dell'occidente, IV secolo, o il *Talmud* babilonese, fine V.

Se le scuole palestinesi videro la loro fine nel IV secolo, le grandi accademie di Babilonia continuarono operosamente la loro attività dal VI al X secolo. In questo periodo si dedicarono principalmente agli studi talmudici. Le ampie discussioni attorno agli scritti ebbero come conseguenza l'affievolimento degli studi biblici. Fu proprio per questo motivo che nel IX secolo si levò un gruppo di studiosi che rivendicava alla *Torah* scritta la valenza di unico testo normativo: veniva da loro negata la possibilità di variare il testo biblico in base alle situazioni concrete in cui ci si trovasse a vivere. Il loro nome, *karaiti*, proveniva dal termine *Ba'ale Mikra*: signori della Scrittura. Grazie a questa disputa si ebbe un ritorno agli studi del testo sacro; soprattutto si tornò a prestare ampia attenzione all'analisi letterale dei versetti.

### 3. L'AMBIENTE STORICO CULTURALE PROSSIMO: GLI EBREI DI FRANCIA

Con la chiusura delle scuole di Babilonia giunse a termine l'influsso che esse avevano esercitato sulle comunità ebraiche disperse per il mondo. Abbiamo perciò in questo periodo degli sviluppi singolari. In Francia e in Spagna gruppi di studiosi iniziano a delineare i propri criteri di indagine. Sono questi, 900-1200, gli anni d'oro per

<sup>11</sup> Tra gli altri Pearl (cfr. nota 9) e Toueg (cfr. nota 1).

<sup>12</sup> R.A. ROSENBERG, *L'ebraismo. Storia, pratica, fede*, tr. it., Mondadori, Milano 1995, p. 72.

<sup>13</sup> P. JOHNSON, *Storia degli ebrei*, tr. it., TEA 1994, p. 171.

gli ebrei d'Europa. Ed è proprio questo periodo di tranquillità in cui vissero uno dei motivi che permise loro di dare vita a un'attività culturale di valore fondamentale. Se gli ebrei spagnoli, anche a motivo dei contatti con la cultura araba, posero maggiore attenzione all'aspetto filosofico, letterario, poetico dell'indagine, quelli francesi sono più legati a quello letterale, attento al senso *obiettivo* del testo.

Comunità ebraiche, sia nel sud della Francia sia nel nord sia nella valle del Reno, sono attestate sin dai tempi romani. Ma è a partire dal X, XI secolo che iniziarono a far sentire il loro influsso culturale.<sup>14</sup> È nel sud della Francia, in Provenza, che abbiamo le prime attestazioni di un centro di studi. Probabilmente ad opera di qualcuno che si era recato a studiare a Babilonia o di qualche emissario vagante di quei centri era stata aperta un'accademia. È qui che troviamo attorno alla metà del X secolo Rabbi Ghershom di Magonza. Rabbi Ghershom è famoso, tra l'altro, per aver redatto una propria versione manoscritta del *Talmud*.

Se per la Bibbia esisteva già una versione ufficiale accettata, per il *Talmud* si avevano a disposizione diverse trascrizioni, le quali potevano differire tra loro. Nella trascrizione il testo poteva essere variato involontariamente, oppure di fronte a un passaggio difficile si optava per un'interpretazione piuttosto che per un'altra. Ci si trovò quindi di fronte a molteplici trascrizioni differenti tra loro. Rabbi Ghershom si assunse il compito di redigerne una personale, che divenne in pratica la versione accettata del *Talmud*. Si ritiene che anche Rashi per il suo commento si sia basato su essa. E ora torniamo a Rashi.

#### 4. LA VITA E GLI STUDI DI RASHI

Rashi, acronimo di Rabbi Solomon ben Isaac, nacque a Troyes nel 1040; nel 1105 vi morì. Sappiamo poco della vita di questo studioso, ma, se i dati storici sono scarsi, non altrettanto si deve dire per le svariate leggende fiorite attorno alla sua persona. Mentre il padre è raramente menzionato, qualcosa in più conosciamo dello zio materno: rabbi Simeon ben Isaac, che Rashi considerò come «un esperto studioso del *Talmud*»<sup>15</sup>.

Essendo Troyes un centro privo di scuole talmudiche, Rashi, dopo la sua formazione giovanile, fu attratto dalle accademie situate nella Renania. La prima sede dei suoi studi fu Worms; successivamente, per approfondire la conoscenza del *Talmud* si trasferì a Magonza. I suoi insegnanti più importanti furono Iacob ben Yakar e Isaac ben Judah a Magonza, e Isaac ben Eleazar ha-Levi a Worms.<sup>16</sup> Ricordiamo che questi centri di studio erano stati resi famosi da Rabbi Ghershom ben Judah (Rabbi Ghershom di

<sup>14</sup> S. GRAYZEL, *Storia degli ebrei*, Fondazione per la gioventù ebraica, Roma 1964, p. 283.

<sup>15</sup> S.M. BLUMENFIELD, *Rashi*, in *Molders of the jewish mind*, A B'nai B'rith Book, Washington 1996, pp. 57-73.

<sup>16</sup> Cfr. A. ROTTHCOFF, s.v. *Rashi*, in *Encyclopædia Judaica*, XIII, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, col. 1558.

Magonza), colui che fu considerato il precursore di Rashi. All'età di venticinque anni, dopo gli studi condotti sotto l'ègida di questi maestri, fu pronto per ritornare alla città natale, dove avrebbe aperto una scuola talmudica: «Il suo ritorno a Troyes fu un evento straordinario, poiché da allora in poi le scuole della Champagne e del nord della Francia sarebbero state destinate prima a contrapporsi e poi a soppiantare quelle delle provincie renane».<sup>17</sup>

Il ruolo di giudice rabbino svolto all'interno della comunità non gli permetteva di assicurarsi il necessario per vivere: il rabbinato, che sorse anche grazie all'incremento di studi avvenuto in queste regioni, è un'istituzione posteriore. Rashi ricavò la sussistenza, così come molti altri ebrei che vivevano nei paesi vinicoli, dal possesso di un vigneto.

Sposato ancora prima di trasferirsi nelle città del Reno, ebbe tre figlie: Jocheved, Miriam e Rachel. Jochebed e Miriam sposarono due dei suoi discepoli, Meir ben Samuel e Judah ben Nathan. Se il primo fondò un importante centro rabbinico nella città natale di Ramerupt, l'altro fu un insigne talmudista. Meir e Jochebed ebbero quattro figli, e una figlia. Tutti i figli divennero eminenti studiosi, ma soprattutto due avrebbero lasciato un profondo segno nella cultura ebraica: Samuel (rabbi Samuel ben Meir, Rashbam) e Jaaqob (rabbenu Tam, in riferimento a Genesi 25,27, dove Giacobbe è definito **צָקֵן צָקֵן**, uomo retto). Il commento alla Bibbia di rabbi Samuel, «dopo quello di Rashi, costituisce il capolavoro dell'esegesi biblica francese».<sup>18</sup>

Rabbenu Tam fu invece un dotto studioso, e divenne uno dei primi tosafisti: questo termine proviene da una radice ebraica che significa "aggiungere" e la loro opera consistette appunto nell'aggiungere al commento di Rashi, al *Talmud*, ulteriori annotazioni. Un altro dei parenti di Rashi, Josef ben Simon Qara, fu un grande esegeta.

Come possiamo notare da questi brevi accenni un primo grande impulso alla continuazione e allo sviluppo degli studi intrapresi da Rashi provenne dalla sua cerchia più ristretta.

## 5. LE OPERE DI RASHI E IL SUO METODO ESEGETICO

Rashi scrisse, oltre ai commenti alla Bibbia e al *Talmud*, principalmente su argomenti di ordine giuridico. Tuttavia le sue opere fondamentali rimangono le prime: sono queste che gli hanno dato la possibilità di rimanere, nella storia della letteratura ebraica, e non solo in essa, una delle autorità insuperabili. La nostra attenzione, visto che il suo maggiore influsso sulla tradizione cristiana si è esercito proprio nell'ambito della Scrittura, si limiterà a prendere in considerazione alcuni aspetti del suo metodo

<sup>17</sup> Cfr. M. LIBER, s.v. *Rashi*, in *The Jewish Encyclopædia*, Funk & Wagnalls, New York-London, 1901-1906.

<sup>18</sup> C. PEARL, *Rashi, Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, p. 123.

esegetico. Cercheremo di far emergere alcuni dei punti guida, degli elementi di fondo, che guidano il suo procedere nell'analisi del testo attraverso l'analisi dei primi capitoli del Commento alla Genesi.<sup>19</sup>

In Genesi 3,8 abbiamo una dichiarazione programmatica: «Vi sono, a questo proposito, molti midrashim aggadici<sup>[20]</sup>, che i nostri rabbini hanno già raccolto al loro posto nel Genesi-Rabbah e in altre raccolte midrashiche. Io, tuttavia, mi occupo solo del senso letterale della Scrittura e di quella *Aggadah* che definisce il senso delle parole della Scrittura, così che ogni parola è spiegata nel suo modo corretto».<sup>21</sup>

I commentari di Rashi sono un intreccio di interpretazione letterale e midrashica, ma come viene affermato in questo passo il *midrash* viene utilizzato solo quando può essere di aiuto alla chiarificazione del testo. Facendo ricorso ad un artificio mnemonic qual è il termine *ParDeS*, giardino, ricordiamo che vi erano quattro modi di leggere la scrittura: il senso letterale, *Peshat*; il senso allegorico, *Remez*; il senso etico omiletico, *Derash*; il senso mistico, *Sod*. Poiché il termine *derash* verrà utilizzato per indicare tutte le letture che si oppongono a quella letterale, gli ultimi tre sensi vengono riassunti sotto di esso.

Anche se i *midrashim* possono avere un aspetto normativo, per lo più si soffermano su quello aggadico, e questa parte rimanda alla nostra accezione del termine. Ricordiamo, tra l'altro, che l'utilizzo da parte di Rashi di questa letteratura, in un periodo in cui la diffusione dei testi era limitata, permise di far conoscere concetti che altrimenti sarebbero rimasti rilegati all'interno dei centri di studio.

Chi legge i commenti di Rashi alla Scrittura ha così la possibilità di avvicinarsi anche a tutto quel materiale extra biblico che è parte essenziale della letteratura rabbinica. Quindi è il senso letterale della Scrittura quello che si vuole portare alla luce, si vuole rimanere legati al testo così come si presenta senza cercare sensi reconditi. Beryl Smalley ci dice che Andrea di San Vittore quando, su suggerimento di Gerolamo, andò a cercare un'analisi letterale del testo presso gli ebrei, fu grazie a Rashi che la trovò, in quanto fu lui «a orientare l'esegesi ebraica verso nuove vie».<sup>22</sup> Sempre secondo la Smalley se solo Andrea fosse nato cento anni prima si sarebbe accorto che tra l'esegesi cristiana e quella ebraica la differenza era minima, essendo entrambe «dedite all'allegoria e all'immaginazione».<sup>23</sup>

Pur essendosi proposto di procedere attraverso il *peshat*, Rashi fece largo uso anche dei midrashim anche dove questi andavano oltre il senso letterale. Ciò ci è attestato sia dalla critica rivoltagli da Abraham ibn Ezra, che lo accusò di un utilizzo ec-

<sup>19</sup> Per quanto riguarda le traduzioni italiane abbiamo a disposizione tre libri biblici: RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985; ID., *Commento all'esodo*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1988; ID., *Commento al cantico dei cantici*, Qiqajon, Magnano 1997.

<sup>20</sup> Sono i midrashim che insistono sull'aspetto narrativo, etico, omiletico del testo biblico.

<sup>21</sup> RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. 25.

<sup>22</sup> B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Basil Blackwell, Oxford 1952, p. 171 (tr. it. *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972).

<sup>23</sup> B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, p. 171.

cessivo dei metodi non letterali di analisi, sia dalla confessione dallo stesso Rashi al nipote Samuel, a cui confidò che se avesse avuto più tempo avrebbe riscritto i suoi commentari «maggiormente in conformità con le esposizioni letterali, di cui nuovi esempi sorgono ogni giorno».<sup>24</sup> Sia il fatto di essere stato un precursore, quindi con pochi riferimenti a disposizione, sia la particolare sensibilità per l'aspetto vivo del testo, portarono Rashi a non limitarsi ad un puro aspetto razionale.

Nel commento a Genesi 1,4 leggiamo: «Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò - Anche qui noi dobbiamo dipendere dall'*aggadah*. Dio vide che gli empi non sarebbero stati degni di godere della luce e perciò la pose in disparte per i giusti in vista del tempo futuro».<sup>25</sup> Ma poi aggiunge: «Quanto al senso letterale del testo, deve essere spiegato così...».<sup>26</sup> Così in Genesi 1,12: «Così è spiegato nell'*aggadah* del trattato *Hullin*»<sup>27</sup>, e in Genesi 1,21: «Secondo quanto afferma l'*aggadah*».<sup>28</sup>

Vi sono poi dei testi che chiedono da sé di essere decifrati. Così in Genesi 1,1: In principio creò - «Questo testo non dice altro che: Interpretami!».<sup>29</sup> E l'interpretazione in questo passo è ottenuta grazie alla pluralità di significati che la preposizione B può assumere: «In principio (בָּרָא) significa “per amore della *Torah*”, che è chiamata il principio della sua via, e “per amore di Israele”, che è chiamato la primizia del suo raccolto».<sup>30</sup> Ma anche qui subito dopo viene aggiunto: «Se poi si vuole spiegare il testo secondo il suo senso letterale, lo si spieghi così».<sup>31</sup>

Questo utilizzo dei vari significati di una preposizione ci introduce a un altro aspetto importante dell'esegesi secondo il senso letterale: quello dell'analisi grammaticale. In questo fu aiutato dalle opere di due giudeo spagnoli Menahem ben Saruk e Dunash ben Labrat. Troviamo riflessioni sulle preposizioni, sulle congiunzioni, sui verbi, sugli accenti, sull'organizzazione della frase.

Sono, poi, proprio le caratteristiche di una lingua come quella ebraica, a struttura consonantica, che gli permettono di trarre delle interpretazioni singolari. Un esempio di ciò lo abbiamo in Genesi 1,26, dove giocando sulla leggera sfumatura, determinata da una vocale, che esiste tra il verbo *yrh* e *rdh* all'imperfetto giunge a dire: «Domini sui pesci del mare - Questa espressione ha il senso sia di dominare che di discendere: l'uomo, se ne sarà degno, “dominerà” sulle fiere e sul bestiame; se invece non ne sarà degno, “discenderà” più in basso delle fiere, sicché esse domineranno su di lui».<sup>32</sup>

Così, notando che in Genesi 2,7, dove si parla della formazione dell'uomo ab-

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>25</sup> RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. 5.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 3-4.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 13.

biamo בָּצָר, mentre in Genesi 2,19, laddove si parla della formazione degli animali בָּצָר, pur trattandosi dello stesso verbo, ma nel primo caso scritto due y, può commentare: «E il Signore formò - Due furono le formazioni: una formazione in vista di questo mondo e una formazione in vista della risurrezione dei morti; invece, nel caso degli animali, i quali non dovranno sostenere il giudizio, lo stesso verbo non è scritto con due lettere yod».<sup>33</sup>

Profonda attenzione è riservata anche a quelli che a prima vista possono sembrare sinonimi: nella lingua ebraica ogni termine ha un suo significato particolare, una sua sfumatura propria. Così in 1,11 leggiamo: «*La terra produca germogli (נֶטֶר)*: erbe (בְּשָׂרֶב) - *Deshe* non ha lo stesso significato di 'esév, né 'esév ha lo stesso significato di *deshe*. La Scrittura non avrebbe potuto dire: "La terra produca erbe", perché il termine *deshe* indica l'insieme delle diverse specie della vegetazione, ciascuna delle quali, in se stessa, è designata con il termine 'esév. Perciò, parlando, non si può dire: "Questo o quel *deshe*", perché per *deshe* si intende il rivestimento della terra, quando essa è piena di germogli».<sup>34</sup>

Vi è poi l'utilizzo dei termini in lingua locale. Di fronte al pericolo che i suoi lettori, che in quel periodo e in quell'area parlavano francese, potessero non capire alcune parole Rashi traduce i termini dall'ebraico. Questi sono introdotti dall'espressione tipica בְּשָׂרֶב<sup>35</sup>, termine interpretato sia come acronimo di *be-lashon 'am za*, nella lingua di un popolo straniero, sia come il termine *be-lo'ez*, cioè in una lingua incomprensibile (questa parola ricorre una sola volta nella Bibbia nel salmo 4 versetto 1).

Concludiamo questa breve analisi, cui occorrerà riservare ben altro spazio, riportando un passo in cui Rashi mostra di far uso dei criteri esegetici formulati da rabbi 'Eli' ezer, Genesi 2,8: «A Oriente - Egli piantò il giardino a est di Eden. Ma se si obietta che è già stato scritto: Dio creò l'uomo, si deve considerare la *Barayata* di R. 'Eli' ezer figlio di R. Yosè il Galileo, che tratta delle regole di interpretazione della *Torah*. E la seguente è una di quelle: un racconto che segue l'enunciazione generale di un fatto ci presenta i particolari del primo. Così: Dio creò l'uomo è una enunciazione generale di un fatto, che non ci precisa da dove l'uomo fu creato e quello che Dio fece per lui. Ora, il testo riprende e spiega queste cose: Il Signore Dio formò l'uomo, fece germogliare per lui il giardino di Eden, lo pose nel giardino di Eden e fece cadere su di lui un torpore. Chi legge, potrebbe pensare che questo sia un racconto del tutto diverso, mentre non è altro che la particolarizzazione della precedente enunciazione generale».<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>35</sup> *Pentateueque avec Rashi*, tradotto da J. BLOCH-I. SALZER-E. MUNCH-E. GUGENHEIM, Association Samuel et Odette Levy, Paris 1993, vol. I, p. 2.

<sup>36</sup> RASHI DI TROYES, Commento alla Genesi, p. 18.

## 6. RAPPORTO CON I CRISTIANI

Il contributo dato alla cultura occidentale dagli ebrei nel medioevo è immenso: la loro opera si svolge nel campo delle traduzioni, della scienza, della filosofia e dell'esegesi. Proprio per questo motivo le occasioni d'incontro con i cristiani furono frequenti. Per quanto ci riguarda limiteremo il nostro interesse all'ambito biblico.<sup>37</sup>

Punto di partenza delle relazioni all'interno di questa sfera è il libro sacro: ogni qualvolta i cristiani si trovino di fronte alla necessità di redigerne il testo critico debbono fare ricorso ai loro autori, a coloro che conoscono la lingua in cui esso è stato scritto. Questo è accaduto più volte nella storia, ma vi sono periodi in cui gli incontri hanno un valore emblematico. Gerolamo con la sua Vulgata ne è un esempio, così come lo sono le opere di parecchi autori medievali.

Il contatto per discutere di questioni testuali o la consultazione diretta dei testi porta a prendere visione della letteratura extra biblica, che con la *Torah* forma un corpo unico. Quindi se inizialmente gli interessi tendono a limitarsi a un ambito specificatamente filologico successivamente essi si allargano sempre più, orientandosi anche verso il tipo di esegesi che accompagna i testi. Può essere significativo per comprendere la considerazione riservata dai medievali a questo materiale citare un testo riportato da G. Dahan nel suo articolo: «La Sacra Scrittura, data da Dio, è spiegata tramite il *Talmud* per gli uni, tramite i Padri per gli altri, e già Nicola di Lyre sottolineava che giudei e cristiani manifestavano la stessa devozione nei confronti di questi testi, sacri, per così dire, a un secondo livello». <sup>38</sup> E più oltre vedremo che vi sarà pure un terzo livello: «Lo sforzo dei moderni è oggetto di una reverenza particolare: la Glossa Ordinaria da una parte, il commentario di Rashi dall'altra divengono dei testi "autoritativi"». <sup>39</sup>

Uno dei motivi principali a cui si devono le frequenti relazioni che si vengono a stabilire tra le due parti è la necessità di realizzare una versione critica della vulgata. Questo lavoro iniziato sotto Carlo Magno, viene ora ripreso. Naturalmente la Vulgata rimane il testo sacro, nessun medievale avrebbe pensato di sostituirla con un'altra versione, testimonianza di ciò è la mancanza di traduzioni scritte, tuttavia si rende necessaria un'opera di revisione. Già Alcuino e Teodolfo avevano fatto ricorso alla comparazione con l'ebraico; ora la necessità di questa consultazione viene resa ufficiale dal Decreto di Graziano (1140).

La non conoscenza dell'ebraico, se non per rare eccezioni, porta alla consultazione diretta degli ebrei, sembra vi fossero vere e proprie sedute di studio. Gli scambi avvengono nella lingua del luogo: gli ebrei mettono a disposizione dei cristiani la loro

<sup>37</sup> Nella ricostruzione, se pur per sommi capi, dei rapporti tra cristiani ed ebrei in questo campo seguiremo lo studio di: G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in "Revue de synthèse" (Janvier-Mars 1989), 3-31.

<sup>38</sup> G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*. p. 30.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

cultura traducendola dall'ebraico, e questi a loro volta la ritraducono in latino. Significativo per rendersi conto di questa situazione è il passo, citato sempre da G. Dahan, tratto dalla prefazione che Stefano Harding fa precedere alla sua revisione della Bibbia: «Assai stupiti di fronte alle discordanze tra i nostri libri, pur se provenienti da un unico traduttore, ci siamo rivolti ai giudei esperti nelle loro Scritture, e, con la massima diligenza, li abbiamo interpellati in lingua romanza su tutti quei brani delle Scritture in cui figuravano passi e versetti che trovavamo nel nostro esemplare... Ed essi prendendo in esame davanti a noi diversi loro libri ci esposero in termini romanzati il testo ebraico o caldaico<sup>40</sup> dei passi su cui li interrogavamo; essi trovarono assai pochi passi o versetti per i quali noi eravamo in difficoltà. Per questo motivo, li abbiamo soppressi come assolutamente superflui, credendo alla verità ebraica e caldaica e ai numerosi manoscritti latini che non li includono, ma concordano pienamente con queste due lingue».<sup>41</sup>

Il modo di procedere di S. Harding è tipico di altri autori, i quali ce ne danno testimonianza nei loro scritti. Tuttavia qui la collaborazione si limita ancora al campo della revisione testuale. Ma vi furono autori che oltre a glosse di carattere filologico riportarono anche annotazioni esegetiche. Ancora, spingendosi oltre, ve ne furono poi altri che intrapresero opere di commento sistematico facendo ampio ricorso alla letteratura rabbinica. Ricordiamo che, per quanto riguarda gli ebrei, oltre alla scuola del nord della Francia vi erano importanti centri di studio anche in Spagna: qui l'esegesi si era orientata maggiormente verso la riflessione filosofica. Tuttavia quello che ora qui ci interessa è di accennare all'importanza assunta dalla scuola di Rashi.

Ricorrendo agli ebrei per le loro correzioni del testo biblico i cristiani vennero dunque in contatto con la loro esegesi tradizionale, ma accanto a questa trovarono anche le nuove forme d'interpretazione. B. Smalley, nella sua introduzione, fa notare che l'importanza attribuita all'influenza rabbinica nelle opere dei cristiani, di questo periodo, è sottostimata: «Si pensava che Rashi avesse fatto la sua prima apparizione nei commentari Latini con Nicola di Lyre, all'inizio del xiv secolo».<sup>42</sup> Certo il nome di "Rabbi Salomon" compare per la prima volta nel secolo xiv, ma dietro buona parte delle citazioni anonime (Hebrei dicunt) dei secoli xii e xiii secolo sta l'opera dell'esegeta di Troyes o dei continuatori della sua scuola.

<sup>40</sup> È il modo con cui viene indicato il *targum*, traduzione aramaica della Bibbia.

<sup>41</sup> G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*, p.9. Diamo il testo latino di S. Harding, da noi tradotto e riportato nel testo: «Multum de discordia nostrorum librorum, quos ab uno interprete suscepimus, admirantes, Iudeos quosdam in sua Scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus de omnibus illis Scripturarum locis, in quibus illae partes et versus habebantur... Qui suos libros plures coram nobis revolventes, et in locis illis ubi eos rogabamus, Hebraicam, sive Caldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repererunt. Quapropter Hebraicæ atque Caldaicæ veritatis, et multis libris latinis, qui illa non habebant, sed per omnia duabus illis linguis concordabant, credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus» (Monitum, 6-8; ed. in *Historia della Orden de Cister*, Documentos, VI, Monasterio de la Huelgas 1995, pp. 236-238).

<sup>42</sup> B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, XVI.

«L'identificazione precisa dei loro prestiti non è stata fatta; mi sembra difficile, perfino impossibile che la si possa realizzare: i cristiani non hanno consultato i testi scritti (salvo al xiv secolo Nicola di Lyre), ma hanno acquisito la loro conoscenza al momento della discussione con degli ebrei».<sup>43</sup>

Tuttavia, tralasciando la pretesa di determinare l'influsso diretto di un autore su un altro, la comparazione dei testi dei maestri della scuola del nord con quelli di alcuni autori cristiani ha il pregio di mostrare quanto sia profondo l'influsso esercitato da quelli su questi. Noi, a titolo di esempio, riporteremo un singolo passo di Ugo di San Vittore, ma varrebbe la pena di soffermarsi anche sugli altri vittorini, sulla scuola biblica - morale parigina, su una serie di manoscritti e su altri autori.<sup>44</sup> Un discorso a parte meriterebbe Nicola di Lyre; egli conosceva bene l'ebraico, e quindi ebbe la possibilità di accedere direttamente ai testi degli studiosi del nord della Francia.<sup>45</sup>

Per concludere veniamo dunque al testo di Ugo di San Vittore. Secondo B. Smalley diverse opinioni presenti nelle sue *Notulae* mostrano come i suoi insegnanti appartenessero alla scuola degli «esegeti razionalisti fondata da Rashi».<sup>46</sup> A suo parere almeno vi è almeno una spiegazione che va attribuita a Rashi, una a Joseph Kara e tre a Rashbam. Soffermiamoci proprio su quella che lo accosta a Rashi. Commentando Genesi 49,12a («Vermigli ha gli occhi per il vino») Rashi afferma: «Vermigli - Il termine significa "rossi", ed è così che lo rende il *targum*. Allo stesso modo: Chi ha gli occhi rossi?»<sup>47</sup> Chi ha l'abitudine di bere molto vino ha infatti gli occhi rossi».<sup>48</sup> Mentre Ugo: «Pulchriores sunt oculi ejus vino. In haebraeo habetur, rubicundiores: et notat secundum Hebraeos abundantiam vini, quod apparit in oculis potentium».<sup>49</sup>

Mentre per Genesi 49,12b (bianchi i denti per il latte) in Rashi abbiamo: «Bianchi i denti per il latte - Per l'abbondanza di latte. Il suo paese offrirà buoni pascoli per i greggi di pecore. Il testo dunque significa: "Avrà occhi rossi per l'abbondanza di vino e denti bianchi per l'abbondanza di latte"».<sup>50</sup> E in Ugo: «Dentes ejus lacte candidiores. Hic notatur etiam secundum illos abundantia ovium et lactis, quod in dentibus appetit comedendum».<sup>51</sup>

<sup>43</sup> G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*, p. 23.

<sup>44</sup> Per un'introduzione al tema vedi G. Dahan (cfr. nota 37), B. Smalley (cfr. nota 22). Mentre per quanto riguarda una comparazione sistematica tra Andrea Di San Vittore e le sue fonti: R. BERNDT, *Les interprétations dans le Commentaire de l'Heptateue d'Andre de Saint-Victor*, Rech. Aug. 24 (1989), 199-240.

<sup>45</sup> Per quanto riguarda i rapporti tra Rashi e Nicola di Lyre ci limitiamo a ricordare il testo di: H. HALPERIN, *Rashi and the christian scholars*, University of Pittsburgh Press, Pennsylvania 1963.

<sup>46</sup> B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, p. 103.

<sup>47</sup> Prv 23,29.

<sup>48</sup> RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. 410.

<sup>49</sup> HUGONIS DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoria in Pentateuchon, in Genesim*, 49, PL 175, 59.

<sup>50</sup> RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. p. 410.

<sup>51</sup> HUGONIS DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoria in Pentateuchon, in Genesim*, 49, PL 175, 59.

## 7. CONCLUSIONI

Come si è potuto vedere, anche se con brevi accenni, il maestro di Troyes e la sua scuola ebbero un profondo influsso sulla cultura cristiana: influsso che assume una rilevanza anche maggiore se si pensa che non cessò nemmeno dopo la condanna del *Talmud* e dei commentari di Rashi, avvenuta dopo la disputa attorno ai testi rabinici del 1240.

Certamente una ricerca che prendesse nuovamente contatto, inizialmente tramite un approccio storico e analitico, con questi scritti, avrebbe la possibilità di riportare alla luce l'immenso e prezioso lavoro svolto dai pensatori di questi secoli: pensatori che fanno parte di una tradizione che, se ripresa, potrebbe arricchire profondamente gli studi contemporanei. Soprattutto se si pensa alla capacità degli autori cristiani di questi secoli di aprirsi alle culture esterne per integrarle, in qualche modo riconvertirle all'interno della comprensione del loro messaggio cristiano.

Con queste poche pagine abbiamo voluto offrire semplicemente un profilo della figura di un grande pensatore ebreo medievale. Consapevoli che l'importanza del soggetto meriti ben altro spazio e attenzione, ci auguriamo che le presenti riflessioni sollecitino, in futuro, un ulteriore approfondimento.