

BERNARDO ESTRADA

L'ESEGESI BIBLICA

Un percorso storico



BERNARDO ESTRADA

L'ESEGESI BIBLICA

Un percorso storico

EDUSC

© 2020 - Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A - 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-863-2

INDICE

I . L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA	5
II. L'ESEGESI GIUDAICA	9
1. IL MIDRASH	12
A. <i>Caratteristiche del midrash</i>	14
B. <i>Il Midrash e i periodi del giudaismo</i>	16
C. <i>Divisione del Midrash</i>	17
D. <i>Il Midrash nel Nuovo Testamento</i>	23
2. IL TARGUM	27
A. <i>Significato e origine</i>	27
B. <i>I principali targumim</i>	30
C. <i>Caratteristiche del targum</i>	31
3. LA MISHNAH	32
A. <i>Struttura e origine</i>	32
B. <i>La Tosephta e la Baraita</i>	35
C. <i>La Gemara</i>	37
4. IL TALMUD	37
5. LA KABBALAH E L'ESEGESI GIUDAICA POSTERIORE	40
6. QUMRAN	43
A. <i>La comunità</i>	43
B. <i>I manoscritti</i>	45
C. <i>L'interpretazione biblica</i>	46
III. L'ESEGESI NELL'EPOCA PATRISTICA	49
1. I PADRI APOSTOLICI	50
2. S. GIUSTINO	51
A. <i>Le figure cristologiche</i>	51
B. <i>Le basi della sua esegesi</i>	53
3. S. IRENEO	54
4. GLI GNOSTICI	56
5. LA SCUOLA ALESSANDRINA	57
A. <i>Clemente di Alessandria</i>	57
B. <i>Origene</i>	60

6. LA SCUOLA DI ANTIOCHIA	63
A. <i>La theoria e Teodoro di Mopsuestia</i>	64
B. <i>S. Giovanni Crisostomo</i>	68
7. ALTRI PADRI ORIENTALI	71
A. <i>S. Atanasio</i>	71
B. <i>S. Efrem</i>	72
C. <i>S. Gregorio di Nissa</i>	74
D. <i>S. Cirillo di Alessandria</i>	76
8. I PADRI E SCRITTORI LATINI	78
A. <i>Tertulliano</i>	78
B. <i>S. Ilario</i>	81
C. <i>S. Ambrogio</i>	83
D. <i>S. Girolamo</i>	87
E. <i>S. Agostino</i>	91
IV. IL DECLINO DELLA PATRISTICA	97
1. IN OCCIDENTE	98
2. IN ORIENTE	99
V. L'ESEGESI MEDIEVALE	101
1. IN ORIENTE	101
2. IN OCCIDENTE	103
3. IL PERIODO SCOLASTICO E S. TOMMASO D'AQUINO	110
A. <i>I principi generali d'interpretazione</i>	111
B. <i>L'esegesi di S. Tommaso d'Aquino</i>	114
C. <i>Le sue regole d'interpretazione biblica</i>	120
VI. L'ESEGESI MODERNA	123
1. IL CONCILIO DI TRENTO E GLI STUDI BIBLICI	124
2. IL PERIODO DELLA CRITICA BIBLICA	126
3. IL RAZIONALISMO E L'ESEGESI LIBERALE	128
VII. L'ESEGESI CONTEMPORANEA	135
1. DA LEONE XIII A BENEDETTO XV	136
2. DA BENEDETTO XV A PIO XII	137
3. DA PIO XII AL VATICANO II	139
4. IL CONCILIO VATICANO II	143

I. L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA

In un'altra sede, ci siamo già occupati di trattare in modo approfondito i principi d'interpretazione della Bibbia. Qui accenneremo soltanto ad alcuni punti introduttivi, che avranno lo scopo di aiutarci a capire meglio lo sviluppo esegetico attraverso i secoli, fin dal periodo giudeo.

Come si potrebbe dedurre dall'ispirazione divina della Bibbia, la Sacra Scrittura è un effetto fondamentale di due azioni convergenti: l'azione di Dio e quella dell'agiografo, di modo che il libro è allo stesso tempo tutto di Dio e tutto dell'autore umano. Pertanto, l'ermeneutica biblica non è una scienza soltanto storica ma innanzitutto teologica. Per questo l'interprete, di fronte alla Bibbia, non può mettersi nella situazione di chi giudica un libro dal punto di vista meramente naturale. Da una parte c'è Dio, che parla attraverso il testo sacro - che non è soltanto un monumento archeologico ma è vivo - inserito nella feconda Tradizione della Chiesa; dall'altra c'è lo stesso esegeta, che deve essere pronto ad ascoltare Dio per poterlo capire: si tratta dunque di un vero e proprio atto di fede.

La fede mette lo studioso davanti a Dio, di fronte ad un fatto religioso. Se si interpretasse la Bibbia come se fosse un libro qualsiasi, anche se di un singolarissimo interesse dal punto di vista storico, non si capirebbe o almeno si dimenticherebbe che è un insieme di libri sacri, voluti dal Signore nel suo desiderio di mostrare agli uomini il cammino della salvezza, e scritti da un autore umano, con le sue caratteristiche e doti personali di lingua, stile e influenza dell'insieme culturale e sociale in cui si trovava.

Se è vero che nello studio della Sacra Scrittura si devono impiegare tutte le tecniche filologiche, psicologiche, sociologiche, storiche e letterarie di cui si dispone abbondantemente, per fortuna, nella nostra epoca, è pur vero che l'atteggiamento dello studioso di fronte alla Bibbia deve essere principalmente e fon-

damentalmente religioso. Conviene insistere un po' su questo punto, soprattutto nel nostro tempo quando si dà forse più peso alla critica storico-letteraria. Un giusto equilibrio infine aiuterà a studiare la Scrittura "nello stesso spirito con cui fu scritta allo scopo di estrarre il senso preciso dei testi sacri"¹.

Ciò detto si scoprono i due alvei attraverso i quali deve scorrere la metodologia impiegata dall'interprete. Da una parte, si deve servire di tutti gli aiuti razionali che provengono dalla critica storico-letteraria, religiosa, formale e redazionale, comuni a tutte le scienze ermeneutiche. D'altro canto ci sono i criteri dogmatici o di fede. L'impiego di ambedue i principi non solo è lecito ma consigliato, evitando però lo stacco dei due criteri nel fare l'esegesi: altrimenti si arriverebbe "ad una vivisezione sterilizzante, persino dalla prospettiva del proprio sapere. La realtà del Cristianesimo infatti, o meglio, di Cristo stesso che vive e opera nella Chiesa, e insieme con Lui la rivelazione del Padre e la missione dello Spirito Santo, oltrepassa sempre l'immagine racchiusa in un documento, benché questo sia la Bibbia stessa"².

"Mentre da un lato è necessario sostenere a fondo lo sforzo notevole dell'esegesi moderna, connesso all'uso dei metodi storico-critici, dall'altro è necessario ritrovare la grande idea della tradizione cristiana, secondo la quale la Scrittura deve essere interpretata 'in Ecclesia', e quindi, *ex fide in fidem*"³. Si tratta perciò di costruire l'unità tra l'esegesi critica e l'esegesi teologica, di integrare l'una nell'altra mentre si cerca di approfondire il senso letterale del testo ispirato.

Prima di fare un percorso attraverso la storia dell'esegesi, si devono anche fare alcune domande. È vero che la critica testuale ha determinato nel modo più preciso possibile il testo dei libri ispirati; la critica letteraria ha parlato dei generi letterari e delle procedure di espressione; la critica storica a sua volta ha mostrato la loro ambientazione storico-sociale. Ciononostante, è la Bibbia pienamente intelligibile? La risposta difficilmente sarà positiva. Bisogna immergersi nella psicologia dell'autore. Siccome la

¹ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 12.

² J.M. CASCIARO, *Exégesis, Hermenéutica y Teología*, Eunsa, Pamplona 1983, 114.

³ I. DE LA POTTERIE, *Prefazione* a B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi* I, Roma 1983, 8.

Sacra Scrittura è opera di Dio e dell'uomo allo stesso tempo, si vede che mai si potrà capire in tutta la sua profondità il pensiero vivo dell'Autore Principale, e quello che si può capire si otterrà mediante "l'approccio direttamente religioso alla Scrittura, così caratteristico dell'esegesi degli antichi"⁴.

Soltanto se si hanno in mente questi criteri per una lettura cristiana della Bibbia è possibile capire la storia dell'interpretazione. La maggior parte dei buoni esegeti ha adottato un atteggiamento umile di fronte alla Sacra Scrittura, cercando di leggerla e spiegarla nello stesso spirito con cui fu scritta.

Si partirà dall'esegesi dei giudei, dei quali si possono imparare metodi e procedure esegetiche, ma soprattutto ad avere una grande venerazione verso la Parola di Dio. Poi, nella cornice dell'esegesi giudaica, il Nuovo Testamento mette le fondamenta di una nuova interpretazione, alla luce della piena rivelazione divina. Dopo di che la Chiesa, nel corso dei secoli, ci mostra una metodologia che è scientifica e cattolica allo stesso tempo. Alla fine si potrà vedere come, nel contesto culturale odierno e con i metodi sopra accennati, si può presentare l'esegesi biblica.

⁴ I. DE LA POTTERIE, *Prefazione*, 8.

II. L'ESEGESI GIUDAICA

Il punto di partenza è logicamente la Sacra Scrittura. Essa è chiamata *Miqra*, dal verbo *qarah*, ciò che si legge. I libri sono raggruppati in tre sezioni: *Torah*, *Nebi'im* e *Ketubim*, cioè la legge, i profeti e gli scritti. Sembra evidente la triplice divisione dei libri ispirati già prima dell'era cristiana. Comunque essi sono classificati così nel Talmud⁵. La stessa Bibbia ne dà testimonianza. Intorno al 130 a.C. parla il Siracide nel prologo della "lettura della legge, dei profeti e degli altri libri dei nostri padri". La Bibbia è anche conosciuta modernamente fra gli ebrei col nome di *Tanak*, che è l'abbreviazione dei tre gruppi che contengono i 24 libri ispirati, così:

Torah, 5 libri: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio.

Nebi'im, 8 libri: Giosue, Giudici, Samuele e Re (4 Profeti anteriori). Isaia, Geremia, Ezequiele e il libro dei 12 profeti minori (4 Profeti posteriori).

Ketubim, 11 libri: Cronache, Esdra-Neemia, Giobbe, Salmi, Proverbi, Daniele, e i 5 *Megillot*, rotoli⁶: Cantico dei cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet e Ester.

È interessante vedere come il popolo giudaico, nelle sue comunità disperse (unite peraltro dai vincoli della stessa fede, della stessa legge e dello stesso culto) si applica allo studio delle sacre lettere e le valorizza ancor più prima che il canone dei libri si chiudesse.

⁵ R.T. BECKWITH, *Formation of the Hebrew Bible* in M.J. MULDER, H. SYSLING (eds.), *Mikra*, Assen-Philadelphia 1988, 51. Su testimoni di scritti posteriori, pp. 52-55.

⁶ Il nome *Megillot*, rotoli, deriva dal fatto che essi si leggevano nelle grandi scadenze liturgiche: Il Cantico dei cantici nella Pasqua, Ruth nella Pentecoste, Lamentazioni nel 9 di Ab (che si pensa è stata la data della distruzione del tempio), Qohelet nei Tabernacoli e Ester nei Purim.

Siccome la Sacra Scrittura proviene da Dio, per i giudei essa contiene tutto; ha un valore assoluto e racchiude lezioni che servono per ogni tempo. L'interprete non si preoccupa affatto di scandagliare il pensiero o la psicologia dell'agiografo. La personalità di questi autori e la ricerca cronologica non è il loro primo interesse. Basterebbe sapere ad esempio, che per loro la *Torah* è Mosè, i Salmi Davide, la Sapienza Salomone, senza fare molte disquisizioni. Neanche le esigenze critiche sono determinanti. Spicca invece l'acuto senso di unità e di continuità della Bibbia, e per questo si confronta spesso ogni testo con la totalità dei libri ispirati e con le tradizioni vive. Per questo la Scrittura ha un ruolo essenziale nel giudaismo: è la materializzazione della loro vita di fede, da cui si parte per trovare il senso dei libri sacri.

Nella sua dimensione testuale la Bibbia (e più specificamente la *Torah* o Pentateuco) si presenta all'interprete come un corpo globale, un vasto labirinto di significazioni in cui tutti i cammini sono possibili⁷. Questo è così perché la parola di Dio ha pienezza di senso, un senso inesauribile che si protrae dall'epoca dello scrittore fino alla fine dei tempi⁸. Sia per gli ebrei che per i cristiani loro contemporanei la Bibbia aveva "settanta facce"⁹.

I giudei attribuiscono al Rabbi Eliezer le 32 regole dialettiche e filologiche per l'interpretazione della Bibbia, ma sembra che esse siano del periodo talmudico. Si vede nondimeno che nel sec. II si trattava di sistemare le regole di esegesi che circolavano, fra le quali si trovavano le regole, *mizwot* di Rabbi Hillel (Sec. I a.C.), sette in tutto¹⁰. Queste furono aumentate a tredici dal R. Ismaele (+135 d.C.), dell'epoca tannaita¹¹. Hillel continua

⁷ B. ROTTMAN, *Sacred Language and Text*, in G.H. HARTMAN, S. BUDICK (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven-London 1986, 159-175(160).

⁸ A. DIEZ-MACHO, *El Targum*, Barcelona 1972, 15s.

⁹ A. DIEZ-MACHO, *Derash y exégesis del Nuevo Testamento*, Sef. 35 (1975) 38.

¹⁰ Sembra che Hillel non le abbia inventate ma soltanto adattate per la disputa con i *Benei Beteira*. Le regole sono: a) A fortiori: conclusione necessaria di un testo; b) espressioni analoghe: assimilazione di un testo a un altro; c) definizione di un principio a partire da un solo testo biblico; d) definizione, a partire da due testi; e) generico, seguito dai singolari, e singolari seguiti dai generici; f) parallelismo, d'accordo con un altro testo simile; g) Si chiarisce dal contesto. S. LIEBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, 54.

¹¹ Nel *Sifra* l'elenco è di 13 regole, ma nell'esaminarle attentamente ne risultano 16.

però ad essere una pietra miliare nell'esegesi giudaica. Tali regole d'interpretazione sono soprattutto dimostrative e poggiano sull'aspetto dialettico dell'interpretazione.

Fra i giudei la grammatica e lo stile hanno grande valore¹². Ma più che fare un'analisi semantica o filologica, paragonano le coincidenze verbali e stabiliscono fra loro delle relazioni verificabili. Partendo da questo punto si adatta un testo alla situazione di un altro, si fa uno studio delle parole facendo ricorso alla tradizione, che comprende le abitudini (principalmente diritto e culto), lo sviluppo orale delle narrazioni, le convinzioni e credenze ricevute dagli antenati. Si cerca infine di vedere nella storia d'Israele il compimento di un disegno divino che era stato predetto nelle Scritture, come un segreto nascosto sotto le parole ispirate. Da questo si derivano le spiegazioni che mostrano le promesse compiute e la speranza in altre non ancora realizzate ma che verranno come conseguenza di quelle prime. Ma questo è soltanto un accenno parziale ad un'interpretazione che sbalordisce per la sua ricchezza e varietà¹³.

La prima loro preoccupazione era stabilire un testo sicuro e leggibile. I lavori della massora portarono alla chiusura dei *talmudim* e alla fissazione del testo biblico. Si trasmettevano fra loro delle copie contenenti indicazioni sulla lettura, si menzionavano le varianti dei manoscritti importanti, le lezioni dei LXX, le correzioni apportate sui testi difficili. Facevano anche uso del buon lessico, tenevano conto delle parole di uso corrente nella loro lingua e nelle lingue dei popoli vicini; e, come si è accennato sopra, determinavano il significato di certi passi scuri sia per confronto con i passi paralleli, che per il contesto.

Insomma, i rabbini erano attaccati alla lettera. Da ciò provenivano la loro applicazione allo studio, il desiderio di possedere in modo vivo i libri santi e di scrutarne i particolari. Ma allo stesso tempo si apriva la porta a due difetti: una eccessiva facoltà

Comunque sembra che le caratteristiche esegetiche del R. Ismaele abbiano poco a che vedere con il contenuto delle suddette regole. G. PORTON, *The Legal Traditions of R. Ishmael: A Form-Critical and Literary-Critical Approach*, 1973, 429-453.

¹² J. BONSRIVEN, *Interprétation chez les Juifs*, DBS IV, 567-569.

¹³ Per uno studio accurato sui diversi approcci interpretativi degli ebrei M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

dialettica – propria della casistica giuridica – e una funzione favolatrice esuberante come conseguenza dell'affanno per trovarne il senso adatto.

Filone di Alessandria, contemporaneo di Gesù, rappresenta invece un'eccezione. Lui si esprime principalmente contro la tendenza letteralista del rabinismo classico, e pur rimanendo fedele all'osservanza della legge, cerca con il metodo allegorico di liberare il senso interiore e profondo della legge¹⁴. Per questo ha voluto applicare all'Antico Testamento in maniera trasformante i metodi utilizzati dai Greci per interpretare la loro mitologia. "Il metodo allegorico gli consente di scoprire nell'Antico Testamento tutta la filosofia ellenistica: ai suoi occhi i saggi della Grecia non hanno detto o insegnato niente che non fosse stato detto o insegnato in modo migliore dagli scrittori ispirati. Così, nella sua descrizione, il giudaismo diventa la religione spirituale dell'umanità"¹⁵.

1. IL MIDRASH

Le prime informazioni – tramandate in modo sistematico – sull'esegesi giudaica provengono dagli inizi del II secolo dell'era cristiana, in cui cominciano ad apparire i primi commenti organici di cui si ha qualche documentazione¹⁶. Il *midrash* – chiamato da alcuni la prima pietra del giudaismo – deriva dal verbo ebraico *darash*, che significa orientare il pensiero verso la ricerca, investigare (e anche spiegare), e riguarda il lavoro indirizzato a scoprire il senso della Scrittura. La parola accenna sia all'attività di ricerca che ai suoi frutti. Esso esprime una particolare produzione culturale rabbinica che si protrasse per molti secoli e che trova tracce

¹⁴ P. BORGAN, *Philo of Alexandria* in M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen-Philadelphia 1984, 233-282.

¹⁵ C. MONDESERT, *Philon d'Alexandrie*, DBS VII,1294. J. CAZEAUX, *Aspects de l'exégèse philonienne*, RSR 47 (1973) 262-269.

¹⁶ Per avere un'informazione più precisa si rende necessario studiare l'ambiente storico-culturale, sociale e religioso del giudaismo e delle sue istituzioni. Un buon approccio si trova in S. SAFRAI, M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century*, 2 vol, Assen-Philadelphia 1974-1976. M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*; D.D. YORK, *The Dating of Targumic Literature*, JSS 5 (1974/1975) 49-62.

nel periodo dell'Antico Testamento¹⁷. Ci sono infatti parecchi passi biblici nei quali si trascrive e commenta un altro passo più antico, facendone esegesi. Questa è la forma più arcaica ed elementare – e allo stesso tempo la più autorevole, trattandosi dello stesso testo ispirato – di *midrash*¹⁸.

Quello che cerca il *midrash* nei testi sacri è il loro valore di vita: tenta di fare sorgere, al di là delle parole, un senso che abbia relazioni con i problemi del suo tempo; si può dire che è un ricercare allo scopo di attualizzare, di aggiornare il testo. Il *midrash* dunque è un genere esplicativo ed edificante strettamente legato alla Scrittura, nel quale la parte di amplificazione è secondaria in quanto si sottopone all'obiettivo religioso essenziale, cioè mettere in pieno valore la Parola di Dio.

Nella letteratura rabbinica questa parola ha il senso generico di ricerca, con il doppio significato di studio e di spiegazione, applicato per primo ai libri sacri. L'espressione 'casa del *midrash*' ha nel Siracide il senso di abitazione dove lo studioso si dedica ad approfondire la Sacra Scrittura¹⁹. Nel linguaggio odierno ha il significato di scuola rabbinica. In un senso più particolare indica uno scritto che ha lo scopo d'interpretare la Bibbia, spesso di carattere omiletico²⁰. In un senso più ampio si può dire che il termine *midrash* appartiene alla letteratura rabbinica giudaica che in un certo modo può essere vista come interamente midrashica²¹.

¹⁷ R. PACIFICI, *Fatti e personaggi biblici nell'interpretazione ebraica tradizionale*, Casale Monferrato 1986.

¹⁸ M. FISHBANE, *Inner Biblical Exegesis in Midrash and Literature*, 19-37.

¹⁹ Sir 51,22ss.

²⁰ *Midrash* si trova soltanto due volte nella Bibbia, nel Libro delle Cronache, e si trova per designare un'opera scritta, le fonti impiegate dall'autore (2 Cron 13,22; 24,27). Il verbo *vr'd*; invece si trova molto più sovente, sia per determinare l'identità di una persona (2 Sam 11,3), sia per cercare quello che è perduto (Deut 22,2), che per esaminare la colpevolezza di un uomo (Giob 10,6). Spesso si trova nel senso religioso, e significa frequentare un luogo di culto, cercare Dio, o la sua risposta nella preghiera personale (Am 5,5; 2 Cron 1,5; Deut 12,5; Ps 34,5). Ma soprattutto si cerca Dio nella stessa Scrittura: ad essa si rivolge il dottore per trovare la risposta di Dio, innanzitutto nella Torah (Ps 119,45.94.155; 1 Cron 28,8).

²¹ M. McNAMARA, *Intertestamental Literature*, Wilmington/DE 1983, 244.

A. Caratteristiche del *midrash*

Ci sono molti tentativi moderni di definire il *midrash*, il cui significato non può essere racchiuso in poche parole. Basta dire che indica una ricerca e che a volte i suoi risultati sono davvero ricercati, oltre che fantasiosi e strani. Non si tratta soltanto di un genere d'interpretazione ma anche di un'istanza interpretativa, un modo di leggere il testo sacro²². Secondo alcuni, l'unica e la più importante caratteristica del *midrash* ebraico è che il testo contiene un numero infinito di interpretazioni valide, e non c'è necessità e possibilità di scegliere un'unica versione vera²³. Questo proviene, come si è detto, dalle considerazioni che fanno gli ebrei intorno alla ricchezza dei sensi nella Bibbia, la cui interpretazione riguarda appunto il *midrash*, che è tanto vario come la stessa creatività ebraica. Si potrebbe parlare innanzitutto delle sue caratteristiche generali. Esse sono:

- Il *midrash* infuoca spesso ciò che si potrebbe chiamare le irregolarità o ruvidezze della superficie del testo. Esso cerca la parola strana o inusuale.

- Il *midrash* è un'esegesi dei testi biblici, non dei libri. L'unità di base del *midrashista* è il versetto. Appunto per questo si può servire di qualsiasi versetto della Bibbia per spiegarne un altro, senza più limiti del canone stesso²⁴.

Riguardo ad altre caratteristiche, esse sono state individuate dalla Bloch e presentate nel suo conosciuto articolo del *Dictionnaire della Bible, Supplement*²⁵:

- La Scrittura come punto di partenza: è il segno fondamentale. Per questa ragione non si trovano paralleli nelle letterature al di fuori d'Israele. Il *midrash* suppone la fede nella rivelazione consegnata nei libri sacri.

- Carattere omiletico: non è soltanto un genere di scuola ma un genere popolare. La sua origine risale alla lettura liturgica della *Torah*, i sabati e le feste, nelle sinagoghe.

²² J.L. KUGEL, *Two Introductions to Midrash in Midrash and Literature*, 91.

²³ J. DAN, *Midrash and the Dawn of Kabbala*, in *Midrash and Literature*, 127.

²⁴ J.L. KUGEL, *Introductions*, 92s.

²⁵ R. BLOCH, *Midrash*, DBS V, 1263-1281, qui 1265-1267.

- Studio attento del testo: siccome la *Tanak* si predica nelle sinagoghe, si tratta di farla capire meglio, di scrutarla con interesse, di estrarne i sensi, di chiarirne le oscurità.

- Adattamento al presente: questa è una logica conseguenza dell'obiettivo pratico, cioè le lezioni di vita religiosa e di fede, che spingevano i dottori a spiegare la Bibbia, parola viva indirizzata al popolo eletto e a ciascuno dei suoi membri, parola che manifesta la volontà divina e le sue esigenze²⁶.

Si ricava allora lo stretto collegamento fra il *midrash* e la sinagoga, la quale risale *in nuce* alla cattività di Babilonia, quando il popolo si trovò spogliato dal punto di convergenza religioso, il tempio, distrutto da Nabucodonosor. Si deve allora supporre - con una certa probabilità - che nella cura per mantenere l'eredità religiosa in un ambiente strano e ostile il popolo abbia cominciato a leggere più o meno regolarmente il testo sacro in comunità, sia per cercare la consolazione nell'esilio, come testimoniato dal salmo 137, che per ritrovare la fiducia nel Dio di Israele allo scopo di rinvigorirsi spiritualmente mediante la confessione della fede²⁷.

Quando venne costruito il secondo tempio si stabilirono i turni sacerdotali o *mishmarot* - prima otto, poi ventiquattro²⁸ - scelti dai diversi strati della popolazione. Ad ogni *mishmar* corrispondeva settimanalmente una delegazione del popolo, scelta a turno dalle diverse regioni della *'Eretz Israel*. Questo gruppo, che era chiamato *ma'amad* (stare in piedi), accompagnava i sacerdoti nella preghiera, durante i sacrifici. Tornato il *ma'amad* nel suo paese, si riunivano i suoi componenti nella piazza pubblica durante i giorni di digiuno e durante le feste²⁹. Man mano che passava il tempo si abituarono a pregare in altri giorni - e specialmente nel sabato - dallo stesso luogo di origine, pensando ai sacerdoti³⁰ che nel tempio offrivano i

²⁶ A.G. WRIGHT, *The literary genre Midrash*, CBQ 28 (1966) 105-138 e 415-457.

²⁷ K. HRUBY, *Die Sinagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution*, Zürich 1971, 14.

²⁸ 1 Chr 24.

²⁹ C. PERROT, *The Read of the Bible in the Ancient Sinagogue in Miqra*, 137-159.

³⁰ Questa sembra essere l'opinione più accettata. Alcuni pensano invece che la sinagoga risale persino all'epoca del primo tempio. J. PELAEZ DEL ROSAL, *La sinagoga*,

sacrifici a Gerusalemme. Questo si riflette nel testo del talmud³¹ e sembra aver dato origine alla sinagoga³².

B. Il Midrash e i periodi del giudaismo

Prima di approfondire questo aspetto si richiedono alcuni chiarimenti. C'è molta discussione intorno all'antichità del *midrash*, specialmente riguardo agli altri scritti del giudaismo. Ciò che sembra chiaro è che dal punto di vista esegetico in principio fu il *midrash*, perché parte dalla Scrittura. Dal punto di vista cronologico invece esso sembra essere posteriore. Rispetto ai principali periodi del giudaismo, questi sono:

1) Periodo iniziale, il più importante dal nostro punto di vista, che comprende le seguenti tappe:

- *Soferim* o scribi: dal 200 a.C. all'inizio dell'era cristiana.
- *Tannaim*: dall'inizio del cristianesimo fino al 220 d.C.
- *Amoraim*: Dal 220 al 500 circa.
- *Savoraim*: Dal 500 al 650 circa.
- *Geonim*: Dal 650 al 1050 circa.

2) Periodo medievale, che risale fino alla fine del XV secolo e agli inizi del XVI, epoca dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna. Questo periodo è forse il più prospero ed è persino paragonabile, rispetto ai frutti, a quello precedente.

3) periodo delle 'tenebre', fino al XVIII secolo, nel quale lo studio del talmud sostituisce anche quello della Bibbia stessa. Di conseguenza lo studio del *midrash* quasi svanisce. Il centro geografico è l'Europa centrale, e in particolare la Polonia e la Russia sud-occidentale.

4) Periodo moderno, fino ai nostri giorni, nel quale molti studiosi si trovano divisi fra le spinte razionalistiche del chiamato secolo dei lumi e il desiderio di rimanere fedeli all'esegesi tradizionale e ai metodi rabbinici d'interpretazione.

È possibile che il *midrash* si fosse formato nel periodo compreso fra la costruzione del secondo tempio e la rivolta dei Macabei. In quell'epoca il popolo giudaico resta, assieme ai suoi

Córdoba 1988, 22-26.

³¹ *Megillah*, 26a.

³² K. HRUBY, *Sinagoge*, 16s.

sacerdoti, unito intorno all'altare di Yahweh, più che mai come Popolo di Dio, staccato dal mondo pagano. Nei tempi di Esdra si conforma il ceto di persone versate nella legge, i *soferim*, dedicato allo studio e all'interpretazione della Torah. Così dunque, l'origine midrashica non si potrebbe distaccare dalla formazione dei libri sacri³³. La sua presenza si scorge poi nei circoli dei giudei devoti, come i *hassidim* dell'epoca maccabea o gli *anawim* dei salmi (quelli che aspettavano il compimento delle promesse fatte al popolo eletto, rimanendo fedeli ai comandamenti di Yahweh).

C. Divisione del Midrash

Prima di far riferimento ai diversi metodi d'interpretazione che offre il *midrash*, è d'uopo parlare della *Torah* orale (*Torah shebe 'al peh*).

La *Torah* orale comprende in senso ampio tutti gli scritti dei saggi, quello che può essere chiamato letteratura rabbinica. Alcuni gruppi (sadducei, esseni), non l'accettano: si tratta dei *qaraim*, cioè di quelli che soltanto ammettono i libri ispirati, la *Torah* scritta (*Torah shebiktav*). Si dice che R. Eleazar b. Azaria e R. Aqiva (della corrente dei *tannaim*, che accettano la tradizione orale) strutturarono, e in quel modo insegnarono "*midrash, halakot e aggadot*"³⁴. Qualche cosa di simile viene affermato nella tradizione degli *amoraim*, dove anche i *talmudim* e le preghiere fanno parte della *Torah* orale. Il termine come usato nella letteratura rabbinica, è tardivo; risale appunto al periodo degli *amoraim*. L'idea della sua esistenza si trova però nei *tannaim*, come attestato dai farisei nel periodo del II tempo³⁵.

La messa per iscritto della *Torah* orale era proibita. Secondo la tradizione degli *amoraim*, il divieto trovava le sue radici nella polemica con i cristiani³⁶. Ma trattandosi di un testo del III-IV

³³ H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1921, 36-76. R. BLOCH, *Midrash*, DBS V, 1268-1269.

³⁴ In altri testi dice invece: "*talmud, halakot e aggadot*". S. SAFRAI, *Oral Tora*, in S. SAFRAI, P.J. TOMSON (eds.), *The Literature of the Sages*, Assen-Philadelphia 1987, 37s.

³⁵ S. SAFRAI, *Oral Torah*, 43-45.

³⁶ H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris 1986, 57-83.

secolo, non è molto affidabile³⁷. Sembra piuttosto che non la si poteva scrivere per non paragonarla con la Bibbia. Se si accetta poi la divisione classica del giudaismo del secondo tempio in farisei, sadducei ed esseni³⁸, si nota che soltanto fra i primi si sviluppò il concetto di *Torah* orale. Molti dei loro maestri erano convinti che essa fosse stata data a Mosè nel Sinai³⁹; perciò ci sarebbe una perfetta continuità fra la tradizione orale e la *Tanak*.

Riguardo alle fonti della *Torah* orale, si potrebbe parlare di: a) insegnamenti dei rabbini ai piccoli gruppi di studenti; b) *derashot* (omelie) nelle sinagoghe o nelle scuole dei rabbini; c) insegnamento della *Torah* nelle riunioni e nelle feste della comunità⁴⁰.

Molti degli autori della *Torah* orale sono anonimi. Anche se è possibile elencare alcune centinaia di *tannaim* e più di un migliaio di *amoraim*, un grande numero di loro non è stato menzionato. Questo fatto mette in evidenza pluralità e divergenza di opinioni che vi appaiono. Il testo è arrivato alla redazione finale conservando opinioni diverse e persino contrarie.

Dette queste premesse, si possono vedere i diversi tipi di *midrash*:

- *Pesher*: Si tratta di un aggiornamento degli scritti profetici e di altri libri sacri, allo scopo di mostrare il loro compimento. Il *pesher* sembra avere il suo luogo più rappresentativo nella comunità di Qumran, dove l'interpretazione del testo si poggiava soprattutto su questi due principi: a) la Sacra Scrittura ha un valore escatologico che di solito si trova nascosto; b) quel senso va trovato anche se si deve fare una costruzione forzata del testo bi-

³⁷ Sembra che l'intenzione era quella di evitare la circolazione dei testi e il loro impiego sbagliato. Ma l'influenza crescente del Nuovo Testamento sull'interpretazione dell'Antico convinse i giudei a scrivere le loro tradizioni con lo scopo di controbilanciare le interpretazioni "meno autorizzate". R.C. MUSAPH-ANDRIESE, *From Torah to Kabbalah*, London 1981, 21.

³⁸ D. FLUSSER, *Pharisäer, Sadduzäer und Essener im Pescher Nachum*, in K.E. GRÖZINGER (ed.), *Qumran*, Darmstadt 1981, 121-166.

³⁹ A proposito di Es 24,12, che dice: "Io ti darò le tavole di pietra e la legge e il comandamento che ho scritto affinché tu li insegni", commenta R. Simon b. Lakish: le tavole di pietra sono le 10 parole; la legge è la *miqra*; il comandamento è la *mishnah*; "che ho scritto": sono i profeti e gli agiografi; "affinché tu li insegni": è la *gemara*. *Esodo Rabbah*, 28,6. S. SAFRAI, *Oral Tora*, 57.

⁴⁰ S. SAFRAI, *Oral Tora*, 60s.

blico (per mezzo di combinazioni di testi, di interpretazioni delle varianti testuali, di raggruppamenti delle lettere in modo diverso); c) il senso criptico così ottenuto si applica alle circostanze presenti⁴¹. Si conclude che il *peshet* qumramico è il più libero dei *midrashim* rabbinici. Il testo più noto è il *peshet* di Abacuc, dove si applicano parecchie delle parole del profeta alla vita della comunità⁴². Altri *pesharim* si trovano nell'esegesi allegorica di Filone di Alessandria, nelle apocalissi intertestamentari, nei targumime persino nella versione dei LXX⁴³.

- *Midrash halakah* (*Midrash* halakico): è quello che cerca nella *Torah* le regole di azione. Comprende la parte legislativa dei commenti alla Bibbia, cercando di trovare nuove norme di ordine giuridico. Questo *midrash* va abbinato alla *halakah*. La parola ebraica *halak* significa cammino, via, norma o regola. Il concetto di *halakah* può significare: a) una legge, un'unità piccola della collezione halakica; b) una legge accettata, quando c'è diversità di opinioni; c) un genere letterario; d) un aspetto legale della vita o della tradizione giudaica⁴⁴. La letteratura rabbinica distingue due tipi di *halakah*: l'una indipendente, senza riferimenti alla *Tanakh*, l'altra dipendente dalla Bibbia: questa è appunto il *midrash halakah*. Non c'è evidenza di priorità del *midrash* halakico rispetto all'altra *halakah* o viceversa. Pur non essendovi delle testimonianze, sembra che ambedue siano sorti mentre si formavano le scuole d'interpretazione. Infatti, dai tempi di Hillel e Shammai - e probabilmente prima - *halakah* e *midrash* halakico costituivano due metodi letterari e di studio in concorrenza. Per i rabbini la *halakah* costituisce l'essenza della *Torah* orale, perché contiene delle indicazioni precise che si fanno su precetti (ad es. il sabato, la purezza legale, il matrimonio) che nella legge vengono enunciati in modo piuttosto sobrio.

⁴¹ McNamara menziona un altro principio, cioè che l'interpretazione dei testi si rivela soltanto al "maestro di giustizia" e a quelli interpreti autorizzati che lo succedettero. M. McNAMARA, *Intertestamental*, 143.

⁴² Il *Peshet* è sui due primi capitoli del libro. Lì vengono avviate tutte le procedure midrashiche che possano far vedere la comunità come ultima destinataria delle profezie. W.H. BROWNLEE, *The Midrash Peshet of Habacuc*, Missoula/MT 1979.

⁴³ A. DIEZ-MACHO, *Derash*, 38.

⁴⁴ S. SAFRAI, *Halakha* in *The Literature of the Sages*, 121s.

Gli halakisti avevano la missione di conoscere perfettamente la legge e determinarne il vero senso, indicando i casi nei quali la sua applicazione si doveva imporre, e modificarla quando le circostanze lo richiedevano. Per compiere tutte queste esigenze i maestri non facevano soltanto leva sulla legge scritta ma anche sul senso di giustizia che doveva ispirare il loro studio; in molti casi dovevano completare per analogia il silenzio dei testi legislativi. L'importanza della *halakah* era così grande, che la legislazione ebraica si serviva di essa insieme alla legge mosaica⁴⁵.

La *halakah* risale alla Bibbia stessa. Nell'Esodo e nel Deuteronomio si trovano delle indicazioni legali che poi sono state raccolte nella *mishnah*. C'è *halakah* anche nel libro di Giuditta e nel primo libro dei Maccabei. Inoltre la traduzione dei LXX presenta degli esempi in cui si mette in evidenza l'applicazione pratica delle leggi⁴⁶, esempi che trovano riscontro nella letteratura intertestamentaria⁴⁷.

Gli scritti del *midrash* halakico datano dall'epoca amoraita, poco dopo la stesura della *mishnah* e della *tosefta*, e sembrano dipendere da esse. Ma l'ambiente in cui si è creato è – come si è già visto – lo studio della Sacra Scrittura, intorno al quale si formulavano o spiegavano le diverse leggi. E ciò si faceva già dall'epoca del secondo tempio⁴⁸.

I *midrashim* halakici sono logicamente dei commenti sulla *Torah*, escludendo il libro della Genesi, che non contiene indicazioni di tipo legislativo⁴⁹.

⁴⁵ Alcune volte appaiono negli scritti rabbinici le parole: “*halakah* data a Mosè nel Sinai” (Pea 2,6; Ed 8,7; Yad 4,3). Ma si tratta di pezzi della *Torah* orale che sono stati trasmessi assieme alla *Torah* scritta, la cui autorità si rimonta a Mosè.

⁴⁶ S. SAFRAI, *Halakha*, 139s.

⁴⁷ Come ad es. il libro dei Giubilei. S. SAFRAI, *Halakha*, 140-143.

⁴⁸ Questo è testimoniato da R. Sherira Gaon, *Iggeret* 39.

⁴⁹ I commenti sono conosciuti come *midrashim* tannaitici, perché i loro maestri vi sono menzionati spesso, anche se gli amoraiti furono probabilmente i redattori finali. I *midrashim* più noti sono il *Mekilta*, misura, del rabbino Ismaele (60-135 d.c.), commento sull'Esodo, diviso in nove trattati; un'altro *Mekilta* sull'Esodo, molto simile a quello precedente, si attribuisce a R. Simon b. Yohai; il *Sifra*, il libro, collezione di *midrashim* sul Levitico, e i *Sifre*, i libri, collezioni di commenti sui Numeri e il Deuteronomio. Esistono anche il *sifre Zuta*, piccoli libri sui Numeri, e la *Mekilta* sul Deuteronomio. M. McNAMARA, *Intertestamental*, 246s; R.C. MUSAPH-ANDRIESE,

– *Midrash haggadah* (*Midrash haggadico*): derivato del verbo *nagadh*, raccontare o insegnare, vuol significare una spiegazione che l'interprete propone secondo la frase: "il testo scritto dice:...". Questo lega strettamente il *midrash* all'esegesi⁵⁰. Ma la *haggadah* è anche narrazione di fatti e di episodi biblici, e allora sarebbe ciò che si racconta. Come nel caso precedente, si parla qui di due metodi: *haggadah* e *midrash haggadah*. Alcuni fanno invece una classifica diversa⁵¹: a) la *haggadah* esegetica propriamente detta o *midrash haggadah*; b) la *haggadah* morale-didattica che stabilisce i principi generali del comportamento; c) la *haggadah* storico-legendaria, come quella che narra gli episodi della vita dei rabbini celebri. A volte però la distinzione fra questi tipi non è chiara⁵², e questa è già una prova della sua ampiezza e ricchezza. Ciononostante si potrebbe affermare almeno una realtà: non tutto ciò che è *haggadah* è *midrash* né tutto ciò che è *midrash* è *haggadah*. Essa forma parte del patrimonio del pensiero religioso che viene desunto dal testo biblico e che soltanto parzialmente si ispira ad esso⁵³.

La *haggadah*⁵⁴ è genericamente ciò che non è *halakah*⁵⁵, vale a dire ogni forma di narrazione storica, legendaria o mitica, espressioni di fede, epigrammi, aneddoti, esempi di scaltrezza e di buon'umore. Non si tratta di una spiegazione giuridica, ma morale, dogmatica, narrativa, affinché si ottengano delle conclusioni pratiche per la vita. Talvolta la *haggadah* completa la storia e aggiunge i fatti conservati a memoria e pervenuti per tradizione dagli antenati. Se ne trovano tracce nelle diverse apocalissi, nei

Torah, 54-56.

⁵⁰ W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905, 33-37.

⁵¹ Così la pensa R. PACIFICI, *Midrashim. Fatti e personaggi biblici*, Casale Monferrato 1986, xiv.

⁵² J. HEINEMANN, per il quale questa classificazione è insufficiente. *The Nature of Aggadah*, in *Midrash and Literature*, 44.

⁵³ J. HEINEMANN, *Nature*, 41.

⁵⁴ Alcuni scrivono *haggadah* in ebraico come sostantivo del verbo *Hif'il nagad*; altri preferiscono il nome di origine aramaica *aggadah*. Qui si scriverà nel primo modo.

⁵⁵ D'accordo con un detto del medioevo attribuito a R. Samuele ha-Nagid. J. HEINEMANN, *Nature*, 41.

libri dei giubilei e nelle altre espressioni intertestamentarie di letteratura sapienziale, in Filone e in Giuseppe Flavio. Le antiche radici della mistica si trovano proprio nella *haggadah*.

Sebbene la *haggadah* contenga un linguaggio piuttosto popolare, non la si deve classificare fra quei generi. Essa è al contrario una produzione colta, risultato di una sviluppata tradizione letteraria, anche se recepisce sicuramente motivi e temi di tradizioni popolari conosciute, perché destinata alla diffusione e divulgazione. Il suo carattere non è autoritativo perché è orale. Essa si riferisce in primo luogo al contesto dell'omelia pubblica che si diceva il sabato. La trasmissione orale conservò la sua vitalità e ricchezza proprio perché i predicatori variavano le spiegazioni a seconda delle necessità del pubblico presente.

Molte *haggadot* hanno un doppio livello di significazione: l'uno aperto, l'altro nascosto. Il primo ha a che vedere con la spiegazione del testo biblico e la chiarificazione del racconto, mentre il secondo tratta in modo piuttosto sottile dei problemi propri dei predicatori e delle loro udienze. Così l'esegesi haggadica è una sorta di parabola o di allegoria⁵⁶. Gli haggadisti, nell'occuparsi di studiare e commentare gli insegnamenti della Sacra Scrittura, si allontanavano a volte dal vero spirito religioso, e invece di studiare le questioni di fondo della Bibbia si perdevano in speculazioni su molte idee accessorie.

Riguardo al luogo di origine, si tratta della Palestina. Anche se il *talmud* babilonese contiene abbondante materiale haggadico, esso risale alle tradizioni palestinesi più che essere un'espressione della produzione locale⁵⁷.

Nella *haggadah* si distinguono di solito quattro periodi, che in parte coincidono con i periodi del giudaismo già menzionati:

- Periodo classico: dal 400 al 600 d.C. (*Amoraim e Saboraim*).
- Periodo medio: dal 600 al 1000 d.C. (*Geonim*).
- Periodo tardo: dal 1000 al 1200 d.C.
- Periodo delle antologie: dal 1200 al 1550 d.C. (*Jalqutim*).

⁵⁶ J. HEINEMANN, *Nature*, 49.

⁵⁷ R. PACIFICI, *Midrashim*, xvi-xvii.

I principali *midrashim* haggadici si trovano distribuiti fra questi periodi⁵⁸.

D. Il Midrash nel Nuovo Testamento

Riferendosi alle procedure ermeneutiche applicate ai testi neotestamentari, alcuni autori preferiscono parlare di *derash* anziché di *midrash*, per lasciare quest'ultimo termine ai libri che contengono i commenti giudaici⁵⁹. Il metodo *derashico* è stato usato dagli ebrei in Qumran e dai loro contemporanei, e riguarda sia le procedure stesse che la ricerca del senso biblico; in quest'ultimo caso vuol dire esegesi⁶⁰. Il *derash* cerca quel senso profondo, *plenior*, che si trova nella Bibbia, per applicarlo specialmente nelle nuove circostanze attuali. I primi cristiani, alla stregua del pensiero giudaico che scopre nella Bibbia la pienezza dei sensi, cercarono in essa l'evento cristiano. In questo senso si è scritto che il Nuovo Testamento è tutto un *midrash*, o meglio, un *peshet* dell'Antico, in funzione dei detti e fatti di Gesù⁶¹. Buchanan affer-

⁵⁸ Innanzitutto si deve menzionare il *Midrash Rabbah*, 'i molteplici commenti', che tratta su 10 libri: il Pentateuco (*Bereshith rabbah*, *Shemoth rabbah*, *Vayyikra rabbah*, *Bamidbar rabbah* e *Debarim rabbah* sono rispettivamente i commenti sulla Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio) e sui 5 *megillot* (i *midrashim* sui libri di Ruth, Cantico dei Cantici, Lamentazioni, Ecclesiaste ed Esther). Accanto a questo c'è il *Midrash haGadol* (Grande midrash) del tredicesimo secolo, scritto nello Yemen; si attribuisce a David B. Amram Adani. Poi, il *Pirke di Rabbi Eliezer*, un commento in cinquantaquattro capitoli sulla storia della creazione del mondo e del primo uomo, fino a Mosè. Oltre a questi c'è il *Yalkut haShimeoni*, un commento di tutta la Bibbia ebraica formatosi nel tredicesimo secolo da estratti di commenti anteriori, a modo delle "catene auree". Infine ci sono le *pesiqtot*, *midrashim* che hanno a che vedere con le festività; fra queste spiccano la *Pesiqta di Rab Kahana* e la *Pesiqta Rabbati*, così come il trattato *Abbot di Rabbi Nathan*. R.C. MUSAPH-ANDRIESE, *Torah*, 56-57; R. BLOCH, *Midrash*, DBS V, 1271-1274.

⁵⁹ A. DIEZ-MACHO, *Derash*, 37s.

⁶⁰ Su questa base si è parlato nel giudaismo medievale di senso *peshat* (senso letterale del testo sacro) e di senso *derash* (senso improprio, preso dalla Bibbia a scopo parentetico o spirituale). Ma nel giudaismo antico *derash* era qualsiasi senso che si trovava nel testo, mentre *peshat* si riferiva a quel senso su di cui tutti erano d'accordo. A. DIEZ-MACHO, *Derash*, 39.

⁶¹ J. LUZARRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, EstB 30 (1971) 177-193.

ma per esempio che la Lettera agli Ebrei è un midrash omiletico del salmo 110⁶², mentre quella di Giacomo si sarebbe sviluppata intorno a cinque parole-chiave del salmo 12; se ne tratterebbe allora di un *midrash* nascosto⁶³. La Chiesa primitiva insomma, partendo dai testi dell'Antico Testamento, ebbe coscienza di essere il Nuovo Israele⁶⁴.

Il *derash* neotestamentario si muove in due direzioni: da una parte prende alcuni testi del Vecchio Testamento che figuravano già nelle *testimonia* messianiche giudaiche e ne fa l'esegesi; dall'altra parte dal fatto cristiano e ne cerca la conferma veterotestamentaria, illuminata a sua volta dai testi del Nuovo Testamento. Il *derash* così concepito è un *derash* di compimento⁶⁵. I fatti e la dottrina cristiana vengono prima; poi si attinge all'Antico Testamento per confermarli per mezzo delle procedure *derashiche*⁶⁶.

Il Vangelo secondo Matteo ci presenta molte procedure *midrashiche*, nella forma più caratteristica di *peshet*: il compimento della profezia di Balaam⁶⁷, degli oracoli di Osea⁶⁸ e di quella di Geremia⁶⁹; ovvero la somiglianza fra Nazireo e Nazareth, per affermare che si "sarebbe chiamato Nazareno"⁷⁰. Questi fatti si potrebbero riassumere dicendo che Matteo scrive la storia dell'infanzia di Gesù con dei paralleli tratti dal Vecchio Testamento⁷¹. Particolarmente significativo è più avanti lo sviluppo di Zaccaria 9,9 nella narrazione dell'entrata in Gerusalemme⁷². In Luca è anche una tipica procedura *derashica* la narrazione di fatti paralleli: nascita del Precursore e nascita del Messia; l'impiego del genere letterario di annunci della nascita

⁶² G. W. BUCHANAN, *The Letter to the Hebrews*, New York 1972, xix.

⁶³ M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, JSS 7 (1962) 289.

⁶⁴ Così l'afferma in una recensione R. GORDIS, CBQ 33 (1971) 99.

⁶⁵ Un fatto che lo caratterizza è l'impiego, nei testi dei Vangeli e degli Atti, del verbo greco πληρόνειν.

⁶⁶ P. GRECH, *The 'Testimonia' and Modern hermeneutics*, NTS 19 (1972/73) 318-324.

⁶⁷ Num 24,16ss.

⁶⁸ Os 11,1, citato in Mt 2,15.

⁶⁹ Ger 31,15, citato in Mt 2,18.

⁷⁰ Mt 2,23.

⁷¹ A. DIEZ-MACHO, *Derash*, 47.

⁷² Mt 21,1-7.

degli eroi biblici⁷³, e l'uso abbondante dei testi veterotestamentari. Discorsi di compimento sono il *Magnificat* e il *Benedictus*, come lo sono, nella prima parte degli Atti degli Apostoli, i discorsi di Pietro⁷⁴, di Stefano⁷⁵, e di Paolo⁷⁶.

D'altro canto, il simbolismo del Quarto Vangelo, l'interesse per la significazione dei nomi, la propensione per il gioco di parole, si attribuirebbero a tendenze derashiche, pur non mettendo in dubbio il carattere storico dei racconti⁷⁷. L'Apocalisse è piena d'immagini dell'Antico Testamento e di allusioni bibliche. Infine, si trovano esempi di *midrash* omiletico nel racconto del Signore sul Diluvio⁷⁸ e nel discorso sugli eroi della fede nella Lettera agli Ebrei⁷⁹, per citarne due⁸⁰.

Gesù e gli Apostoli impiegano spesso il *derash* per proporre i loro insegnamenti. Esempi chiari di *halakah* sono le spiegazioni del Signore sul divorzio⁸¹ e le discussioni sull'osservanza del sabato⁸², con cui chiarisce i precetti della legge antica e ne spiega la retta comprensione. Questo non potrebbe essere altrimenti, perché il Nuovo Testamento sgorga da un ambiente giudaico. Il testo neotestamentario avvalora quello che è essenziale nella fede giudaica, ma centra i ragionamenti in un punto focale: la rivelazione del Figlio di Dio⁸³.

⁷³ S. MUÑOZ-IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y la infancia de los héroes*, EstB 16 (1957) 5-36; *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, EstB 16 (1957) 329-382; *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo*, EstB 17 (1958) 243-273; *La Concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia* 37 (1978) 5-28; 213-241; *Midrash y Evangelios de la Infancia*, EE 47 (1972) 331-359.

⁷⁴ Act 2,14-36.

⁷⁵ Act 7,2-53.

⁷⁶ Act 13,16-41.

⁷⁷ A. GARCIA-MORENO, *En torno al Derash en el Cuarto Evangelio*, ScrTh 25 (1993) 33-48.

⁷⁸ Mt 24,37-42: Il Signore invita i discepoli a stare all'erta e vigili, perché non accada come ai contemporanei di Noè.

⁷⁹ Eb 11,1ss.

⁸⁰ CH. TOUATI, *Talmud in Encyclopedia Universalis XVII*, Paris 1985, 659-662.

⁸¹ Mt 5,31s; 19,3-9.

⁸² Mt 12,1-8.

⁸³ A. DEL AGUA, *El papel de la escuela midrashica en la configuración del Nuevo*

Nel riguardo della *haggadah* ci sono delle tradizioni che non si trovano nei libri ispirati dell' Antico Testamento, e che si spiegano nel Nuovo: s. Stefano parla davanti al Sinedrio della scienza di Mosè, elevata sopra quella degli egiziani⁸⁴; nella seconda Lettera a Timoteo si menzionano i magi che si opposero a Mosè nel deserto: Iannes e Iambres⁸⁵. Altri esempi sono: la fame nei tempi di Elia che è durata tre anni e sei mesi⁸⁶, la legge data ai patriarchi per mezzo degli angeli⁸⁷, la disputa fra s. Michele e Satana per il corpo di Mosè⁸⁸.

Anche nelle spiegazioni paoline, ci sono alcune che sembrano procedere dal metodo haggadico: il paragone fra l' antica e la nuova legge, simboleggiate da Sara ed Agar⁸⁹; o la pietra da cui bevevano i giudei nel deserto, che rappresentava Cristo⁹⁰; ovvero la giustificazione di Abramo⁹¹.

Alcuni autori hanno tentato di mostrare nel *midrash* neotestamentario una spiegazione che, presentando i fatti nel genere letterario proprio dei giudei, non ha molto a che vedere con la storicità dei racconti. Alcune voci si son sollevate contro il tentativo di generalizzare questo metodo: "Il ricorso al *midrash* si sta convertendo oramai in un pretesto per negare ai Vangeli, come peraltro a tutta la Bibbia, la storicità di quei passi che interessa, per altri motivi, eliminare"⁹².

Testamento, EE 60 (1985) 331-349.

⁸⁴ Act 7,22.

⁸⁵ 2 Tim 3,8.

⁸⁶ Lc 4,25.

⁸⁷ Act 7,53; Eb 2,2.

⁸⁸ Giud 9.

⁸⁹ Gal 4,21-31. Su questo brano c'è un interessante studio di F. PASTOR, *Alegoría o Tipología en Gal 4,21-31*, EstB 34 (1975) 113-119. SEGALLA invece sostiene che tutto il brano di Gal 3,1-5,15 è un *midrash pesher* su Abramo: G. SEGALLA, *Panorama Letterario del Nuovo Testamento*, Brescia 1986, 131.

⁹⁰ 1 Cor 10,4.

⁹¹ Rom 4.

⁹² S. MUÑOZ IGLESIAS, *La Concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia*, EstB 37 (1978) 231. E poi lo stesso autore aggiunge più avanti: "Il Midrash cristiano non è un' esegesi precedente della Bibbia, per la cui verifica si cercano dei fatti: è la forza ineludibile del fatto cristiano, attuale, che spinge gli uomini con atteg-

Lungi da questo atteggiamento, l'esegesi *derashica* trova nella vita della Chiesa mille modi di espressione, che conducono alla fine a mostrare che il regno di Dio è arrivato⁹³. La storia narrata dagli evangelisti è una storia 'teologica', il che vuol dire 'interessata' a raccontare certi fatti che accaddero veramente e a interpretarli in modo da trarne un insegnamento. Se si guardano ad esempio i racconti dell'Infanzia, si scorge che nell'uno e nell'altro evangelista il *derash* non 'crea' la storia né 'causa' la sua teologia: piuttosto le suppone, conferma e spiega. Se nelle narrazioni parallele lucane si omettono alcuni fatti, è perché essi potrebbero oscurare il parallelismo, non perché si voglia negarli; la storia narrata attraverso dei paralleli è una storia scelta, incompleta. Il che non vuol dire che sia irrealista.

Si potrebbe affermare insomma, che il *midrash* cristiano sull'Antico Testamento scopre il compimento delle Scritture nella figura di Cristo, fa la rilettura dei diversi passi della Bibbia alla luce della passione, Morte e Risurrezione del Figlio di Dio.

2. IL TARGUM

Dalle cose viste finora spicca la difficoltà a fare una classificazione precisa della letteratura rabbinica. Alcuni pensano comunque che i tre capisaldi di essa sono il *midrash*, il *targum* e la *mishnah*⁹⁴, ed è più o meno su questa impostazione che si svolge il nostro approccio all'esegesi giudaica.

A. Significato e origine

Targum significa, sia in ebraico che in aramaico, 'traduzione'. Si tratta delle versioni aramaiche della Bibbia che ci sono state tramandate dal giudaismo rabbinico. I *targumim* sorsero in

giamento midrashico a cercare nell'Antico Testamento predizioni su questo fatto o parole atte ad evidenziare in che modo Dio parlò ai nostri padri" (*Ibidem*, 233).

⁹³ Lc 4,16-22; Act 13,31ss.

⁹⁴ J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*, Cambridge 1969, 3-92.

Palestina alla fine del periodo del secondo tempio, a causa della penetrazione dell'aramaico come lingua ufficiale dell'impero persiano. L'aramaico ("Reichsaramäisch") fu inizialmente adottato dalle classi privilegiate, poi dai commercianti e dagli artigiani fino a estendersi in tutta la popolazione. All'inizio dell'era cristiana si usava ancora l'ebraico in Palestina, ma simbioticamente unito all'aramaico. Quest'ultimo due secoli più tardi era invece la principale – se non l'unica – lingua parlata nell'intera area della Palestina⁹⁵.

Si può dire che il *targum* ebbe una triplice vertente nella sua origine: la sinagoga, la scuola rabbinica e la devozione privata. L'uso principale era quello liturgico, ma non era un uso esclusivo: altrimenti non si spiegherebbe come ci sono *targumim* di libri che non avevano uso liturgico, come Giobbe, Proverbi o gli altri *ketubim*.

Riguardo all'uso liturgico, ogni sabato nelle sinagoghe si faceva leggere la Sacra Scrittura due volte in ebraico e poi una in aramaico, affinché il popolo si rendesse conto del rispetto dovuto alla lingua in cui era stata scritta la Bibbia⁹⁶. Poi si facevano alcuni commenti, che poi furono messi per iscritto. È difficile determinare con precisione ciò che si leggeva in sinagoga e come se ne sviluppava il commento⁹⁷; quello dipendeva dall'epoca e dalla regione. Si sa per esempio che talvolta si invitava qualcuno a spiegare il testo sacro, come è il caso di Gesù quando entrò nella sinagoga di Nazareth⁹⁸.

Si conosce anche l'esistenza, in epoca posteriore, di due cicli di letture per ciascuno degli *Shabbat* dell'anno. Il primo, quello babilonese, durava un anno, durante il quale si faceva la lettura del Pentateuco in 54 sessioni. Il ciclo palestinese durava invece tre anni e si imperniava intorno a 154 letture del Pentateuco⁹⁹. Nel

⁹⁵ A. TAL, *The Samaritan Targum of the Pentateuch* in M.J. MULDER, H. SYSLING (eds.), *Mikra*, Assen-Philadelphia 1988, 189.

⁹⁶ J. BOWKER, *Targums*, 110.

⁹⁷ "We know very little as to the contemporary style of synagogue homily". I. ABRAHAM, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I, New York 1967, 90.

⁹⁸ Lc 4,14ss. C. PERROT, *Luc 4,16-30 et la lectura biblique de l'ancienne Synagogue*, RSR 47 (1973) 324-340.

⁹⁹ Non si sa con esattezza. Alcuni sostengono che il numero di letture fosse maggiore

secolo IV predominava il ciclo annuale – che evoluzionó fino ai secoli V-VI¹⁰⁰ – e prese il sopravvento per un lungo tempo, grazie al dominio dei *Geonim*¹⁰¹. Gli elementi essenziali del culto sinagogale erano: 1) lettura della *Torah*, *seder* o *parashah* 2) lettura dei *Nebi'im*, conosciuta come *haphtarah* o interpretazione, a modo di complemento esegetico; 3) omelia allo scopo di aggiornare la *Torah* nell'optica de la *haphtarah*. Fra quest'ultima e l'omelia si cantava il *mizmor*, un salmo adatto alle letture. Al testo del salmo poteva aggiungersi un brano degli scritti, *K^etubim*, a modo di spiegazione, che serviva per introdurre l'omelia. Per questo motivo lo si conosce con il nome di *petihtah* o introduzione. Era infatti un'overture al commento midráshico¹⁰². Il *seder*, la *haphtarah*, l'omelia e la *petihtah* erano i punti che determinavano la liturgia di ogni sabato. Occasionalmente si faceva riferimento a testi dell'altro ciclo corrispondenti al giorno, o si mantenevano la *haphtarah* e la *petihtah* variando il *seder*. I rabbini erano elastici al riguardo¹⁰³.

I *targumim* sono riletture della tradizione rabbinica, così come ci viene attestata dalle sue versioni perifrastiche aramaiche¹⁰⁴, e come tali contengono dei commenti, delle perifrasi, delle interpretazioni. Insomma trapela anche da essi un'esegesi dershica o, se si preferisce, midrashica di tipo haggadico, in modo tale da dire che le frontiere fra *targum* e *midrash* non sono chiare¹⁰⁵.

e che avesse una durata di tre anni e mezzo: CH. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, 35s.

¹⁰⁰ C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, 19.

¹⁰¹ Ma si sa che nel secolo XI la comunità ebraica del Cairo seguiva tutti e due i cicli. In modo simile Beniamino di Tudela e Maimonide attestano l'esistenza del ciclo triennale. *Ibidem*, 6.

¹⁰² C.H. CAVE, *The Parables and the Scriptures*, NTS 11 (1964/65) 377.

¹⁰³ *Ibidem*, 379-380.

¹⁰⁴ R. LE DÉAUT, *Introduction à la Littérature targumique*, Roma 1966, 73-181.

¹⁰⁵ L. DIEZ-MERINO, *Procedimientos targúmicos* in V. COLLADO-BERTOMEU, V. VILAR-HUESO (eds.), *II Simposio Bíblico español*, Cordoba 1987, 461.