

ANNALI

di storia dell'esegesi

Mauro Perani

La terminologia esegetica nel commento alla Torah di Nahmanide: il *sod* e l'interpretazione cabalistica

Rabbi Mosheh ben Nahman, altrimenti noto come Ramban o Nahmanide o col nome spagnolo Bonastruc da Porta, nasce a Gerona nel 1194 dell'era volgare e vive gli ultimi anni della sua vita ad Acco in Terra d'Israele, dove si era rifugiato esule nel 1267 in seguito al bando che lo aveva costretto a lasciare la terra natale, e dove muore nel 1270. Egli è considerato a ragione la figura più eminente del giudaismo del secolo XIII: pochi come lui modellarono la cultura ebraica in Spagna e sintetizzarono nella propria personalità culturale, quanto mai variegata, i principali elementi delle più significative tendenze del giudaismo immediatamente precedente e contemporaneo. Il suo genio letterario è, infatti, davvero poliedrico: egli è grande esegeta della Torah e del *Talmud*, filosofo, medico, poeta, polemista, omileta e recettore di una tradizione mistica esoterica che egli svela in maniera molto limitata e frammentaria. La sua versatilità, originalità e profondità trovano piena espressione nel suo capolavoro: il commento alla Torah, iniziato attorno al 1250 e portato a termine negli ultimi anni della sua vita di esule ad Acco. Con esso Nahmanide si pone in continuità con la grande tradizione esegetica dei due maggiori commentatori del giudaismo medievale: Shelomoh ben Yish'haq (Rashi, 1040-1105) e Avraham ibn Ezra (1089-1164): con essi egli costituisce la triade insuperata dell'esegesi scritturistica ebraica.¹ Nahmanide ebbe tra i suoi maestri alcuni tra i più

¹ I. Twersky (ed), introduzione alla raccolta di studi da lui curata: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Mass) 1983, 4. Su Nahmanide si possono vedere le seguenti monografie: M.E. Rapaport, *La storia di Ramban* (ebraico), Krakau 1898; J. Perles, *Über den*

significativi esponenti delle tendenze culturali del giudaismo dell'epoca: l'autorevole scuola franco-renana di Rashi e dei Tosafisti, che si era distinta già a partire dal secolo X nell'esegesi biblica e talmudica; il rigore scientifico della tradizione andalusa, arricchitasi grazie allo sviluppo degli studi filologico-grammaticali e caratterizzata da una tendenza razionalistica; le nuove idee sviluppatesi in Provenza nei primi decenni del secolo XIII relative ad una presunta tradizione esoterica, la *qabbalah*. Nahmanide recepisce in qualche modo tutte queste istanze eterogenee, presenti nelle sue opere in una sintesi del tutto particolare ma altrettanto esclusive del suo genio letterario, poiché nei discepoli delle generazioni successive questa armonica composizione si spezza e la componente cabalistica esploderà in tutta la sua possente immaginazione creativa.

Benché anche in tutte le restanti sue opere egli sia costantemente impegnato in maniera diretta nell'interpretazione del testo biblico, le sole due composizioni di esegesi a libri biblici lasciateci da Nahmanide sono, oltre al già menzionato commento alla Torah, il commento al libro di *Giobbe*. È soprattutto sul primo che in questa sede intendo concentrare la mia attenzione per cercare di porre in evidenza, sulla base di un esame della terminologia esegetica, i vari livelli dell'interpretazione del testo biblico, con particolare riferimento a quello cabalistico-esoterico.

Lo stile e il linguaggio di Nahmanide è modellato su quello di Rashi, ma è assai più diffuso e prolisso; il suo ebraico è puro come quello di Avraham ibn Ezra, ma senza l'eloquenza di quest'ultimo. Si tratta di uno stile ornato che a volte, come nell'introduzione al commento alla Torah, si abbandona alla prosa rimata; il suo linguaggio rimane tuttavia spesso poco chiaro e assai difficile per l'estrema concisione e concentrazione del pensiero che si sviluppa in maniera incalzante, passando continuamente da un concetto all'altro sulla scorta di frequentissime citazioni della Bibbia, del *midrash* o degli altri grandi commentatori.

Prima di iniziare in maniera diretta l'analisi del tema prefissato, è necessario cercare di caratterizzare brevemente il rapporto del nostro autore con Rashi e Avraham ibn Ezra, poiché, pur citando altri autori, è particolarmente in rapporto ad essi che egli costruisce

Geist des Kommentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch und über sein Verhältnis zum Pentateuch-Kommentar Raschi's, MGWJ 7(1858)81-97 e 117-136; S. Schechter, *Nachmanides*, in *Studies in Judaism*, London 1896, 120-172; Ch. Chone, *Nachmanides*, Nurnberg 1930; Ch.B. Chavel, *Ramban. His Life and Teachings*, New York 1960; Id., *Rabbi Mosheh ben Nahman. La sua vita, la sua epoca e la sua opera* (ebraico), Jerusalem 1973.

il suo commento. È Nahmanide stesso a caratterizzare il suo rapporto verso i due grandi esegeti che lo avevano preceduto in un passo della sua introduzione al commento alla Torah nel quale si legge:

«Porrò come illuminazione davanti a me le luci del candelabro puro, i commenti del nostro maestro Shelomoh (Rashi)... A lui il diritto della promogenitura; nelle sue parole io mediterò e nel loro amore io sarò rapito... Con Rabbi Avraham Ibn Ezra noi avremo un rimprovero manifesto ed un amore celato».²

Secondo quanto egli stesso afferma, Nahmanide nutre verso Rashi una grandissima venerazione, lo cita spessissimo, e lo apprezza soprattutto per essere stato un pioniere nel definire il concetto di *peshat*, ossia un metodo interpretativo del testo biblico secondo il suo significato letterale e più semplice, concetto quasi del tutto estraneo all'esegesi talmudica e midrashica.³ Tuttavia in Rashi *peshat* e *midrash* sono ancora profondamente intrecciati, ed il suo sforzo di interpretare il testo nel suo significato semplice non muove dalla volontà di criticare o demolire l'esegesi rabbinica tradizionale, verso cui anzi l'esegeta francese ha un grande rispetto. Come Rashi, ma in modo molto più esteso, anche Nahmanide cerca di stabilire l'esatto significato di ogni parola o meglio di ogni concetto. Nel commento a Lv 25,9 Nahmanide osserva come per Rashi il *Talmud* sia quasi una tavola apparecchiata, e come per la sua grande conoscenza delle *baraitot*, egli si permetta di citarle senza identificarle. Nonostante que-

² La presente citazione, come tutte quelle che seguiranno, è tratta dall'edizione del commento alla Torah curata da Ch.B. Chavel, *Perushe ha-Torah le-rabbenu Mosheh ben Nahman* (d'ora in poi *Perushe ha-Torah*), Jerusalem 1959, 2 voll., I, 16. Sul rapporto di Nahmanide con la scuola andalusa e Avraham ibn Ezra in particolare, cf. B. Septimus, «Open Rebuke and Concealed Love»: *Nahmanides and the Andalusian Tradition*, in Twersky, *Explorations*, 11-34; sui principi della sua esegesi, con particolare riferimento all'introduzione al commento alla Torah, cf. M. Perani, *Note sull'esegesi biblica di Nahmanide*, Rivista Biblica 33(1985)229-243.

³ Su questo cf. B.J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Leiden 1981, 9-27; secondo S. Kamin, *Rashi's exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash* (estratto della tesi di dottorato discussa presso l'Università Ebraica di Gerusalemme nel 1978), Rashi non giunse tuttavia ad una chiara distinzione metodologica tra *peshat* e *derash* (ciò che farà invece suo nipote Samuel ben Meir), ma in lui *peshat* indica solo il significato letterale del testo inteso come unità sintattica. Sul ruolo di Saadia Gaon come iniziatore del «periodo del *peshat*» nell'esegesi giudaica cf. W. Bacher, s.v. *Bible Exegesis*, in *The Jewish Encyclopedia*, III, New York 1901, 165s; e, sull'esegesi mistica, dello stesso autore *Die Mystische Exegese* che fa parte dello studio *Die Bibelexegese. Vom Anfange des 10 bis zum Ende des 15 Jahrhunderts*, in J. Winter-A. Wünsche (herausg.), *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, II, Trier 1894, 319-326; sui fondamenti teorici dell'esegesi saadiana cf. B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989, 188-201.

sta grande venerazione, Nahmanide si muove con grande libertà verso le interpretazioni di Rashi: molte volte accoglie le sue interpretazioni, ma altrettanto spesso, dopo averle riportate, se ne distacca; a volte le rifiuta perché non spiegano la lettera del testo ma sono dei *midrashim*, altre lo critica in modo palese⁴ e comunque mantiene un atteggiamento più libero nei confronti dell'*haggadah*. Inoltre, mentre Rashi fa proprio il principio rabbinico per cui «non c'è un prima e un dopo nella Torah» poiché le varie sezioni non sono ordinate in senso cronologico, al contrario Nahmanide ritiene che tutto nella Torah è scritto secondo un ordine cronologico organicamente strutturato ed ogni argomento è al suo posto (*le-seder kol inyan*);⁵ nel suo commento a Lv 16,1 così egli scrive: «A mio avviso tutta quanta la Torah è in una successione ordinata (*kol ha-Torah ke-seder*), e ogniqualvolta viene messo prima ciò che andrebbe dopo, questo fatto viene spiegato chiaramente».⁶

Per quanto riguarda l'atteggiamento ambivalente, misto di rimprovero manifesto e di amore nascosto, che Nahmanide afferma di avere verso Avraham ibn Ezra, occorre notare come effettivamente nel commento alla Torah espressioni di critica pungente si alternano ad elogi ed accettazione delle sue interpretazioni. Nahmanide accoglie da questo insigne esponente della scuola esegetica andalusa, caratterizzata dalla centralità dell'approccio filologico-grammaticale al testo biblico, l'importanza attribuita al metodo del *peshat*; mentre però l'esegesi letterale è intesa da Avraham ibn Ezra come esposizione legata all'analisi grammaticale di singole parole e frasi, Nahmanide approfondisce il concetto di significato letterale piuttosto nel senso di un approccio più organico e strutturale verso il senso semplice del testo quale emerge dal contesto e dall'esame delle idee più che delle parole.⁷ A volte lo critica per il suo disprezzo della *haggadah*, per l'esagerato razionalismo, per la sua pretesa di una sapienza nascosta; nel commento a Gen 24,1 scrive, riferendosi a lui:

⁴ Cf. ad es. nel suo commento a Gen 1,1; 6,3; 28,17; Es 10,14; Lv 19,6; Nm 14,21. Per un'approfondita analisi del rapporto di Nahmanide con Rashi cf. E.Z. Melammed, *Mefarshe ha-Miqra*, Jerusalem 1978, II, 989-996. Per l'importanza in Nahmanide dell'analisi filologico-lessicale nella definizione del *peshat* cf. M. Moreshet, *Ramban come filologo sulla base del suo commento alla Torah* (ebraico), Sinai 60(1962)193-210; sulla sua figura come esegeta cf. M.Z. Segal, *Parshanut ha-Miqra*, Jerusalem 1952, 96-102.

⁵ Così afferma nel suo commento a Lv 8,2 e a Nm 9,1, *Perushe ha-Torah*, II, 38 e 224.

⁶ *Ib.*, II, 86; su questo punto cf. Chavel, *Rabbi Mosheh ben Nahman*, 156 e Melammed, *Mefarshe*, 939s.

⁷ Septimus, *Open Rebuqe*, 18.

«Ora se il commentatore che si vanta della sua conoscenza dei segreti della Torah avesse conosciuto ciò, le sue labbra sarebbero state mute e non avrebbe deriso le parole dei nostri maestri. Perciò io ho scritto questo per ridurre al silenzio chi parla con arroganza contro i giusti».⁸

Altre dure espressioni di biasimo sono di questo tenore: «Qui ha sbagliato totalmente» (su Gen 25,34), «Non permettere che egli ti faccia sbagliare con le sue questioni» (su Gen 11,28 e Lv 27,29), «La sua opinione è un errore» (su Es 12,43), «Egli ha aperto la sua bocca invano» (su Es 22,19), «Le sue parole sono campate in aria» (su Dt 10,6).

Ma anche sinceri elogi non sono infrequenti: «Rabbi Avraham ha già compreso questo argomento in modo corretto» (su Es 24,1), «Ha spiegato ciò bene (*yafeh perash*)» (su Lv 5,7; Nm 14,9; Dt 20,19), «Come sono da onorare le parole di Rabbi Avraham!».⁹

Spesso Nahmanide lo preferisce a Rashi, soprattutto quando quest'ultimo si limita a riportare un *midrash*; resta comunque chiaro che, anche se sotto forma di amore celato, l'influsso esercitato da Avraham ibn Ezra su Nahmanide è certamente non trascurabile.

Cercherò ora di analizzare i diversi livelli sui quali si pone l'esegesi di Nahmanide sulla base della terminologia da lui usata nel commento alla Torah, soffermandomi in particolare sull'interpretazione cabalistica. Alla base del suo sistema ermeneutico sta la sua concezione della duplice natura o della bi-dimensionalità della Torah medesima: essa è da un punto di vista letterale, storico ed essoterico una serie di insegnamenti e di precetti, di racconti e di ammaestramenti, comprensibili nella lettura che di essa si fa secondo la suddivisione delle parole così come ci è pervenuta dalla tradizione; questa corrisponde alla Torah scritta, ed è a questo livello che essa va interpretata secondo il *peshat* e il *derash*. Ma ad un livello più profondo la Torah si pone su di un'altra dimensione nella quale essa costituisce un organismo divino contenente i nomi di Dio; in questo senso essa fu data oralmente a Mosè senza suddivisione fra le parole e può essere letta come l'insieme mistico dei nomi divini (*'al derek ha-shemot*): «Essa è stata data a Mosè nostro maestro suddivisa in modo tale da essere letta come un insieme di precetti, ma oralmente fu a lui trasmessa in modo da essere letta come un insieme di no-

⁸ *Perushe ha-Torah*, I, 134.

⁹ Così scrive Nahmanide nella sua opera sulla condizione umana *Torat ha-adam*, in Ch.B. Chavel (a cura di), *Kitve Rabbenu Mosheh ben Nahman*, Jerusalem 1982³ (1963), II, 297.

mi». ¹⁰ A questo livello essa può essere interpretata solo sulla base di una tradizione esoterica orale sul piano dell'allusione (*remez*) o come pervasa da segreti (*sodot*) relativi all'intima essenza della divinità.

Il piano del *peshat* è dunque il livello interpretativo più semplice e immediato per determinare il quale Nahmanide profonde buona parte delle sue energie. In genere egli punta direttamente alla definizione del significato letterale che per lui, a differenza dei cabalisti delle generazioni successive, resta di grande importanza; quindi esso riporta un *midrash* a conferma del *peshat* stesso. A volte invece rigetta l'interpretazione midrashica poiché non gli sembra compatibile col significato letterale. Così avviene ad esempio nel commento a Gen 2,5: contro l'opinione dei maestri esposta nel *Genesis Rabbah* (12,4), in base alla quale gli arbusti creati il terzo giorno germogliarono e crebbero solo al sesto, dopo che Dio ebbe fatto piovere, egli ritiene che «stando al significato letterale, nel terzo giorno la terra produsse erbe ed alberi da frutto nelle loro dimensioni...». ¹¹ Un altro esempio in cui si stacca dal *midrash*, accolto invece da Rashi, in base al senso letterale si ha nel commento a Gen 8,4, dove egli così formula in modo tematico questa sua scelta metodologica:

«Tuttavia, dal momento che Rashi in altri luoghi analizza minuziosamente interpretazioni midrashiche di natura haggadica e si sforza di illustrare il significato letterale della Scrittura (*peshat ha-miqra*), egli stesso ci autorizza a fare così, poiché la Torah ha settanta facce e nelle parole dei saggi ci sono molti *midrashim* di parere diverso». ¹²

Come vedremo, egli spesso passa direttamente dal *peshat* all'interpretazione esoterica del *sod*, operando tra essi una singolare forma di convergenza; a volte invece prospetta una interpretazione dello stesso passo che si approfondisce senza soluzione di continuità nel triplice piano del *peshat*, del *midrash* e del *sod*, come avviene nel commento a Gen 6,4; in esso, dopo aver dato la sua spiegazione letterale del testo sui giganti, così scrive:

«Questo è il significato letterale appropriato (*peshat hagun*) della presente pericope. Ma il *midrash* di Rabbi Eliezer nei suoi Pirke... è quello che più di ogni altro si adatta al tenore del testo; sa-

¹⁰ Introduzione al commento alla Torah, *Perushe ha-Torah*, I, 6s.

¹¹ *Perushe ha-Torah*, I, 32.

¹² *Ib.*, I, 60.

rebbe tuttavia necessario un lungo discorso sul segreto (*sod*) di questa materia». ¹³

Qualche volta egli non si vergogna di confessare la sua incomprendimento di un testo e afferma esplicitamente «io non so». ¹⁴

Le formule che egli usa per definire il senso letterale sono molto varie: ecco le principali: 'al *derek ha-peshat* (su Gen 1,5; 6,12), *ke-peshuto shel miqra* (su Gen 1,3 e 9,11), *u-le-fi peshuto* (su Gen 1,4 e 2,9), *peshat ha-ketuvim* (su Gen 1,1 e 1,8), 'al *peshuto nakon u-barur* (su Gen 1,1), *ke-fi-ha-peshat* (su Gen 2,5 e 9,4), *mefarshim ke-peshuto* (su Gen 2,20), *we-ha-nakon be-peshat* (Gen 4,13), *we-zeh peshat hagun* (su Gen 6,4), *we-ha-nakon be-enay le-fi ha-peshat* (su Gen 6,9), *mi-derek ha-peshat* (su Gen 8,4), *mi-peshuto shel pasuq* (su Gen 8,11).

Pressoché sinonimo di *peshat* è l'altro termine di cui Nahmanide fa uso e cioè *mashma'*, propriamente «significato testuale». Incontriamo così le formule *ke-fi mashma'o* (su Gen 1,7), *ke-mashma'o* (su Gen 6,12) o, con entrambi i termini, *ke-peshuto u-mashma'o* (su Gen 8,5).

Ho già accennato all'atteggiamento di Nahmanide verso il *midrash*: esso è caratterizzato da un senso di grande libertà che lo porta ad accogliere o meno l'interpretazione haggadica in base alla sua conciliabilità col senso letterale o con quello cabalistico. In genere, comunque, egli nutre un grande rispetto nei confronti dell'esegesi rabbinica tradizionale, soprattutto per quelle interpretazioni che egli designa come «le parole dei nostri maestri» (*divre rabbotenu*), che egli tiene in grande considerazione specialmente quando su un *midrash* vi è il consenso unanime della tradizione; in questo egli si stacca nettamente dal razionalismo di Avraham ibn Ezra e dal suo radicale rigetto dell'*haggadah*. In un importante passo della Disputa egli comunque afferma in maniera inequivocabile la sua relativizzazione del *midrash haggadah*, considerato alla stregua di una semplice opinione personale. Così egli asserisce:

«Noi abbiamo tre generi di libri: il primo è la *Bibbia* e noi tutti crediamo in essa con fede perfetta; il secondo è chiamato *Talmud* ... e noi crediamo in esso in materia di interpretazione dei precetti; ancora noi abbiamo un terzo genere di libri chiamato *Midrash*, che vuol dire sermone... Questo è un genere di libri per cui se uno crede in essi è bene, e se uno non vi crede non fa male ... Noi lo chiamiamo anche libro dell'*Haggadah*, che vuol dire ragionamen-

¹³ *Ib.*, I, 50.

¹⁴ Ad es. nel commento a Gen 35,1.8, *ib.*, I, 193s.

to, esso cioè non è altro che una serie di cose che uno racconta ad un suo amico».¹⁵

Il *midrash* è ad esempio respinto nel commento a Gen 2,9: egli non è d'accordo con l'opinione dei maestri per cui l'albero della conoscenza del bene e del male, una volta mangiatone il frutto, diviene causa del desiderio sessuale. Il *midrash* è invece accolto nel commento a Gen 9,4, dove rifiuta l'interpretazione di Rashi relativa al divieto di mangiare la carne con il suo sangue sulla base del senso letterale e di quello midrashico; in esso si legge: «Secondo il *peshat* della Scrittura questa interpretazione è errata e secondo il *midrash* non è vero».¹⁶

Un esempio di apprezzamento dei *midrashim* su cui esiste il consenso della tradizione si ha nel commento di Nahmanide a Gen 3,14 dove così egli scrive:

«Poiché le interpretazioni midrashiche della Scrittura e le loro allusioni sono state ricevute dalla tradizione (*midrashe ha-katuv we-rimzehen mequbbalim*) ed in esse i maestri trovarono segreti profondi...».¹⁷

Ad uno stadio intermedio tra senso storico-letterale-esoterico e senso cabalistico-teosofico-esoterico si pone l'interpretazione sul piano del *remez* o allusione. La rivelazione contenuta nella Torah è espressa o in modo esplicito o mediante un oscuro riferimento:

«Tutto ciò che fu trasmesso a Mosè — scrive Nahmanide — è tutto scritto nella Tora in modo esplicitamente spiegato (*be-perush*) o per allusione (*be-remez*)».¹⁸

L'esegesi nahmanidea sul piano del *remez* trova fondamentalmente due livelli di applicazione: l'allusione contenuta nel testo può riferirsi al piano della storia e costituisce in questo senso la chiave interpretativa di una lettura tipologica degli avvenimenti biblici;¹⁹ ma

¹⁵ *Wikkuaḥ ha-Ramban*, in *Kitve*, I, 308.

¹⁶ *Perushe ha-Torah*, I, 62.

¹⁷ *Ib.*, I, 41.

¹⁸ *Ib.*, I, 4.

¹⁹ Per questo cf. A. Funkenstein, *L'esegesi tipologica di Ramban* (ebraico), *Zion* 45(1980)35-59, apparso anche in forma abbreviata in inglese *Nahmanides' Symbolical Reading of History*, in J. Dan and F. Talmage (edd.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1982, 129-150; M. Perani, *Storia e prefigurazione tipologica nell'esegesi biblica di Nahmanide*, *Rivista Biblica* 37(1989)329-341; Id., *Esegesi biblica e storia nel Sefer ha-ge'ullah di Nahmanide*, in *Aspetti della storiografia ebraica, Atti del IV Convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (San Miniato 7-10 novembre 1983)*, Roma 1987, 89-104.

l'allusione può anche riferirsi alla Torah misticamente intesa come realtà divina e manifestazione dell'intima essenza di Dio e in questo senso essa è oscuro adombramento dei segreti (*sodot*) e dei misteri cabalistici celati nella Torah (*sitre ha-Torah*). Nel primo senso Nahmanide in base alla categoria del *remez* ritiene che nella storia di Israele, soprattutto nelle storie dei patriarchi, siano contenuti molti episodi che prefigurano tipologicamente le vicende destinate ad accadere a Israele nelle epoche successive. Un uso così consistente della tipologia nell'esegesi biblica di Nahmanide costituisce una significativa eccezione in campo ebraico, dove questa categoria interpretativa tipicamente cristiana è quasi del tutto assente; Nahmanide in ciò ha sicuramente subito l'influsso dell'esegesi cristiana, ad esempio di Agostino, da cui riprende l'idea dei sei giorni della creazione come figura dei sei millenni di esistenza del mondo. Va notato comunque che nessuna delle tipologie tipicamente cristiane o cristologiche o fondate sul principio delle due economie è fatta propria da Nahmanide. La sua esegesi tipologica si riallaccia ad un principio metodologico della tradizione midrashica, formulato ad esempio in *Genesi Rabbah* 40,8 dove si legge: «Tutto quanto è scritto di Abramo è scritto dei suoi figli», o in *Tanḥumah, Lek leka* 9, dove si ha la formulazione simile: «Il Santo, egli sia benedetto, diede ad Abramo un segno (*siman*) per cui tutto quello che sarebbe accaduto a lui sarebbe accaduto anche ai suoi figli». Egli formula esplicitamente questo principio metodologico nel commento a Gen 12,6 dove scrive:

«Voglio dirti un principio in base al quale tu potrai comprendere tutte le prossime sezioni della Scrittura relative ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe. Si tratta di un grande argomento che già i nostri maestri hanno menzionato brevemente dicendo: "Tutto ciò che è accaduto ai padri è un segno per i figli". È per questo che i versetti si dilungano nel racconto... Ora Qualcuno potrebbe considerarli racconti superflui e senza utilità: in realtà essi servono tutti come ammaestramento per il futuro, poiché quando un avvenimento accade a uno dei patriarchi, da esso si può capire ciò che è decretato che debba accadere alla loro discendenza».²⁰

Una formulazione ancor più chiara si può vedere nella sua premessa al commento al libro dell'*Esodo*:

«...le vicende dei padri sono una specie di categoria plasmatrice (*yeširah*) per la loro discendenza, per il fatto che tutte le loro vicende sono figure di avvenimenti (*šiyvure devarim*) per alludere

²⁰ *Perushe ha-Torah*, I, 77.

(*li-rmoz*) ed annunciare tutte quante le cose future destinate ad accadere alla loro discendenza». ²¹

Gli esempi di applicazione di questo principio dell'allusione tipologica sono molti nel commento alla Torah e nelle altre opere nahmanidee: ne riporto solamente uno: l'esilio di Abramo in Egitto a causa della carestia (Gen 12,10) prefigura tipologicamente l'esilio di Isacco a Gerar per lo stesso motivo (Gen 26), il quale diviene a sua volta immagine tipologica dell'esilio babilonese; ma sentiamo quanto in proposito scrive il nostro commentatore:

«A mio avviso in questo fatto è anche inclusa una allusione (*remi-zah*) riguardo al futuro, poiché l'esilio di Abramo in Egitto a causa della carestia allude (*ramaz*) all'esilio dei suoi figli qui ... Ora l'esilio di Isacco fu dalla sua regione alla terra dei Filistei, che era stata la terra in cui suo padre aveva abitato. Ciò allude (*yirmoz*) all'esilio babilonese, che ebbe luogo nella terra in cui avevano risieduto i suoi antenati, cioè Ur dei Caldei». ²²

Il secondo piano di applicazione dell'esegesi allusiva è, come dicevo, quello dell'adombramento di dottrine esoteriche, che di fatto ci introduce nell'ambito dell'esegesi cabalistica di Nahmanide.

Il postulato fondamentale su cui si fonda questo secondo tipo di applicazione del metodo del *remez* è il concetto, a cui ho già accennato, della bi-dimensionalità del mondo per cui esiste una corrispondente biunivoca fra le realtà inferiori o terrestri e quelle superiori o celesti di cui le prime non sono che uno specchio: questa idea è esplicitamente formulata da Nahmanide quando afferma che «la Scrittura parla delle creature in basso e allude (*yirmoz*) a quelle in alto». ²³

Una esemplificazione di questo principio esegetico si può vedere nel suo commento su Es 20,13 dove, a proposito delle due tavole della legge, egli afferma che esse corrispondono alla Torah orale e a quella scritta, al cielo ed alla terra e prosegue dicendo che «Tutto ciò costituisce un'allusione (*remez*) e la persona istruita nella *qabbalah* ne capirà il segreto». ²⁴

Veniamo ora ad analizzare come si caratterizza in Nahmanide l'esegesi cabalistica legata soprattutto al termine *sod*.

Per quanto riguarda l'esistenza di un livello nascosto di spiegazione del significato della Scrittura, già altri commentatori prima del

²¹ *Ib.*, I, 279.

²² *Ib.*, I, 148.

²³ Nel commento a Gen 1,3: *Perushe ha-Torah*, I, 15.

²⁴ *Ib.*, I, 404.

nostro ne avevano parlato, seppur in termini diversi. Dawid Qimhi (1160-1235) ²⁵ ritiene ad esempio che a volte il senso debba essere colto per allusione o per via del segreto contenuto nel testo e in questi casi egli si serve spesso della formula *be-nistar* ossia «in base al significato nascosto» (ad es. nel commento a Gen 2,14; 2,17; 3,15 ecc...).

È però in Avraham ibn Ezra che la terminologia relativa al *sod* e ai segreti del testo biblico si sviluppa in maniera più ampia ed è da lui che Nahmanide la attinge, pur attribuendole un significato diverso. Ibn Ezra usa spesso il termine *sod* in relazione ai nomi ed agli esseri divini. Ad esempio nel commento a Es 15,2 egli afferma che sulla base della gematria, nel nome di Dio Yah è contenuto un segreto, poiché il valore delle sue lettere è equivalente a quello della parola «esistenza». Ancora l'argomento dell'*efod* e del pettorale contiene un segreto profondo (*sod 'amoq*); così pure commentando Gb 33,23, a proposito dell'angelo protettore ivi menzionato, così afferma: «Colui che comprende i segreti (*sodot*) della disposizione delle schiere angeliche riconoscerà che è così». Egli ritiene che vi siano dei segreti anche in relazione ai precetti (su Es 16,25), così come nelle parole dei saggi che non vanno intese letteralmente. Nel commento a Gen 3,24 egli scrive:

«Sappi che tutto quanto noi troviamo scritto è verità, così avvenne ed in ciò non vi è dubbio alcuno, in esso c'è un segreto (*sod*)... e colui che comprende questo segreto comprenderà come si divide il fiume e qual'è il segreto del giardino di Eden...».

In Ibn Ezra comunque il termine *sod* si riferisce ad alcune interpretazioni relative a significati misteriosi già presenti nei maestri antichi, ma senza alcuna connotazione esoterica o cabalistica; anch'egli usa a volte l'espressione, frequentissima in Nahmanide, *we-hamaškil yavin* (ad es. su Gen 5,24) ma in un senso del tutto diverso: in lui il *maškil* è semplicemente uno studioso istruito nella dottrina filosofica e nell'esegesi tradizionale, non, come in Nahmanide, un discepolo iniziato ai segreti esoterici della *qabbalah*. ²⁶

Anche Maimonide usa il termine *sod* nell'ambito della sua esegesi fortemente connotata da una ispirazione razionalistico-allegorica ed influenzata dalle categorie della filosofia aristotelica. Il *sod* in

²⁵ È citato da Nahmanide solo una volta nel commento a Gen 35,16, ma alla sua opera esegetica egli spesso si riferisce.

²⁶ Per l'uso del termine *sod* in Avraham ibn Ezra cf. Melammed, *Mefarshe*, II, 600-602.

Maimonide è, usando le parole dello Scholem, «ciò che conduce a concludere speculativamente attraverso l'applicazione di principi razionali al testo letterale della Scrittura o dell'Aggada. *Sod*, nel funzionamento del pensiero, è un modo di procedere il cui risultato è di mettere in luce un livello di concetto che svela una verità razionale contenuta nella parola della Scrittura. Non è una cosa che dovrebbe far parte di una ispirazione o di una tradizione. In breve, abbiamo qui un concetto di *sod* determinato attraverso l'allegoria». ²⁷ Dunque i misteri cabalistici della Torah sono di tutt'altra natura da quelli algeorizzanti di cui parlano i filosofi.

Per Nahmanide, al contrario, i *sodot* si riferiscono quasi sempre ad argomenti cabalistici e riguardano la tradizione esoterica in suo possesso; egli non propone nuovi segreti, ma, con un atteggiamento fortemente conservatore, si limita ad alludere a quelli presenti nella *qabbalah* da lui ricevuta.

«Solo se ha ricevuto nelle sue mani qualche cosa nella sua comprensione cabalistica di quanto è scritto nella Torah o nel versetto, allora egli riporta questo come *sod* in un linguaggio simbolico e mediante una terminologia tipica degli esperti nella *qabbalah* e presso di lui non ci sono altri *sodot*». ²⁸ D'altra parte, come vedremo, la sua tradizione cabalistica è frammentaria e relativa particolarmente ai segreti contenuti nei precetti; egli non ha sviluppato un sistema teosofico chiaro e nei suoi scritti non si trova nessuna trattazione sistematica al riguardo. Egli inoltre si attiene rigorosamente ad una disciplina dell'arcano e si limita a svelare oralmente questi segreti alla cerchia ristretta dei suoi discepoli; a volte non si vergogna di confessare che su un determinato argomento non ha ricevuto nessuna tradizione cabalistica, come nel commento a Lv 18,6 dove dice: *'en beyadenu davar mequbbal be-zeh*. ²⁹

Il *sod* in Nahmanide è innanzitutto ricevuto e trasmesso per tradizione orale ad un gruppo ristretto di discepoli che ne sono ritenuti degni. Scrive in proposito, con una vena di dichiarato antirazionalismo, nell'introduzione al commento alla Torah:

«Quanto a me io stipulo un patto degno di fede, per cui rivolgo a chiunque leggerà questo libro il seguente consiglio: che egli non cerchi una chiara argomentazione razionale e non intenda sviluppare dei ragionamenti in rapporto a tutte le allusioni mistiche (*re-*

²⁷ G. Scholem, *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1973 (Berlino 1962), 479.

²⁸ Id., *La qabbalah a Gerona* (ebraico), Jerusalem 1964, 72.

²⁹ Su questo tema cf. M. Idel, «We have no kabbalistic Tradition on this», in Twersky, *Expolorations*, 51-73.

mazim) che io mi accingo a scrivere sui misteri celati nella Torah (*sitre ha-Torah*); io infatti gli faccio sapere con certezza che le mie parole non possono essere comprese e non possono assolutamente essere conosciute mediante alcun tipo di raziocinio (*sekel*) o di intelligenza (*binah*), ma solo ricevendole dalla bocca di un cabalista sapiente (*mi-pi mequbbal hakam*) alle orecchie di uno che le riceve comprendendole (*la-'ozen meqabbal mevin*)». ³⁰

Nel commento a Gen 5,2, riferendosi ad antiche tradizioni relative alla scienza fisiognomica, ³¹ egli scrive:

«I segreti della Torah (*sitre Torah*) e i misteri (*razim*) sono tramandati soltanto a colui nel quale si vedono segni del fatto che ne è degno. Queste sono le parole del Gaon, ma noi non siamo stati degni di esse». ³²

Le stesse idee sono da lui ribadite nella sua *derashah* sulla perfezione della Torah dove scrive:

«Nella Torah sono contenuti i segreti (*sodot*) dell'opera della creazione (*ma'aseh be-reshit*)... e così pure il segreto dell'opera del carro (*ma'ase merkavah*) oltre a molti altri segreti che sono stati proferiti di bocca in bocca e non furono tramandati se non a singoli uomini pii scelti fra gli Israeliti». ³³

Anche un ragazzo in Israele sulla creazione conosce più dei filosofi poiché «è istruito a viva voce da un esperto della *qabbalah*». ³⁴

Per Nahmanide è vietato divulgare questi segreti in maniera indiscriminata e spiegarli per iscritto; scrive commentando Gen 1,6:

«Ora questo fa parte dell'opera della creazione e non aspettarti da me che io scriva qualcosa riguardo ad essa, poiché questo argomento appartiene ai segreti della Torah ed i versetti non necessitano di una spiegazione di questo genere; la Scrittura infatti non si dilunga su questo argomento, mentre d'altra parte darne delle

³⁰ *Perushe ha-Torah*, I, 7.

³¹ Per il nostro autore la fisiognomia e la chiromanzia fanno parte di un'antica tradizione relativa all'opera del carro; egli ne parla espressamente anche nella sua *derashah* sulla perfezione della Torah *Torat Adonay temimah*, dove scrive a proposito di queste due scienze: «Ora tutte queste cose ed altre simili sono antiche scienze veritiere che furono tramandate per mezzo di coloro che ricevettero la Torah; quando, però, noi fummo dispersi, queste sapienze andarono perdute insieme con noi e di esse non è rimasto che un vago ricordo in poche persone...»; cito dall'edizione italiana da me curata: Nahmanide (Ramban), *La legge del Signore è perfetta*, Roma 1989, 82s.

³² *Perushe ha-Torah*, I, 47.

³³ *La legge del Signore è perfetta*, 71.

³⁴ *Ib.*, 72.

spiegazioni è vietato (*'asur*) perfino a colui che lo conosce e, a maggior ragione, a noi».³⁵

Dalle ultime parole del testo citato Nahmanide sembra confessare la sua ignoranza o la frammentarietà delle sue conoscenze ricevute su questo argomento. A volte ciò dipende dal fatto che qualche sapiente dell'antichità non ha voluto rivelare il segreto in suo possesso, come nel caso di ben Zoma che nel *Genesi Rabbah* non spiega perché, dopo la creazione del firmamento, non segue, come negli altri casi, l'espressione «e fu così»; per Nahmanide «può darsi che egli avesse un'interpretazione segreta (*perush nistar*) di cui non volle rivelare il mistero (*sod*)».³⁶ Anche nel commento a Gen 6,6, riferendosi alla spiegazione del *midrash* sul passo «E Dio (JHWH) si pentì in cuor suo», afferma che:

«Ciò costituisce un grande segreto (*sod gadol*) su cui non è permesso scrivere nulla, e colui che lo conosce comprenderà perché qui è usato il nome proprio di Dio, mentre in tutto il resto del capitolo e nel racconto del diluvio è usato il nome *Elohim*».³⁷

Questa tradizione cabalistica orale, in base alla quale Nahmanide compie la sua esegesi esoterica, risale di bocca in bocca da maestro a discepolo giungendo fino a Mosè che la ricevette da Dio. Ecco cosa scrive al riguardo nell'introduzione al commento a *Qohelet*:

«In verità in questo argomento (sc. la trasmigrazione delle anime) è contenuto un grande segreto fra i segreti della Torah (*sod gadol mi-sodot ha-Torah*) che non può essere raggiunto dalla comprensione di un pensatore, ma soltanto da uno che perviene ad esso apprendendolo dalla bocca di un maestro, giungendo fino a Mosè nostro maestro, pace su di lui, (che lo apprese) dalla bocca del Signore, egli sia benedetto».³⁸

E ancora, nella stessa opera Nahmanide scrive:

«Tuttavia di queste cose ed altre simili un uomo non può com-

³⁵ *Perushe ha-Torah*, I, 18.

³⁶ Commento a Gen 1,7: *Perushe ha-Torah*, I, 19.

³⁷ *Ib.*, I, 50; nella omelia sopra menzionata sulla perfezione della Torah egli scrive così, nel testo conservato dal manoscritto Escorial, a proposito del capro espiatorio inviato nel deserto ad Azazel come vittima sostitutiva per espiare i peccati di Israele: «Il creatore del mondo mi perdoni se, riguardo a questo argomento, ho svelato un segreto, dal momento che l'ho fatto per rendere noto il significato delle *haggadot*». *La legge del Signore è perfetta*, 88.

³⁸ *Kitve*, I, 23.

prendere la verità con la sua propria scienza ma per via di tradizione cabalistica (*qabbalah*) e questo è un argomento illustrato nella Torah a chiunque abbia udito il significato dei precetti in base alla *qabbalah* come è conveniente, cioè ricevendole dalla bocca di uno che a sua volta le ha ricevute, (risalendo) fino a Mosè nostro maestro (che le ha ricevute) dalla bocca del Signore (*meqabbel mi-pi meqabbel 'ad Mosheh rabbenu mi-pi ha-Gevurah*)».³⁹

A volte le sue allusioni ad interpretazioni cabalistiche sono assai oscure, e solo i cabalisti delle generazioni successive cercheranno di darne delle spiegazioni sistematiche, ma la loro *qabbalah* sarà del tutto diversa da quella del maestro. Un esempio di interpretazione oscura si ha nel commento a Es 3,5, dove, a proposito del versetto «e Dio vide l'afflizione dei figli d'Israele», egli scrive:

«Col metodo della verità in questo versetto è contenuto un grande mistero fra i segreti della Torah, alludendo al fatto che le loro affezioni salirono alla luce del suo volto il quale le portò vicine alla conoscenza».⁴⁰

Per quanto riguarda la terminologia usata da Nahmanide a questo livello della sua esegesi, incontriamo spessissimo la formula tecnica che introduce un'interpretazione cabalistica '*al derek ha-'emet* ossia «col metodo della verità» (ad es. su Gen 1,1; 6,18; 9,13; Es 3,25; Dt 33,1 ecc...), a volte variata in *we-derek ha-'emet* (su Gen 1,26), *be-derek ha-'emet we-ha-'emunah* (su Gen 2,7), *we-'al 'emet* (su Gen 6,17): in tutte queste formule tecniche la «verità» a cui Nahmanide si riferisce è costituita dalla tradizione cabalistica. A volte si trovano anche altre espressioni equivalenti come *be-penimiyut ha-'inyan* (su Gen 1,1) ossia «nella dimensione intima dell'argomento».

Vediamo ora alcuni esempi concreti di interpretazioni sul piano cabalistico del *sod* relativi alla dottrina della trasmigrazione delle anime e a quella delle emanazioni.

La prima dottrina del *gilgul ha-neshamot* costituisce in Nahmanide la chiave interpretativa fondamentale del suo commento a *Giobbe*: per il nostro commentatore quest'ultimo soffre nella sua presente esistenza, pur essendo innocente, per scontare delle colpe commesse in esistenze precedenti. Egli trova il fondamento scritturistico di questa dottrina in Qo 1,4 che afferma: «Una generazione va e una generazione viene» e commentandolo scrive:

³⁹ *Ib.*, I, 190.

⁴⁰ *Perushe ha-Torah*, I, 286.

«In questo versetto è contenuto uno fra i grandi segreti compresi in generale nel segreto dell'impregnazione (*sod ha-ibbur*)».⁴¹

Su questo stesso segreto ritorna commentando Lv 18,6 dove, a proposito dell'interdizione dell'incesto, scrive:

«Riguardo a questo (argomento) noi non abbiamo alcuna tradizione cabalistica; tuttavia si può supporre che in questa materia vi sia uno dei segreti della creazione (*sod mi-sodot ha-yesirah*) che è connesso all'anima ed appartiene al segreto dell'impregnazione (*sod ha-ibbur*) al quale ho già fatto allusione».⁴²

In realtà egli aveva già toccato questo tema commentando Gen 38,8 a proposito del rifiuto di Onan di compiere verso la cognata Tamar il dovere del levirato per assicurare una posterità al fratello defunto; per Naḥmanide il rifiuto deriva dal fatto che Onan sapeva che il figlio generato non sarebbe stato suo, in quanto in esso si sarebbe reincarnata l'anima del padre defunto:

«Questo argomento — egli scrive — è davvero uno dei grandi segreti della Torah riguardante la riproduzione umana... L'uomo istruito nella *qabalah* comprenderà».⁴³

Moshe Idel ritiene che Naḥmanide abbia già presente la distinzione tra *gilgul* o trasmigrazione che riguarda l'anima e *'ibbur* o impregnazione che riguarda il corpo, mentre Scholem ritiene che i due concetti siano stati distinti solo dai cabalisti delle generazioni successive, dopo il 1300.⁴⁴

Per quanto riguarda la dottrina delle emanazioni, Naḥmanide vi accenna soprattutto nel commento del primo capitolo della *Genesis* ma in lui è del tutto assente una trattazione sistematica dell'argomento.

⁴¹ Commento a *Qohelet*, in *Kitve*, I, 186.

⁴² *Perushe ha-Torah*, II, 101.

⁴³ *Ib.*, I, 215. Sul tema della reincarnazione riferito ad Onan egli ritorna nel commento a Gen 42,2 dove afferma che questo segreto noto (*sod yadua'*) è il motivo per cui Onan viene menzionato tra i figli d'Israele scesi in Egitto, benché egli fosse già morto, *ib.*, I, 252. Ancora, commentando Es 20,5, Naḥmanide trova un'allusione al *gilgul* delle anime nel versetto: «Egli visita l'iniquità dei padri sui figli» (Nm 14,18), *ib.*, I, 395.

⁴⁴ Idel, *We have no kabbalistic Tradition on this*, 52s; Scholem, *Le origini della Kabbalà*, 565-569. Su questa dottrina nel *Sefer Bahir* cf. *ib.*, 233-240 e, del medesimo autore, *Per un'indagine sulla dottrina della reincarnazione nella Qabalah del secolo XIII* (ebraico), Tarbiz XVI(1945)135-150. Scholem è seguito su questo punto da D.J. Silver, *Nachmanides' Commentary on the Book of Job*, The Jewish Quarterly Review LX(1969-70)23-26.

Nel commento a Gen 1,1 afferma che la parola *be-re'shit* allude alla creazione del mondo mediante dieci emanazioni e si riferisce in particolare all'emanazione chiamata Sapienza; lo stesso concetto è riproposto nella sua esegesi su Gen 1,3 dove così scrive:

«Se tu meriterai e comprenderai il segreto (*sod*) della parola *be-re'shit* ... tu conoscerai col metodo della verità (*'al derek ha-emet*) ... che la parola *be-re'shit* si riferisce velatamente (*tirmoz*) alla emanazione (*sefirah*) chiamata Sapienza (*hokmah*), che è l'origine di ogni inizio, come ho menzionato. È per questo che nel *Targum* gerosolimitano tradussero *be-re'shit* con "nella sapienza"».⁴⁵

Questa interpretazione, come si vede, si pone sul piano della tradizione cabalistica; la dottrina delle *sefirot*, che in Naḥmanide è più diffusamente esposta nel suo commento al *Sefer Yesirah* e che si connette in lui al concetto di apocatastasi, verosimilmente mutuato da fonti cristiane,⁴⁶ è presente anche nella sua esegesi del termine *yom*, giorno in Gen 1,3; mentre questa parola sul piano del *peshat* indica un giorno reale fatto di ore e minuti, sul piano dell'interpretazione cabalistica essa denota le *sefirot*; ma sentiamo in proposito le sue parole:

«Secondo un significato più profondo (*be-penimiyyut ha-'inyan*) le emanazioni uscite dall'Altissimo sono chiamate "giorni", poiché ogni detto divino che chiama qualcosa all'esistenza è chiamato "giorno"... La spiegazione dell'ordine dei versetti secondo questa profonda interpretazione è sublime e nascosta. La nostra conoscenza di ciò è più piccola di quanto non lo sia una goccia rispetto al grande oceano».⁴⁷

Un'altra interpretazione cabalistica è quella relativa al segreto dei giorni del mondo (*sod yemot 'olam*) di cui il nostro commentatore parla nella sua esegesi di Lv 25,2 in relazione all'anno sabbatico; su questo *sod*, costruito giocando sul numero sette, egli ritorna anche nel commento a Es 21,2 dove parla dell'affrancamento dello schiavo nel settimo anno, fatto che si collega alla liberazione dall'Egitto. Con questo segreto dei giorni del mondo Naḥmanide sembra riferirsi alla dottrina cabalistica per cui il mondo compie dei cicli di

⁴⁵ *Perushe ha-Torah*, I, 14s.

⁴⁶ G. Scholem, *Il commento autentico di Ramban al Sefer Yesirah* (ebraico), Qiryat Sefer VI(1930)401-402; sulla dottrina delle *sefirot* nel nostro autore cf., sempre di Scholem, *Le origini della Kabbalà*, 555-559. Su questo punto è invece del tutto inadeguato lo studio di M. Grajwer, *Die kabbalistischen Lehren des Moses Nachmanides in seinem Kommentare zum Pentateuch*, Breslau 1933.

⁴⁷ *Perushe ha-Torah*, I, 15s.

settemila anni, processo che si ripete sette volte, per un totale di quarantanovemila anni; il millennio successivo, cioè il cinquantesimo, è il giubileo, nel quale ogni esistenza ritorna al suo principio: come uno che inspira il suo fiato dopo averlo espirato, così il mondo emanato da Dio, a lui ritorna con un processo analogo a quello della già ricordata apocatastasi di tutte le cose.

Concludo questo studio esaminando alcuni significativi casi di convergenza nell'esegesi nahmanidea di ricerca del *peshaṭ* e interpretazione cabalistica sul piano del *sod*.

Commentando Gen 1,8 Nahmanide afferma che i cieli menzionati nel primo giorno della creazione sono quelli superiori e ad essi corrispondono quelli inferiori. Questa è la spiegazione letterale del versetto (*be-peshaṭ ha-katuv*):

«Cionondimeno — egli prosegue — nel nome “i cieli” e nel nome “il trono” è presente un mistero sublime e nascosto (*sod nisgav ve-ne'elam*), poiché c'è un cielo corrispondente ai cieli e un trono corrispondente al trono».⁴⁸

Questa particolare sintesi di senso letterale ed esoterico deriva dal fatto che in tutte le cose c'è un aspetto terreno-manifesto ed uno celeste-celato in base alla corrispondenza bi-dimensionale di cui ho già parlato.

«Le cose chiamate albero della vita e albero della conoscenza — scrive commentando Gen 3,22 — sono in alto e il loro segreto è sublime e nascosto... Tutte queste realtà sono duplici (nella realtà e nel significato): sia la parte manifesta (*galuy*), sia la parte celata (*hatum*) in esse è vera».⁴⁹

A proposito dell'espressione «Terrore d'Isacco» contenuta in Gen 31,42, Nahmanide, dopo aver rigettato le interpretazioni di Rashi, di Ibn Ezra e del *targum* Onqelos, dà la sua spiegazione in cui ancora una volta lettera e senso esoterico si fondono. Egli scrive:

«Col metodo della verità (*'al derek ha-'emet*) l'espressione si adatta al suo significato letterale e testuale (*ke-peshaṭ u-mashma'ot*), cioè si riferisce all'attributo della giustizia in alto»⁵⁰ (ossia all'emanazione *gevurah*).

⁴⁸ *Ib.*, I, 19. Un esempio significativo di convergenza tra *peshaṭ* e *sod* si può vedere nell'esegesi nahmanidea dell'episodio del vitello d'oro (Es 32) per cui cf. M. Perani, *Senso letterale e senso cabalistico nel commento di Mosheh b. Nahman all'episodio del vitello d'oro*, Henoah 8(1986)39-48.

⁴⁹ *Perushe ha-Torah*, I, 42.

⁵⁰ *Ib.*, I, 178.

Un'altra interpretazione cabalistica relativa ai nomi di Dio si può vedere nel commento a Es 6,2 dove è detto che ai patriarchi di Dio si è rivelato come El Shadday e non col nome proprio JHWH: Nahmanide osserva che

«col metodo della verità il versetto può essere spiegato in conformità al suo senso letterale e al suo significato testuale».⁵¹

ai padri cioè Dio si rivelò col suo attributo della giustizia, ma a Mosè con quello della misericordia, indicata dal tetragramma sacro.

Anche in materia di offerte e del loro significato Nahmanide afferma che l'interpretazione cabalistica è in grado di cogliere segreti nascosti che si accordano perfettamente col senso letterale. Così nel commento a Lv 1,9 e a Nm 4,20, dove così conclude la sua interpretazione:

«l'espressione va intesa secondo il suo senso letterale e colui che è istruito nei segreti della *qabbalah* capirà».⁵²

Gli Israeliti dovevano presentare le offerte non, come sostiene Ibn Ezra, per purificare l'anima; al contrario

«col metodo della verità questo è il segreto (*sod*) delle offerte: che esse cioè costituiscono un riscatto per le punizioni».⁵³

Come si è potuto vedere dagli esempi riportati, Nahmanide allude spesso nel suo commento alla Torah ai segreti cabalistici nascosti nel testo biblico, e tuttavia egli in genere si astiene dallo spiegare con chiarezza in cosa consistano esattamente questi segreti; la spiegazione particolareggiata di questi *sodot* era riservata alla cerchia dei suoi discepoli e veniva esposta loro oralmente. Come ha mostrato Idel in uno studio recente, tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII esistevano in Catalogna due diverse correnti cabalistiche: una

⁵¹ *Ib.*, I, 304. La speculazione cabalistica sui nomi di Dio si fonda su una concezione della Torah intesa come «unità mistica il cui scopo principale non è quello di comunicare un senso specifico, ma piuttosto di dare espressione a quella stessa infinita potenza di Dio che appare concentrata nel suo nome»: G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980 (Zürich 1960), 52s.

⁵² *Perushe ha-Torah*, II, 207.

⁵³ *Ib.*, I, 300. Anche l'adesione mistica a Dio costituisce per Nahmanide un *sod*; per questo cf. Ch. Chone, *Il segreto della devequt in Ramban* (ebraico), Sinai 11 (1942-43)86-99.

di provenienza settentrionale, collegata a Isacco il Cieco che si sviluppò particolarmente a Gerona; l'altra che si impiantò a Barcellona e di cui Yehudah ben Yaqar e Nahmanide erano i principali esponenti. Quest'ultima scuola era fortemente legata ad una concezione esoterica ed elitaria della *qabbalah*: Nahmanide è preoccupato di non diffondere le sue dottrine cabalistiche, che sono di natura teosofico-teurgica, fortemente conservatrici, legate alla conservazione ed alla trasmissione di dottrine esoteriche soprattutto connesse al significato dei precetti; l'esegesi cabalistica di Nahmanide non lascia infatti nessuno spazio all'innovazione ed alla creatività in materia esoterica; «la *qabbalah*, quale l'esponevano Nahmanide e i suoi seguaci, s'interessava alla trasmissione dei segreti relativi a diversi passi biblici. Era una scienza esoterica bibliocentrica, che consisteva nella preservazione di alcuni supposti antichi frammenti delle tradizioni teosofico-teurgiche da parte di un piccolo numero di individui. L'ordine attuale del testo biblico era concepito come definitivo, e l'uso di metodi radicali d'interpretazione, come quelli che si trovano nella *qabbalah* estatica, furono esplicitamente rigettati da Nahmanide».⁵⁴

La grande autorità di cui Nahmanide godeva nel campo del giudaismo ufficiale, contribuì in maniera decisiva al diffondersi ed alla legittimazione della nascente speculazione esoterica; i suoi discepoli si manterranno fedeli al carattere riservato, conservatore e frammentario della *qabbalah* nahmanidea, rimanendo legati al suo statuto rigorosamente esoterico ed orale. Saranno solo i discepoli della seconda generazione che cercheranno di mettere per iscritto e di esplicitare nei loro supercommentari i *sodot* a cui Nahmanide fa allusione nei suoi scritti.⁵⁵ La tendenza conservatrice della scuola nahmanidea si esaurirà ben presto e sarà soppiantata dalla creatività esplosiva della *qabbalah* estatica di Abulafia e dello Zohar. L'esegese-

⁵⁴ M. Idel, *La història de la càbala a Barcelona*, Barcellona 1989, 68; sullo stesso punto cf. dello stesso autore *Nahmanides: Kabbalah, Halakah and Mystical Leadership*, (in stampa); sulla differenza fra le due scuole cabalistiche catalane cf. Id., *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London 1988, XI-XVII. Sulla situazione politico-culturale della comunità giudaica catalana nella prima metà del secolo XIII cf. lo studio di B. Septimus, *Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia*, in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge (Mass.)-London 1979, 197-230.

⁵⁵ Tra questi c'è un commento anonimo che reinterpreta le tradizioni di Nahmanide alla luce delle dottrine cabalistiche successive, pubblicato da M. Idel, *An Unknown Commentary on the Secrets of Nahmanides* (ebraico), *Daat* 2-3(1978-79) 121-126. Sui rapporti della *qabbalah* col neoplatonismo cf. Id., *Jewish Kabbalah and Platonism in the Medieval and Renaissance Period*, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, SUNY Albany 1989. Per uno studio particolareggiato della dottrina di Nahmanide sulle *miswot* vedi Ch. Henoch, *Nachmanides Philosopher and Mystic* (ebraico), Jerusalem 1978.

si di Nahmanide, con il suo attaccamento al senso letterale, con la sua valorizzazione tipologica della storia, con il ripudio totale del metodo allegorico, con il suo esoterismo moderato e conservatore, costituisce il tentativo di contrastare la dissoluzione razionalistico-filosofica in cui il giudaismo rischiava di cadere in seguito all'incontro con la filosofia aristotelica, del quale Maimonide era stato il massimo interprete. Di fronte alla sfida costituita per il giudaismo dall'impatto degli studi filosofici sui contenuti tradizionali della fede, esoterismo e razionalismo costituiscono due risposte diverse: Nahmanide ha scelto la prima strada e si è inoltrato nella «via della verità» cabalistica, convinto in questo modo di ancorarsi ad una tradizione antica e di correre in misura assai minore il rischio di deviazioni e di errori derivanti da un approccio ai dati della fede giudaica basato sulla sola indagine razionale.⁵⁶

⁵⁶ Ho trattato questo tema, con particolare riferimento alla «Lettera apologetica» di Nahmanide, nel mio studio *Mistica e filosofia: la mediazione di Nahmanide nella polemica sugli scritti di Maimonide*, in B. Chiesa (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi nel giudaismo*, *Atti del V Convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (San Miniato 12-15 novembre 1984)*, Roma 1987, 227-256. Per questo vedi anche il capitolo VI *Antirationalism and Mysticism* del volume di B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge (Mass.) 1982, 104-115.