

“Geremia scrisse il suo libro e il libro dei Re” (Baba Bathra 14b).

Per una storia dei commenti ebraici medioevali ai libri dei Re.

Francesco Bianchi

Questa comunicazione rappresenta probabilmente il primo tentativo di ‘censire’ i commenti ebraici medioevali ai libri dei Re e di descriverne, sia pure in maniera ‘rapsodica’, il contenuto, i temi e i personaggi affrontati, tenendo conto del retroterra storico, esegetico e letterario dei loro autori. Si tratta di un materiale ampio ed eterogeneo che, come ha notato M. Avioz¹, è stato raramente utilizzato dai commenti moderni; esso abbraccia un lasso di tempo di almeno cinquecento anni, fra il X e il XV secolo e fiorisce in territori in cui la vita delle comunità ebraiche affrontava situazioni politiche, religiose, linguistiche e culturali assai differenti². Malgrado questa situazione così variegata, è interessante notare che i diversi commentatori, di cui tratteremo volta per volta un breve profilo, cercano di ripercorrere la storia sacra e talvolta profana del proprio popolo, alla ricerca di ‘punti di riferimento’ per interpretarne il passato, per affrontare il problematico rapporto con il mondo cristiano fatto di persecuzioni, ma anche di incontri e per immaginare il proprio futuro.

Per cominciare è opportuno descrivere l’immaginario ‘scaffale’ che conteneva i materiali necessari per l’impresa esegetica. In primo luogo c’era il testo ebraico, il *sefer Melachim* – considerato ancora un solo libro, opera del profeta Geremia³. Di questa attribuzione da contezza già una *baraita* contenuta nel trattato Baba Bathra 14b del Talmud Babilonese che così recita: “Geremia scrisse il proprio libro, il libro dei Re e le lamentazioni”.⁴ Che gli oracoli di Geremia trattassero soprattutto di distruzioni e che il libro dei Re finisse con la devastazione del tempio di Gerusalemme e l’esilio, non faceva che confermare questa attribuzione. Essa non sarà mai messa in dubbio da

¹ M. Avioz, “The Book of Kings in Research Researchs”, in *Currents in Biblical Researchs* 4/1 (2005), pp. 11- 55; p. 13 e R.L. Cohn, “Kings (Books), in *Encyclopaedia of the Bible and Its Reception* 15 (Kalam – Lectio Divina), De Gruyter, Berlin Boston 2017, 310-311

² Per una buona presentazione del quadro storico: R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

³ Sul canone biblico cfr. J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions. Harvard Studies in Comparative Literature* 49. Cambridge, MA: Harvard University Press 2004 e Timothy H. Lin, *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven, Yale University Press, 2013

⁴ P.S. Alexander, “The Biblical Canon in Rabbinic Judaism,” in *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*, (ed. P.S. Alexander and J.-D. Kaestli), 2007, p. 77

nessuno dei nostri commentatori, anche se qualche autore alluderà a fonti presistenti o ‘redattori’. Oltre al testo massoretico c’era il Targum Jonathan ai Profeti⁵; l’origine di questa tradizione aramaica – attribuita a un discepolo di Hillel vissuto nei primi decenni del I sec. d.C., va probabilmente ricercata nella terra di Israele prima delle revisioni e dei rimaneggiamenti avvenuti in Babilonia fra il V e il VI secolo d.C. Da qui il testo, ormai canonizzato, sarebbe ritornato in Palestina e avrebbe subito glosse (le *tosafot*) e ampliamenti. Di fatto, questa traduzione che riproduce il testo ebraico con una costruzione parafrastica ma utilizzando parole diverse, sarà spesso ripreso da nostri commentatori per chiarirne i passi più problematici e magari qualcuno dei sedici testi delle Haftarat, il ciclo annuale delle letture sinagogali, che riguardava Salomone o Elia. Proseguendo nella nostra visita, un posto importante avevano i *midrashim* ovvero quei commenti in forma narrativa che intendevano offrire un insegnamento di tipo giuridico – il *midrash halakah* – oppure di genere morale o edificante – il *midrash haggadà*⁶. I materiali composti fino al VI secolo in aramaico galilaico – penso al Genesi Rabba, il Levitico Rabba, la Pesikta de Rav Kahana e l’Eka Rabba – contenevano diverse leggende su Salomone ed Elia, mentre quelli più tardi, il Midrash Yelammedenu o l’Ecclesiaste Rabba, redatti in un ebraico artificioso, fra il VI e il X secolo, presentano riferimenti più sparsi. Alla fine del XI secolo, sulla scorta di questi materiali, fu compilata in Germania o in ambito provenzale, un commento antologico a tutti i libri biblici cioè lo Yalkut Shimoni. Non mancavano, infine, strumenti più prosaici, ma indispensabili per i problemi di carattere linguistico, grammaticale o cronologico. Per questi ultimi era naturale consultare il Seder Olam Rabba, un elenco pedante ma completo di personaggi, eventi e date che cominciava con la creazione del mondo e si concludeva con Alessandro Magno⁷. Attribuito a Yosè ben Halafta, un discepolo di r. Akiba, vissuto nel II sec. d.C., l’opera abbondava di sincronismi fra re e profeti e sceglieva sempre le date più basse. Per l’aspetto linguistico e grammaticale segnaliamo l’uso costante di alcune opere: l’una è il Mahberet di Menachen ibn Saruq (920-980), il primo dizionario ebraico composto a Cordoba verso il 950⁸. Nonostante le feroci critiche di Dunash ibn Labrat, autore di un’opera *ad hominem* – Teshuvot al Menahem⁹ – anch’essa citata spesso, il Mahberet godrà di un’amplissima diffusione. Ci sono, infine, le opere capitali di David Qimchi, il Sefer Mikkol e il Sefer shorashim. Qui finisce la visita allo scaffale, nel quale non abbiamo incontrato opere in arabo, lingua nota soltanto a Abraham ibn Ezra e può cominciare l’esame delle loro opere.

⁵ P.S. Alexander, “Targum, Targumim”, in D.N Freedman (eds), *The Anchor Bible Dictionary* volume 6 Si-Z, Doubleday, New York 1992, c. 320-330; 324 per un’esauriente presentazione del tema.

⁶ Ancora utile su questi testi è H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Atheneum, New York 1983, pp. 199-234 (la prima traduzione inglese risale al 1931)

⁷ H.G. Guggenheimer, *Seder Olam Rabbah. The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Jason Aronson, Lanham New York 1998.

⁸ A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Gramaticos Hebreos de Andalus (Siglos X-XIII). Filologia y Biblia*, Ediciones el Almendro, Cordoba 1988, pp. 23-38.

⁹ Sáenz Badillos – Targarona Borrás, *Gramaticos Hebreos*, pp. 39-63.

Il primo e il più importante di tutti è ovviamente Rashi¹⁰, acronimo di r. Salomon ibn Itzak (1040-1105). Originario di Troyes nella Champagne, una regione nella quale gli ebrei vivevano abbastanza tranquillamente – frequentò le importanti yeshivot di Worms e Metz. Ritornato nella città natale aprì una propria scuola, mentre serviva la comunità come *dayan* e manteneva la propria famiglia – con le celebri figlie – come viticulture. Fin quando questa tranquilla e operosa atmosfera non fu turbata dai massacri provocati dalla crociata di Emichio e di Pietro l’Eremita prima e poi della prima crociata poi, Rashi commentò praticamente tutta la Bibbia (tranne i libri delle Cronache), il Talmud e a inviare migliaia di *responsa* di carattere halachico alle comunità che lo interrogavano. In questa attività si riconosce, spesso, debitore del maestro Menahem, probabilmente Menahem ben Helbo (1015-1085), zio di quel Yosef Qara, che a Narbona o Tolosa aveva studiato le opere degli esegeti spagnoli e che aveva inaugurato il metodo del *peshat*, cioè dell’interpretazione letterale, attenta al senso grammaticale e letterale del passo¹¹. In uno stile assai conciso, senza indulgere in lunghe prefazioni, Rashi concede a ciascun versetto da un minimo di una riga a un massimo di trenta e ne offre un commento puntuale¹² Esso è illuminato dalla comparazione con i targumim aramaici, dallo studio della grammatica e lessicografia ebraiche a sua disposizione e dal singolare contributo dei *la’azim*, le glosse nelle lingue volgari – antico francese, tedesco e talvolta il latino – parlate dagli stessi ebrei¹³. A questo senso, utile alle persone più semplici, Rashi aggiunge però, per gli spiriti più elevati, il *derash* cioè l’interpretazione omiletica della scrittura, tipica dei *midrashim* rabbinici, a carattere etico e morale. Esso è accettabile finché è utile a definire le parole talvolta troppo laconiche difficili, della scrittura e a darne il senso corretto. Vediamo l’applicazione di questa metodologia nel commento ai libri dei Re che appartiene al più ampio commento ai Profeti anteriori, di datazione incerta. Scorrendo il testo¹⁴ risalta, come abbiamo già anticipato, la cospicua presenza delle glosse, i *la’azim*, antico-francesi e tedeschi per chiarire i termini tecnici o i materiali utilizzati nel racconto della costruzione del tempio di Gerusalemme (1 Re 6-7). Così l’ebraico *lullim* in 1 Re 6,9 – tradotto in italiano “scala” – è spiegato ricorrendo al tedesco *vindelstein* oppure *schwindel stieg*. Nello stesso versetto l’espressione *gabbim wesederot ba’arazim* – probabilmente tegole – è chiarita di nuovo

¹⁰ Rimando il lettore a S. Schwartzfuchs, *Rashi il Maestro del Talmud*, Jaca Book, Milano 2005 e

¹¹ Su Menahem bar Helbo si vedano A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en e Medioevo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2003², 115; 117-118 e Martin I. Lockshin, “Bible Studies,” in Robert Chazan, ed., *The Cambridge History of Judaism, vol. 6: The Middle Ages, The Christian World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 555-581; 557-558.

¹² Sul metodo di Rashi vedi Schwartzfuchs, *Rashi*, 55-62 e Lockshin, *Bible Studies* 558-562 (con ampia bibliografia).

¹³ In origine *la’az* indicava una lingua straniera nella quale un testo ebraico era tradotto. Per le glosse nel testo di Rashi, si veda A. Darmesteter, *Les gloses françaises de Raschi dans la Bible*, Paris 1909 e Schwartzfuchs, *Rashi*, 61-62

¹⁴ Per i passi di Rashi qui discussi, ho consultato l’edizione delle miqra’ot gedolot presente sul sito <https://mg.alhatorah.org/Full/Melakhim>

attraverso il tedesco *dek tziegel*. Oltre alle glosse in tedesco, ci sono ovviamente quelle in francese antico: così *pomels* spiega l'ebraico *kotorot* in 1 Re 7,16, *soudure* 'saldatura' l'ebraico *deveq* di 1 Re 7,25 ed *essieu* "assi" in 1 Re 7,33. La stessa tecnica è applicata ai nomi di piante: l'ebraico *rotem* che designa in 1 Re 7,12 l'arbusto (probabilmente una ginestra), all'ombra del quale si addormentò Elia, è spiegato con l'antico francese *genevier* "ginepro", mentre *oroth* "erbe" in 2 Re 4,39 è chiarito ricorrendo al latino *eruca*. Dal punto di vista più propriamente linguistico Rashi rileva, invece, nel caso di 2 Re 17,2, il comportamento dei verbi di terza *he* alla forma apocopata del futuro, preceduta dal *waw* consecutivo e la conseguente vocalizzazione del prefisso *yod* o discute l'etimologia di diversi toponimi gerosolimitani, come la sorgente di En Rogel (1 Re 1,9) per il quale propone il nome "la fonte del lavandaio" (i quali avrebbero usato i piedi – in ebraico *reghel* - per lavare i vestiti sporchi) oppure la pietra *Zohélet* che descrive come una pietra gigantesca che i giovani smuovevano per testare la propria forza (1 Re 1, 9). Un problema assai importante per Rashi sono gli ardui sincronismi fra i re di Giuda e quelli di Israele e per la risoluzione dei quali il Seder Olam Rabba rappresenta la fonte di riferimento. Per la cronologia dei primi anni di regno di Salomone è esemplificativo il commento a 1 Re 3,7. Sulla scorta di Seder Olam Rabba 15, Rashi daterà il sogno di Salomone a Gabaon, quando il re era appena dodicenne. L'età è ricavata tenendo conto della vita degli altri figli di Davide. I riferimenti precedenti al matrimonio con la figlia del faraone suggeriscono a Rashi la conclusione che il capitolo non sarebbe stato scritto in ordine cronologico. In questo modo era possibile ristabilire delle sequenze in testi altrimenti problematici. La fedeltà di Salomone al Signore sarebbe durata soltanto quattro anni cioè fino al matrimonio con la principessa egiziana durato ben trentasei anni. Quest'unione avrebbe determinato la decisione divina di dividere il regno di Davide che, a causa della condotta peccaminosa di Asa, Ezechia e Geconia, non sarebbe più stato riunito. Un altro effetto del matrimonio sarebbe stato, secondo Rashi, la costruzione del Millo (un muro basso riempito di immondizia) per fungere da residenza dei servi e delle serve della principessa egiziana, ma sottratta agli attendamenti dei pellegrini diretti al tempio di Gerusalemme. Commentando, inoltre, 1 Re 16,23 – per salvare il sincronismo fra Asa e Acab – Rashi scomputa i primi cinque anni di regno di Omri perché coprirebbero il periodo di guerra con Tibni. Omri avrebbe perciò regnato soltanto sette anni. Gli esempi di questo tipo sono assai numerosi: nel caso dei regni di Giosafat e di Ioram – 1 Re 25,22 afferma che Ioram sarebbe salito al trono nel diciottesimo anno di Giosafat, il quale avrebbe regnato per ben 25 anni. Rashi risolve l'intricata cronologia con il ricorso ad un intervento sovranaturale. Giosafat doveva morire nella battaglia di Ramoth Galaad, ma fu risparmiato per essersi umiliato davanti a Dio. Il re avrebbe così ottenuto una dilazione di sette anni e la Bibbia fa cominciare da questo momento il regno di suo figlio. Da questo disordine cronologico Rashi cerca di ricavare un principio operativo che contraddice la Scrittura riguardo al computo degli anni di regno. Se un re ascende al trono alla fine dell'anno – così scrive commentando 1 Re 22, 52 – la Scrittura lo calcola come se fosse all'inizio, ma questo anno non si ritrova altrove e non è computato negli anni di regno.

Come possiamo vedere, ci troviamo già nel mondo del *midrash* al quale Rashi attinge, quando il testo solleva problemi esegetici. Per spiegare la presenza dei tremila operai inviati da Hiram di Tiro per la costruzione del tempio di Gerusalemme in 1 Re 9,23, Rashi sosterrà che essi fossero diventati proseliti cioè si fossero convertiti al giudaismo. Non diversamente operano le citazioni di quei *midrashim* che identificano Shishak con il faraone Necho, che fanno discendere Nabucodonosor dall'unione di Salomone con la regina di Saba¹⁵ o identificano in Giona l'anonimo profeta che avrebbe unto Ieu. Ricordiamo, infine, anche l'uso di leggende talmudiche come quella di bSanhedrin 63b, che spiega in maniera irridente i teonimi delle popolazioni che gli Assiri avevano insediato nel regno del Nord. Quanto alle tribù esiliate, Rashi ritiene che esse avrebbero subito un esilio in tre riprese: prima le tribù di Zebulon e Naftali, poi Ruben, Gad e mezza tribù di Manasse e infine tutte le altre tribù. Esse sarebbero state insediate presso il fiume Sambation che riposa soltanto di sabato.

Quanto a Elia – un personaggio che viene rabbinizzato dal mondo dei *midrashim*¹⁶ – Rashi gli accrediterà 8 miracoli contro i sedici di Eliseo che aveva ricevuto il doppio dello spirito (commento a 2 Re 2,14; 3,1). A conclusione di questa breve descrizione del metodo esegetico di Rashi, gli va riconosciuto il tentativo di aver ricercato una via che integrasse il *midrash* e la ricerca del senso letterale all'interno del sistema educativo delle *yeshivot*.

Rashi non fu il solo a percorrere questa nuova strada. Yosef Qara (1050 – 1125), un nipote di Menahem b. Helbo, suo contemporaneo e sodale, scelse una posizione ancor più radicale, accettando il *peshat*, ma non il *midrash*¹⁷. A suo giudizio, la Bibbia contiene tutte le verità e non ha bisogno di altre spiegazioni. Il ricorso al *midrash* ne deforma perciò il significato. Nonostante questa dichiarazione di principio, anche Qara ne fece uso, ma con una decisa indipendenza di giudizio rispetto alle tradizioni dei padri. Essa sembra tradire l'influenza del mondo spagnolo confermata dalle citazioni di Menahem ben Saruk e Dunash ibn Labrat. Egli arriva talvolta a conclusioni sorprendenti, come quella che nega a Samuele la paternità dei libri a lui attribuiti, che sarebbero in realtà più tardi (1 Sam 9,9). Il suo atteggiamento nei confronti della Bibbia è razionale e critico, in certo qual modo attento alla grammatica e alla filologia, ma con una certa sensibilità letteraria. Essa si esprime, per esempio, nell'analisi delle ripetizioni all'interno di un racconto. Lunghi dall'essere pleonastiche, esse mirano ad evitare la

¹⁵ Queste due identificazioni sono riprese anche nel mondo cristiano come rileva G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Cerf, Paris 1990.

¹⁶ Vedi su questo tema K. Zetterholm, *Elijah and the Books of Kings in Rabbinic Literature* in A. Lemaire e B. Halpern eds, *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Brill, Leiden 2010, 585 – 606.

¹⁷ Vedi A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia*, 128-131; A. Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France," in Magne Saebø, eds., *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, vol. 1, Part 2: The Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 346-356 e Lockshin, "Bible Studies, 562-563.

sorpresa del lettore di fronte alla comparsa di un nuovo personaggio¹⁸. Così quando in 1 Re 11,29 si dice che il profeta Ahia indossò una veste, l'affermazione serve a anticipare il successivo gesto simbolico del profeta, che divise la propria veste in dodici pezzi. E ancora in 1 Re 18,3 introduce Obadia come un uomo timorato di Dio e nel v. 12 questa affermazione trova conferma nell'atteggiamento del personaggio. Infine, indulgendo anche lui ad un'interpretazione allegorica scriverà nel commento 1 Re 7,11, che la promessa del Signore a Salomone di rendere stabile la sua casa cioè la sua dinastia renderà possibile la costruzione dell'altra casa, cioè del tempio.

Abbandoniamo per un attimo il mondo askenazita per rivolgerci verso l'Andalucia. Al riparo dalle crociate che avevano decimato le comunità della valle del Reno e all'ombra di un modo islamico che con gli almoravidi aveva rivelato un'inusitata intolleranza, gli studiosi ebrei locali si erano occupati di halakah e di Talmud, approfondendo gli studi grammaticali e lessicali e seguendo talvolta l'interpretazione allegorica¹⁹. Lo studio della Bibbia rimase in secondo piano fino all'avvento di Abraham ibn Ezra. Ingegnere poliedrico, in grado di spaziare dalla filosofia all'astronomia, dall'astrologia alla poesia liturgica abbandonò intorno al 1140 la natia Spagna dove era nato nel 1089 a Tudela e inizia un'esistenza errabonda che lo vide soggiornare in Italia (prima a Roma poi a Lucca), nella Francia meridionale e addirittura in Inghilterra. Ritornò infine in Spagna, dove morì nel 1165²⁰. Nonostante questa errabonda esistenza Abraham ibn Ezra fu autore di un vero e proprio *work in progress*, dal momento che rimaneggiò e revisionò costantemente le sue opere, precedute da lunghe e defatiganti introduzioni e scritte in uno stile sintetico e per quanto riguarda i temi biblici ferocemente ostile al derash. Oltre a commentare tutta la Torah, adombrando dubbi sulla paternità mosaica di quei passi che descrivevano una situazione posteriore alla sua morte. Lo stesso metodo seguì nel commento a Isaia, per il quale fu nuovamente il primo a postulare una diversità d'autore e di epoca fra Is 1-39 e 40-66. Ibn Ezra dedicò verosimilmente un commento anche ai profeti anteriori, ahimè perduto, che fu scritto a Lucca fra il 1140 e il 1144. Ciò che L. Lewy ricostruì nel 1903 in base delle citazioni presenti negli altri commenti conferma la sua ostilità verso il derash e il miracoloso e la sua convinzione della coincidenza fra la verità della Scrittura e la verità della mente umana²¹. Per i casi particolari possiamo citare la scarna spiegazione del qeren hashemen cioè del corno che conteneva l'olio dell'unzione e che non sollecita nessuna spiegazione storica e l'altrettanto scabro riferimento al faraone Neco in 2 Re 23,29 privo di qualsiasi espansione midrashica.

¹⁸ J. Jacobs, "Rabbi Joseph Kara as an Exegete of Biblical Narrative: Discovering the Phenomenon of Exposition" *Jewish Studies Quarterly* 19, No. 1 (2012), pp. 73-89.

¹⁹ A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia*, 55-103

²⁰ A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia*, 138-158. Una buona introduzione al pensiero di Abraham ibn Ezra è: *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, I. Twersky and J.M. Harris (eds.), Harvard University Press, Cambridge 1993

²¹ L. Lewy, *Rekonstruktion des Commentars Ibn Ezras zu den ersten Propheten*, Alkalai, Pressburg 1903, 44-46.

Fra i continuatori del metodo esegetico di Rashi bisogna ricordare Joseph Seniri, nato a Beaucaire nel 1171 e morto nel 1210. Di origine provenzale, compose un commento ai profeti Anteriori, la cui unica copia risalente al XII secolo, fu conservata al British Museum. Sebbene l'esistenza del commento fosse stata già segnalata da J Margoliouth nel 1905, la sua edizione definitiva, curata da J Kogel, risale soltanto al 2013²². Il metodo esegetico di Seniri si avvicina per molti versi a quello di Rashi. Di fronte a parole il cui significato resta oscuro anche dopo aver esaminato l'originale ebraico, la traduzione aramaica, gli equivalenti rabbinici, Seniri propone una glossa in provenzale. Nel commento se ne contano ben 172 a testimonianza della ricerca della precisione semantica che egli ricerca. Per quanto riguarda l'esame delle pericopi, Seniri sceglie la parafrasi di un verso dopo l'altro, perché la scrittura spiega sé stessa. È evidente la ricerca di logica e di consistenza nel racconto biblico, ma quando entrambi mancano egli è pronto ad ammettere che l'ordine originale del testo è andato perduto insieme alla cronologia esatta oppure che la Bibbia non ha criteri storici ma etici. Anche qui vale la pena citare un paio di casi a mo' di esempio²³. 1 Re 9,16 afferma che Salomone avrebbe difeso di Gezer con una cinta muraria, ma subito dopo soggiunge che la stessa città sarebbe stata conquistata e distrutta dal Faraone e da questi data in dote alla figlia, moglie di Salomone. Di conseguenza Salomone ne avrebbe ricostruite le mura. Per risolvere questa contraddizione interna al testo, Seniri considera la menzione della distruzione della città da parte del Faraone un dotto excursus che l'editore avrebbe inserito, seguendo una logica associativa, per ricordare il passato. Più intricata appare la situazione di 2 Re 3 che narra la spedizione di Ioram, re d'Israele contro Mesha, re di Moab. Il capitolo interrompe, però, manifestamente, il racconto sul rapimento di Elia al cielo e all'emergere di Eliseo come suo erede (2 Re 2), i miracoli del quale continuano sia in 2 Re 3 e 2 Re 4. Proprio in 2 Re 3 assistiamo all'intervento di Eliseo che, in trance, suggerirà ai re di Israele, Giuda ed Edom come trovare l'acqua nel deserto. Il redattore sente il bisogno di menzionare proprio qui questo miracolo in modo che Eliseo possa raggiungere i sedici miracoli cioè il doppio di quelli di Elia. Joseph Seniri rivela dunque una certa attenzione per i cambi di ritmo narrativo e per le difficoltà cronologiche e una certa umiltà di sospendere il giudizio nei casi in cui la risposta non è certa, come nel sincronismo fra Amazia re di Giuda e Ioram re di Israele.

Ben più significativo e duraturo è invece l'apporto all'esegesi dei libri dei Re offerto da David Kimchi²⁴, conosciuto anche sotto l'acronimo RaDaK. Figlio di Yosef Kimchi, trasferitosi dall'Andalusia a Narbona e commentatore della Torah, dei Profeti e dei Proverbi secondo l'esegesi del peshat e fratello di Mosè Kimchi, che commentò Ezra, Neemia e Giobbe, nacque a Narbona nel 1160²⁵. Il padre e dopo la morte di questi suo

²² J. Kogel, *Joseph Seniri: Commentary on the Former Prophets: A Critical Edition of the Hebrew Text with Introductory Essays on Grammatical Exegesis in Thirteenth-Century Provence*, Brill, Leiden 2013.

²³ J. Kogel, "Provençal Exegesis and le'azim in an Anonymous Commentary of the 13th Century on Joshua, Judges Samuel and Kings" in *Materia Giudaica* 8 (2013), 331-337.

²⁴ Per una presentazione della vita e delle opere, A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia* 159-172 e Lochshin, *Bible Studies*, 571-573.

²⁵ M. Cohen, "The Qimhi Family", in Saebø ed., *Hebrew*

fratello furono i suoi primi maestri, anche se la sua attività di commentatore iniziò all'età di quarant'anni, quando cominciò a mettere a frutto le sue doti di darshan e di omileta, di studioso di filosofia e sostenitore di Maimonide. Alla sua morte, avvenuta a Narbona nel 1235, mentre il giudaismo era scosso dalla controversia maimonidea, lasciava un'immensa eredità letteraria. Oltre al *Sefer shoreshim*, un vero e proprio vocabolario e al *sefer mikkol*, una grammatica usata anche dai primi ebraisti cristiani del rinascimento, egli compose commenti alla maggior parte dei libri biblici, in particolare ai Salmi, ai Profeti Anteriori e Posteriori, ai Proverbi. Nella sua esegesi David Kimchi combina l'approccio razionalistico, citando gli esegeti precedenti, si mostra attento all'aspetto testuale cioè ai *qere* e ai *ktiv*²⁶, a quello grammaticale e infine a quello letterario (la presenza di figure retoriche). Non mancano il ricorso ai *la'azim* provenzali per spiegare i realia biblici e la cautela nei confronti del *derash*, anche se ne faccia poi un certo uso. All'interno del suo approccio ordinato e coerente, un segno di discontinuità è rappresentato dalla polemica anticristiana, evidente nei commenti ai Salmi e a Isaia. Nella sua esegesi il testo biblico rappresenta l'unità di misura per valutare l'esattezza degli insegnamenti rabbinici. Così nel caso di 2 Re 20,1 David Kimchi menziona un insegnamento tratto da Berakhot 10, secondo il quale la malattia di Ezechia sarebbe stata una punizione²⁷ per il suo rifiuto ad avere figli. Dal momento che i figli sarebbero nati dopo la sua guarigione – compulsando la cronologia Manasse sale al trono all'età di dodici anni – l'insegnamento rabbinico risulterà accettabile. Allo stesso modo, confrontando due insegnamenti rabbinici desunti da 2 Re 14.25 e contenuti in j2.1 che dissentivano sul fatto che Geroboamo II avesse o meno conquistato o meno nuovi territori, propende per la prima soluzione, poiché i confini dati – da Dan a Beer Sheba – erano quelli dell'epoca di Mosè e Giosuè e poiché il verbo ebraico significa appunto “ricquistare”.²⁸ E riguardo alla miracolosa liberazione di Gerusalemme dall'assedio assiro (2 Re 19:35), Kimchi si confronta con il passo tratto da bSanhedrin 94a che propone due soluzioni: i corpi dei soldati assiri sarebbero bruciati, ma i vestiti sarebbero rimasti intatti oppure sarebbero bruciate le anime ma i vestiti sarebbero rimasti intatti. Poiché 2 Re 19,35 parla di cadaveri, Kimchi sembra propendere per la seconda possibilità²⁹. Quando l'insegnamento rabbinico non sembra convincente, Kimchi lo respinge utilizzando l'aggettivo *rahôq* “lontano, remoto” o meglio *rahôq min ha sheqel* cioè “non razionale”³⁰. Così, l'una dopo l'altra, sono respinte l'idea che in 1 Re 2, 19 la madre di Salomone sarebbe stata nientemeno che Rut³¹ oppure che sia possibile, attraverso il confronto fra i diversi e contraddittori

Bible / Old Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), I/2:388–415.

²⁶ Davanti a casi di letture discordanti o controverse, Kimchi si propone di ripristinare la lettura corretta ma spesso si trova costretto a dare offe due spiegazioni, come se entrambi le lezioni fossero sinonime.

²⁷ N. Grunhaus, *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak s Bible Commentary*, New York 2013, 89.

²⁸ N. Grunhaus, *The Challenge*, 139-140.

²⁹ N. Grunhaus, *The Challenge*, 90.

³⁰ N. Grunhaus, *The Challenge*, 107.

³¹ N. Grunhaus, *The Challenge*, 107-108.

midrashim determinare la tribù di provenienza di Elia (1 Re 17,1)³². In altri casi Kimchi cerca strade alternative, come nell'esegesi di 1 Re 1,1: Davide avrebbe freddo non per aver sottratto i vestiti a Saul, ma per il terrore provato davanti all'angelo della morte dopo la sua decisione di censire il popolo (cfr. 1 Cr 21,30)³³. Kimchi tende dunque a respingere le leggende midrashiche in quanto incomprensibili, superflue, irrazionali, ma di fatto esse vengono giustapposte al peshat, secondo il metodo del *perush kaful* cioè della possibilità di una doppia interpretazione di uno stesso testo. Se ne può trovare traccia nel giudizio sul miracolo di Elia che resuscita il figlio della vedova in 1 Re 17,21 come pure su quello analogo di Eliseo. In entrambi i casi “i miracoli potrebbero aver seguito il corso della natura” e che Elia potrebbe aver trasferito attraverso il proprio respiro il calore naturale al ragazzo, dal momento che molti miracoli sono realizzati con un minimo di invenzione³⁴. Forte è dunque l'ambivalenza fra la credenza nel fatto sovranaturale e il tentativo di trovare una spiegazione razionale. Anche il commento al libro dei Re contiene, infine qualche riferimento alla polemica anticristiana: è il caso di 1 Re 11,39 laddove, per bocca del profeta Achia di Silo, il Signore dichiara a Geroboamo: “Ti consegnerò Israele; umilierò la discendenza di Davide per questo motivo, ma non per sempre”. David Kimchi sottolinea proprio l'avverbio per sempre in relazione ad Israele, poiché a differenza di Giuda e Beniamino che tornarono dall'esilio, le dieci tribù non lo hanno ancora fatto. La promessa divina nei suoi confronti deve ancora realizzarsi e dietro l'attesa si può scorgere tutta la speculazione che circondava nel medioevo ebraico la sorte delle dieci tribù che si pensavano stanziate oltre il mitico fiume Sambation³⁵. O infine commentando la notizia di 2 Re 23,5 relativa alla riforma religiosa di Giosia, secondo la quale il re “depose i sacerdoti (*kemarim*) idolatri”, Kimchi si sofferma appunto su questo termine e sull'omologo aramaico *kumraya*. Giocando su Lamentazioni 5,10 in cui si dice che “la nostra pelle è nera (*nikhmaru*) come un forno”, ne desume che i sacerdoti idolatri vestono di nero come i cristiani, mentre il colore della Torah è il bianco, da tutti sporcato e profanato³⁶.

Rispetto agli esegeti finora discussi, Moses ben Nachman noto anche con l'acronimo Ramban o ancora col nome latinizzato di Nachmanide non scrisse mai un commento strutturato al libro dei Re, ma le sue osservazioni si trovano disperse nella vastissima opera di esegeta, omileta, cabalista e polemista³⁷. Nato a Girona intorno al 1194 e morto

³² N. Grunhaus, *The Challenge*, 116.

³³ N. Grunhaus, *The Challenge*, 116.

³⁴ F. E. Talmage, *David Kimhi: the man and the commentaries*. (Harvard Judaic Monographs, 1.) xi, 236 pp. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1977, 39-40. Anche nel caso in cui i corvi sfamano il profeta Elia, Kimchi osserva che ‘orevim in ebraico potrebbe significare anche “mercanti” e instilla così il dubbio che no si tratti di un miracolo.

³⁵ Talmage, *David Kimchi*, 138.

³⁶ Talmage, *David Kimchi*, 47.

³⁷ Per una presentazione della vita, delle opere e del metodo esegetico di Nachmanide, vedi M. Perani – M. Idel, *Nachmanide esegeta e cabalista*, Giuntina, Firenze 1998 e per il contesto storico, N. Caputo, *Nachmanides in Medieval Catalonia: History, Community, Messianism*, University of Notre Dame 2008.

a San Giovanni d'Acri o Acco nel 1270, aveva ricevuto un'approfondita educazione in campo halachico e cabalistico. Fu medico, rabbino di Catalogna e rappresentante della locale aljama di fronte al re Giacomo I e mediatore con le comunità ebraiche provenzali nella controversia sugli scritti di Maimonide. Come già detto, l'evento che sconvolse la sua vita fu la disputa pubblica svoltasi a Barcellona fra il 22 e il 26 Luglio 1263 alla presenza del re Giacomo I e del ex generale dei domenicani Ramon de Penjafort con il domenicano Pau Christiani, olim Saul da Montpellier, il quale intendeva provare attraverso la Bibbia e i midrashim che Gesù era il Messia. Per rendere nota alle altre comunità ebraiche la nuova strategia missionaria, Nachmanide compose un resoconto ebraico che suscitò la reazione violenta dei domenicani³⁸. Nel 1267 fu costretto ad abbandonare la Catalogna e raggiunse la terra d'Israele, dove morì tre anni più tardi a San Giovanni d'Acri. Nonostante questa intensa attività pubblica, la produzione esegetica di Nachmanide fu amplissima. Ne danno testimonianza il monumentale commento alla Torah terminato in terra d'Israele nel quale veicolerà tutti i propri insegnamenti cabalistici, polemizzando spesso con le opere di Ibn Ezra, il commento a Is 53 nel quale discuteva e rifiutava l'interpretazione cristologica della pericope³⁹, un commento a Giobbe e numerose derashot su Qohelet e sui Salmi. La sua tecnica esegetica si allontana dal peshat, poiché sostiene che la scrittura parla di cose inferiori ma allude a quelle superiori cioè ha un senso segreto e nascosto chiamato sod. Ecco come si applica questa affermazione alle citazioni dei libri dei Re che sono presenti soprattutto nel commento alla Genesi. Commentando, per esempio, Genesi 49, 11 in cui afferma che lo scettro non si allontanerà mai da Giuda fino alla venuta di Shilo⁴⁰, Nachmanide fa riferimento a 1 Re 11,39 e alle parole di Achia di Silo. La sua conclusione è che i re delle altre tribù che afflissero Giuda lo fecero contro la volontà di Giacobbe e si passarono fra loro la corona senza restituirla a Giuda. Così essi trasgredirono il testamento di Giacobbe e furono puniti con l'esilio. Nella stessa punizione incorsero gli Asmonei i quali, pur essendo santi e timorati di Dio, si arrogarono il posto di Giuda e della casa di Davide.

Giusto all'inizio del commento alla Genesi come pure nella *derashah* su Qohelet 1-3, Nachmanide indugia a lungo sulla sapienza di Salomone descritta in 1 Re 5,13⁴¹. A suo giudizio, Salomone avrebbe derivato tutta la sua conoscenza dalla Torah dalla quale desunse i segreti di tutte le cose create, anche della natura delle piante e utilizzò questa conoscenza per comporre anche un libro di medicina. E non basta: la sua sapienza era superiore a quella di tutti i figli d'Oriente anche nella divinazione e negli incantesimi in

³⁸ F. Bianchi, La 'disputa' di Barcellona, Lemaed, Roma 1999.

³⁹ F. Bianchi, "'Ecco il mio Servo comprenderà' Il Commento di Nachmanide al quarto canto del Servo: fra polemica e attesa escatologica" in *Rivista Biblica Italiana* 62 (2014), 377-394

⁴⁰ Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah. Sefer Bereshit. Genesis*, (translated and annotated by Ch. D. Chavel), Shilo Publishing House, New York 1971, 586-588. Gen 49,11 sarà uno dei passi centrali della polemica ebraico-cristiana, come dimostra la stessa disputa di Barcellona (Bianchi, "la Disputa"..50-52).

⁴¹ Ramban Nachmaides), *Commentary on the Torah. Genesis*, 12-13.

cui essi eccellevano, come pure nella stregoneria che era la specialità degli Egiziani. La stessa superiorità avrebbe manifestato anche nell'agricoltura. Salomone conosceva, dunque, l'essenza della fondazione del mondo che scaturiva da Sion e dalla pietra di Fondazione. Così tutto ciò che piantava cresceva e dava frutto.

Spiegando, poi Levitico 18:21 cioè il divieto di far passare i figli a Moloch cioè di sacrificarli nel fuoco⁴², Nachmanide riprende il collegamento postulato da Ibn Ezra fra Molech e il dio ammonita Milcom adorato anche da Salomone in 1 Re 11,5. Risolta così la discrepanza fra i nomi delle due divinità, il commento sottolinea che il bambino non passava simbolicamente fra le fiamme ma che il suo corpo vi veniva completamente consumato. A riprova di questo, Nachmanide ricorda lo scellerato re Acaz il quale in 2 Re 16,3 fece passare per il fuoco il figlio⁴³ e crea un gioco di parole fra il passare in mezzo – ha'avarah – e hav'arah – bruciare nel fuoco. Le due parole indicano lo stesso atto di culto. Secondo Nachmanide un atto di culto simile ma non uguale sarebbe stato eseguito anche in onore delle divinità dei Sefarviti (2 Re 17,31), chiamate non a caso Adrammelech e Anammelech. Il riferimento alla regalità in entrambi i nomi è evidente, quantunque l'atto di culto poteva prevedere modalità diverse.

Piuttosto interessante è l'uso di 2 Re 17,26 per l'esegesi di Lv 18,25 ("la terra vomiterà i suoi abitanti") in rapporto all'esilio⁴⁴. In questo caso sono il culto degli dèi stranieri – cioè non originari della terra farà sì che in una sorta di contrappasso Israele debba subire l'esilio. Di contro, i cutei, insediati nella terra di Israele dal re d'Assiria, avevano venerato i propri dèi nel proprio paese senza essere stati puniti, ma una volta là, non conoscendo il modo di venerare il Dio della terra e continuando a adorare i propri dèi, vennero puniti con l'arrivo dei leoni. La terra d'Israele è così sacra da non riuscire ad ospitare i peccatori e da permettere di essere profanata. Israele fu dunque punito per non essere riuscito a difendere la sacralità della terra.

Della specificità di Israele parla anche il collegamento delle malattie dei re Asa ed Ezechia alle maledizioni di Lv 26⁴⁵. Entrambi i re, com'è noto, sono fra i più illustri malati della Bibbia e intorno al buon e cattivo uso della malattia s'incentra l'esegesi di Nachmanide. Afferma Nachmanide che finché Israele vive in accordo con Dio diventa numeroso e le sue vicende non seguono l'ordine naturale delle cose umane, né quello individuale né quello collettivo. Questo assunto è dimostrato comparando il diverso comportamento di Asa e di Ezechia: l'uno come si racconta in 2 Cr 16,12 cercò l'aiuto dei medici, i quali sono tenuti a curare su richiesta e non quello di Dio ("Io sono

⁴² Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah. Sefer Wayqra. Leviticus*, (translated and annotated by Ch. D. Chavel), Shilo Publishing House, New York 1974, 258-26.

⁴³ Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah. Leviticus*, 264 riprende un aneddoto talmudico secondo il quale Ezechia sarebbe scampato alla stessa sorte, poiché la madre lo avrebbe unto con olio di salamandra.

⁴⁴ Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah. Leviticus*, 273-274.

⁴⁵ Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah. Leviticus*, 461-462. In un studio di prossima pubblicazione illustrò la concezione che della scienza medica aveva Nachmanide.

l'Eterno colui che ti guarisce”) attraverso un profeta, cosicché peccò e si escluse dal novero dei salvati. Ezechia, invece, caduto malato, si rivolse a Isaia e fu guarito.

Fra gli esegeti posteriori a Nachmanide, Yosef Kaspi⁴⁶ si distingue per la forte originalità e per l'impronta filosofica della sua esegesi. Nato a L'Argentere oppure a Arles in Provenza nel 1280 e morto verso il 1345 a Maiorca, cominciò a scrivere all'età di diciassette anni. Visitò inutilmente l'Egitto nel tentativo di ricevere gli insegnamenti dei discendenti di Maimonide e si spinse fino alla Catalogna e al Marocco. Autore di più di trenta opere che spaziano dalla grammatica e lessicografia ebraica alla filosofia di ispirazione maimonidea e averroista più radicale. In virtù di questa posizione, si spinge ad affermare che nella Bibbia non c'è la verità assoluta, ma ci sono anche affermazioni sbagliate, errori e superstizioni. La filosofia esiste per smascherarli. Utilizzando la prima persona singolare e uno stile irridente nei confronti della gente comune descritta alla stregua di cavalli e muli, delle donne e dei non ebrei e rivendicando la propria superiorità intellettuale, il nostro afferma di scrivere per i dotti e i sapienti; ai quali si rivolge con uno stile enigmatico e dai quali esige una profonda conoscenza della bibliografia precedente. Poiché la Torah è stata scritta proprio per le masse, è costretto rivolgersi proprio alla gente comune per educarla alla trascendenza. In questa impresa Yosef ibn Kaspi deve ammettere però che la Torah mescola insegnamenti per le masse e insegnamenti per sapienti e questo presume una comprensione differente a seconda dei due gruppi. Pure basterebbe capire l'insegnamento dei profeti per comprendere la Torah e rendere inutile l'opera dei commentatori. Si dimostra nelle sue opere uno strenuo difensore del peshat a costo di rifiutare le interpretazioni allegoriche universalmente accettate. Yosef Kaspi commentò anche i libri dei Re all'interno del più ampio commentario ai profeti anteriori intitolato *Adney Kesef*. Ci soffermiamo sulla descrizione della saggezza di Salomone che presenta nel commento a 1 Re 5, 9-13⁴⁷. Yosef Kaspi rileva che in tutta evidenza la sapienza di Salomone, pur equiparata alla Torah, coincide con la scienza della natura (cioè la metafisica aristotelica), un tempo inclusa nei racconti della creazione e in quello del carro. Queste opere di Salomone come pure quelle degli altri saggi ebrei – così argomenta Kaspi sulla scia della polemica di tanti scritti ebraici medievali contro la filosofia greca – sono purtroppo andate perdute, cosicché tutto il sapere viene attribuito ad Aristotele e a Platone.

Levi ben Gershom conosciuto col nome latinizzato di Gershonide e nel mondo ebraico sotto l'acronimo RaLBaG si colloca a mezza strada fra l'esegesi provenzale e quella francese⁴⁸. Nato a Bagnols su Ceze in Linguadoca nel 1288 e morto nel 1344, visse fra

⁴⁶ Cf. A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia* 135-136 e A. Sackson Joseph ibn Kaspi. Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence, Brill, Leiden 2017.

⁴⁷ Cf. D. Berger, "The Wisest of All Men': Solomon's Wisdom in Medieval Jewish Commentaries on the Book of Kings." In *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. by Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock, New York, 1997, pp. 93-114.

⁴⁸ Cf. almeno A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia*, 136; Charles Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*,

Orange e Avignone, esercitando la professione di medico e di prestatore. Per i suoi interessi scientifici che spaziavano dall'astronomia alla matematica dalla medicina alla filosofia viene definito come il primo scienziato. Grazie a quest'attività e alla conoscenza del latino, fu in contatto con la corte papale di Avignone e lo stesso Papa Clemente VI si valse delle sue doti di traduttore. Fino a quarant'anni si occupò soltanto di filosofia e dal confronto fra le opere di Aristotele e Maimonide e la Bibbia nacque l'opera *Milhamot Adonai* ovvero *Le Guerre del Signore*⁴⁹. A suo giudizio la filosofia supporta le conclusioni della Bibbia a tal punto che fra le due c'è un'armonia prestabilita. Ovviamente è impossibile condensare in poche righe l'impianto filosofico della sua opera. Basterà ricordare in questa sede che a giudizio di Gersonide, come Dio, per mezzo della sua provvidenza, ha creato le diverse specie e gli dà organi perché potessero sopravvivere, così ha dato al suo popolo Israele, per mezzo dell'Intelletto Agente la Torah per la sua felicità perfetta e come guida per discernere il bene e il male. Anche se la Torah e la Natura provengono da Dio, la Torah non è Natura ma un'Arte ed è immutabile. Di conseguenza Gersonide commenterà i 613 precetti positivi e negativi che da essa discendono, ricavandone poi insegnamenti relativi alla sfera etico-politica e fisico-metafisica. Sullo sfondo di questa speculazione filosofica che riscosse diverse critiche nel mondo ebraico si colloca l'intensa attività di commentatore delle Scritture. Servendosi di uno stile preciso, ma spesso astratto e quasi filosofico, deciso a rinunciare all'allegoria sempre che non ci sia nessun'altra spiegazione. Gersonide articola il suo esame in tre momenti: a) la spiegazione delle parole secondo il contesto e con il ricorso alle ben note *la'azim*; b) spiegazione del passo più ampio illustrandone gli aspetti filosofici, morali e legali; c) insegnamenti desunti dal passo. La sua ambizione sarebbe stata quella di sostituire le tredici misure di R. Ishmael con nove *maqom* o luoghi, di razionalizzare la legge orale di confinare la *derasha* a un uso catechistico utile per la gente più semplice. Nel commento ai libri dei Re, scritto nel 1338, la riflessione di Gersonide tradisce uno speciale interesse per i profeti e per i miracoli visto il potenziale conflitto con le leggi di natura⁵⁰. Sostiene Gersonide che soltanto le preghiere dei profeti possono spingere Dio, in modo assolutamente autonomo e secondo la strada che vuole a forzare le leggi di Natura e a provocare il miracolo. La sua attuazione è ristretta al mondo sublunare, ma non a quello celeste – essendo riservato all'*hic et nunc* e non dalla creazione del mondo – e consiste in un'amplificazione delle leggi di natura, in una riduzione degli spazi e degli intervalli. Queste sono perciò le condizioni nelle quali – commentando 2 Re 5, 14 cioè la guarigione di Na'aman il Siro – le acque del Giordano possono guarire l'ufficiale arameo dalla lebbra. Perché il miracolo possa attuarsi – come già per la preghiera – c'è bisogno del profeta: costui è in grado di intercettare, grazie alla sua immaginazione e al suo intelletto, il bene intellettuale che viene da Dio, ma per

Paris, 1973 e i due grandi volumi miscelanei a lui dedicati a cura di G. Dahan, Gilbert (ed.), *Gersonide En Son Temps*, Peters Louvain-Paris 1991 e di G. Freudenthal, *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Brill, Leiden 1992.

⁴⁹ Cf. a cura di R. Gatti, *Le Guerre del Signore* Libri I-IV, Edizioni Pagina, Bari 2012

⁵⁰ Cf. per le pagine seguenti C. Touati, "Les idées philosophiques et théologiques de Gersonide (1288-1344) dans ses Commentaires bibliques", in *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1954), 335-367; spec. pp. 359-364.

fare questo ha bisogno di concentrazione e raccoglimento. Che essi siano difficili da raggiungere e da conservare lo dimostra il caso di Eliseo in 2 Re 3, 15 in cui il profeta chiede della musica in funzione di stimolante. Ne consegue un comportamento bizzarro e fuori dagli schemi, lontano dagli uomini e dalle cose materiali, che gli vale l'appellativo di "pazzo" (2 Re 4, 11). Quando il raccoglimento cessa, l'ispirazione finisce e il profeta deve riconoscere la propria impotenza (2 Re 4, 27). Il profeta svolge però un ruolo importante nella vita del popolo, dal momento che lo protegge e lo aiuta a raggiungere i beni necessari alla salvezza. Dio non può perciò ammettere che il profeta voglia il male del proprio popolo, tanto che – come spiega 1 Re 19 – punirà Elia prima nascondendosi da lui e poi, a causa della sua ostinazione, sostituendolo con Eliseo. Anche Gersonide, ovviamente, non resta insensibile alla descrizione della sapienza di Salomone, che il re avrebbe ricevuto, senza sforzo, nel sogno di Gabaon (1 Re 3)⁵¹. A suo giudizio – come chiarisce il commento a 1 Re 5,13 – Salomone conosceva le cause, la composizione, i tratti essenziali di alberi, animali e pesci, avendone studiato la natura e gli usi possibili. Gersonide adombrerà più avanti, nel commento a 1 Re 8, la possibilità che Salomone fosse versato nelle intelligenze celesti e nell'intelletto acquisito, pur negando l'equazione fra Sapienza e metafisica. Pure, Gersonide faticherà non poco a giustificare o almeno a razionalizzare l'idolatria di Salomone (1 Re 11), che gli appariva tanto più incomprensibile se paragonata alla sapienza. Egli sosterrà dunque prima la conversione al giudaismo della principessa egiziana e poi la possibilità che secondo Dt 23, gli egiziani di terza generazione possano entrare nel *qahal yisra'el*.

Concludiamo questa lunga carrellata con don Isaac Abrabanel (Abravanel), che si colloca, non solo cronologicamente ma anche per la propria biografia intellettuale, a cavallo fra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna⁵². Nato a Lisbona nel 1437 era figlio di Izhaq Abrabanel, capo della comunità ebraica portoghese. Ricevette un'educazione approfondita sia in campo ebraico sia in quello profano (conosceva il latino che gli diede accesso ai classici e alla letteratura cristiana, l'arabo, lo spagnolo). Grazie ai legami politici e economici con la potente casata dei Braganza, acquistò una così grande influenza alla corte portoghese che il re Alfonso V gli affidò la riscossione delle imposte. L'influenza politica ed economica che aveva raggiunto cessò bruscamente nel 1483 quando, a causa dell'ostilità del nuovo re Giovanni II per la famiglia dei Braganza e dei suoi sostenitori fu costretto in fretta e in segreto ad abbandonare il paese. Si spostò, allora, sul confine spagnolo, per continuare a seguire i propri interessi, ma ben presto per le sue non comuni doti entrò al servizio del vescovo Mendoza e poi come di Ferdinando e Isabella. La successiva espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492 – che cercò inutilmente di evitare - lo costrinse a cercare rifugio a Napoli, dove già erano arrivati altri fuoriusciti. Qui alla corte di Ferrante I e dei suoi successori visse le lotte intestine, le guerre e le invasioni che caratterizzarono la storia italiana di quel periodo e fu costretto a spostarsi fra la Sicilia e i possedimenti veneziani

⁵¹ Cf. ancora Berger, "The Wisest of All the Men", pp.

⁵² Per la biografia di Abrabanel rimando a R. Goetschel, *Don Abravanel. Un ebreo alle corti d'Europa*, ECIG, Genova 1997 con ampia bibliografia. Cf. anche A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia*, 242-247.

di Corfù e Monopoli. Raggiunse, infine, Venezia (1503) dove si spense nel 1508 e fu sepolto a Padova. Questa brevissima biografia ha privilegiato l'aspetto particolare, politico e pratico della vita di Abrabanel, ma va sottolineato come Abrabanel condusse parallelamente un'intensissima attività intellettuale dallo spessore universale, teologico e speculativo. Dopo aver composto in gioventù alcune opere di carattere filosofico e apologetico e abbozzato un commento alla Guida dei perplessi di Maimonide, dopo la fuga dal Portogallo, spinto dal rimorso di aver dissipato la propria Torah per inseguire le cure economiche e politiche, compose dal giugno del 1483 al marzo del 1484 la prima parte di un commento ai libri di Giosuè, Giudici e Samuele. Nei quattro volumi, di circa 400.000 parole, nati come esposizione orale, si possono già cogliere le caratteristiche dell'autore: una profonda consuetudine col testo sacro e coi commentatori precedenti alla ricerca di una via media fra peshat e derash; l'attualizzazione del testo alla luce della propria esperienza politica e personale che traspare bene nella lunga discussione sulla monarchia e sulla forma migliore di governo⁵³; uno stile verboso e tendente alla ripetizione che cerca di rispondere alle domande o dubbi sollevate dal testo, riprendendo un procedimento dell'esegeta cristiano Alfonso Tostado; un certo interesse per la critica letteraria e per i problemi relativi al canone. Come rilevano A. Sáenz Badillos e J. Targarona Borrás "le sue risposte sogliono essere peggiori delle sue domande"⁵⁴. Per la conclusione del commento ai Profeti anteriori con i libri dei Re, bisognerà aspettare l'arrivo a Napoli, quando l'intrapresa esegetica riprende il 22 settembre 1492 e termina giusto un anno più tardi, nel settembre del 1493⁵⁵. Prima di esaminarne i punti salienti va detto che da questo momento in poi Abrabanel non cesserà più di scrivere. Ricordiamo il commento al Deuteronomio, a Geremia, Ezechiele e ai profeti minori una trilogia messianica, Migdal Yeshu'ot, che comprendeva un commento al libro di Daniele, una raccolta dei passi rabbinici relativi al Messia (Teshu'o Mashchiot) e una delle basi bibliche sullo stesso tema, altri trattati che ritornavano sul tema della creazione in chiave filosofica e un commento ai primi quattro libri della Torah. Soltanto per i commentari biblici arriviamo a 12,000 pagine, 680 delle quali sono appunto dedicate ai libri dei Re. La breve introduzione al commento è prodiga di dettagli biografici, fra i quali risalta l'inutile colloquio, condotto in punta di Bibbia, con la regina Isabella per impedire l'espulsione degli ebrei dalla Spagna. Abrabanel si propone perciò di dedicare l'opera a memoria dell'esilio e delle sofferenze causati da quell'evento. In queste parole autobiografiche va ricercata anche la volontà di accreditarsi come portavoce e rappresentante degli esiliati arrivati dalla Spagna e mal accolti dai loro correligionari. L'interesse di Abrabanel ruota soprattutto intorno alle vicende del regno di Salomone e risente del fascino dei segni del potere politico rivisitati alla luce della propria esperienza di corte: l'unzione del re, il matrimonio con la figlia del faraone, la vita di corte e l'organizzazione del regno, le imprese commerciali del re e i profitti ottenuti⁵⁶. Altrettanto importante è però la discussione

⁵³ Sul tema una buona presentazione quella di Goetschel, *Don Abravanel*, 141-156.

⁵⁴ A. Sáenz Badillos J. Targarona Borrás, *Los Judios de Sefarad ante la Biblia* 244.

⁵⁵ C. Cohen Skalli, *Abravanel's commentary to the Former Prophets: Portraits, Self-Portraits and models of leadership* in *Jewish History* 3 (2009), 265-280.

⁵⁶ Goetschel. *Don Abravanel*, 63-64.

sulla sapienza di Salomone⁵⁷. Dopo aver distinto fra la sapienza scientifica e umana che non porta a una verità assoluta e la sapienza intellettuale e divina che è certa, Abrabanel distinguerà nel caso del re biblico ben cinque tipi di sapienza; quella relativa al mondo fisico; quella di tipo astronomico e astrologico lega all'influenza degli astri sulla vita umana; quella metafisica a cui appartengono la musica e la poesia, capaci di influenzare gli intelletti separati; la sapienza pratica individuale e politica che si esprime nell'economia e nelle sfere pratiche; la Torah è la più grande di tutte, può cambiare la realtà, ma è un dono divino. A dimostrazione di quest'ultimo assunto, commentando 1 Re 3 e il sogno di Gabaon, Abrabanel afferma che Salomone ottenne la sapienza in seguito a un miracolo che sfugge alle leggi di natura. "Andò a dormire come un bruto ignorante e si svegliò come un angelo di Dio" sono le sue parole. In virtù di questa sapienza Salomone riuscì a risolvere gli enigmi della regina di Saba e a formulare il celebre giudizio, poiché in quel caso sapeva leggere sui volti delle due donne. Pure, come conciliare questa grande sapienza con il peccato narrato in 1 Re 11 che aveva turbato già i commentatori più antichi? Sostiene Abrabanel che secondo il peshat Salomone non avrebbe mai peccato. E per confermare questo assunto, Abrabanel attacca in maniera decisa la legge rabbinica, a giudizio della quale la principessa egiziana non era eleggibile per il matrimonio: non erano passate le tre generazioni che Dt 23,2 considerava necessarie perché un egiziano entrasse nel *qahal yisrae'el*. Abrabanel ribatte in primo luogo che non è chiaro da dove bisognerebbe contare le tre generazioni e che il *qahal yisra'el* potrebbe avere un significato politico. Di conseguenza Salomone avrebbe sposato l'egiziana soltanto dopo la sua conversione e che il matrimonio era frutto di un calcolo politico e diplomatico. Un evidente disagio mostra, infine, Abrabanel di fronte alle donne straniere che avrebbe condotto il re all'idolatria (1 Re 11). In questo caso il re avrebbe voluto determinare, attraverso il comportamento idolatrico delle donne, l'influenza dei poteri che governano le nazioni (cf. Deut 4,19). Così facendo, tuttavia, quegli stessi poteri avrebbero offuscato la sua sapienza e lo avrebbero spinto verso l'idolatria. Il giovane di belle speranze che aveva ricevuto per miracolo la sapienza e il re saggio della maturità erano entrati nella vecchiaia.

Altrettanto singolare è il tentativo che Abrabanel compie per rileggere alla luce della storia da lui vissuta altri episodi biblici. Per esempio, affondando la descrizione dell'assedio di Gerusalemme da parte degli assiri (2 Re 18), Abrabanel si sofferma a discutere il singolare personaggio del Rabshakeh, in grado di parlare ebraico. Come avevamo già visto, sulla scorta del Midrash, Rashi e altri commentatori lo considerarono un disertore e il prototipo dei futuri apostati dal giudaismo. Abrabanel vi vede invece un antesignano dei tanti conversos spagnoli o portoghesi convertitisi al Cristianesimo, ma che credevano ancora nel Signore, nostro Dio⁵⁸. Gli assediati ne comprendono la difficile situazione e lo invitano, per salvarsi a parlare aramaico. Che maledica il dio d'Israel, secondo Abrabanel, va visto una dissimulazione della propria

⁵⁷ Berger, "The Wisest of All the Men", 100.

⁵⁸ R. Ben Shalom, Ram Ben-Shalom, "The Typology of the Converso in Isaac Abravanel's Biblical Exegesis," *Jewish History* 23 :3 (2009): 281-292

identità ebraica. Di fatto Abrabanel considerava i conversos importanti per l'avvento dell'età messianica. Esso deve fare i conti con l'esperienza dell'esilio. A suo avviso, l'epoca del secondo tempio è soltanto una prosecuzione di quell'esilio iniziato con la distruzione del primo tempio. Il secondo tempio non comportò nessuna redenzione perché non tutti gli esuli ritornarono in patria e le potenze straniere continuarono a dominare Israele, privo di re, di arca, di urim e tummim. La ricostruzione del tempio non si differenzia dunque da quella che vide, dopo tante catastrofi, gli ebrei costruire delle sinagoghe. L'esilio cesserà soltanto con l'avvento dell'età messianica, annunciata dal profeta Elia, il quale con la sua vita aveva dimostrato la possibilità di vivere in maniera antitetica ad Adamo, in fedeltà a Dio e ai suoi precetti, capace di respingere le tentazioni e trasportato da vivo in quel giardino dell'Eden dal quale Adamo era stato cacciato (cf. 2 Re 2,12).
