

**JUDAICA**

Studi e ricerche di cultura ebraica

---

*Sezione Giuridica*



**ABRAHAM MELAMED**

# **DAT: DA LEGGE A FEDE**

## **Le vicende di un termine costitutivo**

*a cura di*

**Cosimo Nicolini Coen**



**G. Giappichelli Editore**

## *Il doppio vincolo del linguaggio* *Introduzione critica all'edizione italiana*

### 1. Premessa

Quando, interagendo nei più disparati contesti con altri soggetti, ricorriamo al linguaggio, assumiamo necessariamente un atteggiamento almeno in parte irriflesso. Alla maniera di come camminando o svolgendo attività di routine non ci soffermiamo a soppesarne natura e modalità di funzionamento, dandone per scontata la prima e avendone interiorizzato da tempo la seconda, ci troviamo sovente a impiegare parole senza porne in questione origine e implicazioni. Anche laddove ci si risolve, in una conversazione approfondita, in un consesso di studio o finanche in quella sorta di dialogo interiore mediante cui formuliamo ragionamenti e condensiamo emozioni, a un impiego meditato delle nostre parole, muoviamo necessariamente il nostro dire e più ampiamente il nostro pensare e sentire, a partire da un determinato lessico e grammatica, con il loro portato concettuale. Il linguaggio si palesa come *habitus* acquisito dall'esterno, per tramite di una lingua storico-naturale, ma interiorizzato sino a divenire una seconda pelle. Articolazione irriflessa della parola che può aver luogo poiché quello stesso abito, quelle stesse presupposizioni linguistiche e culturali, sono, in gradazioni differenti, condivisi dai nostri interlocutori. Tale comunione di fondo, essenziale alla comunicazione, può, proprio per via della sua funzionalità, indurre a una sorta di intorpidimento intellettuale, lasciando in ombra l'intelaiatura linguistica che la sorregge.

Per gettare luce su queste comuni radici linguistiche che fondano, volenti o meno, la nostra identità, è allora necessario muovere un passo a lato, inaugurando un atteggiamento riflesso ove il dipanarsi dell'analisi filologica si risolva – secondo un intreccio già indicato da Nietzsche – in interrogativo genealogico. A questo nuovo sguardo, più attento e ravvicinato, lo sfondo linguistico, fino a prima apparentemente omogeneo, manifesterà la sua *texture* composita, iscritta nella materialità storica e sociale. Nel linguaggio, con un subitaneo rovesciamento, si riconoscerà ora quella prassi dove l'unità di senso si incrina, lasciando emergere la discrepanza tra le differenti presupposizioni con cui soggetti tra loro distinti possono intendere, recepire e veicolare un

medesimo termine o nozione. Certo, ciò pare anzitutto evidente laddove si tratti di soggetti di lingue differenti o allorché si cerchi di *leggere* con la propria griglia linguistica realtà culturali nel tempo o nello spazio distanti. D'altronde è la stessa interazione tra due soggetti aventi la medesima lingua madre a poter esser riconosciuta come, di per sé, una forma di traduzione: quei presupposti comuni, che diamo per scontati, nascondono delle discrasie, intrinseche alla distinzione tra soggetti, alle loro non riducibili esperienze e sensibilità. Aspetto a maggior ragione vero laddove si tratterà di un dialogo ideale, quale quello proprio a un lettore che si relazioni a un testo, scritto nella propria lingua ma risalente ad altri periodi storici. Così, ad uno stesso tempo, il linguaggio si mostra come quella forza in grado di ricondurre all'unità della categoria il reale, costituendo il fondo lessicale e concettuale sul quale tutti pogliamo, e come superficie tellurica, che risente dei movimenti che si danno nella società, mostrandosi – riprendendo un'immagine di Wittgenstein – terreno scabro e composito. Espressione metaforica del doppio vincolo che pare cifra del linguaggio. Da una parte, alla maniera di un sigillo di cera apposto su carta, vincolo che incardina la realtà, delineando il perimetro e l'orizzonte di senso di una data civiltà; d'altra parte, come una matita è stretta al pugno di colui che scrive o disegna, il linguaggio è vincolato alla prassi dei soggetti che, gradualmente, ne verranno a orientare e modificare il senso, permettendo di riconoscere nelle modalità d'uso, nei cambiamenti semantici e finanche morfologici, la restituzione – alla stregua di una calligrafia che denoti lo stato d'animo – dei processi sociali e culturali in atto<sup>1</sup>.

## 2. Da legge a religione, il linguaggio come riflesso e vettore delle trasformazioni dell'ebraismo

È questo doppio vincolo che, ci sembra, lascia emergere l'opera di Abraham Melamed, noto storico delle idee e docente emerito all'università di Haifa. Opera dettagliata, minuziosa – che qui presentiamo in un'edizione parziale al pubblico italiano<sup>2</sup> – sulle evoluzioni del significato attribuito, lungo il

---

<sup>1</sup> Come scriverà Melamed con riferimento a Montaigne e alla teoria dell'intertestualità qualsivoglia comprensione di un testo e ogni successiva scrittura sono attività orientate da precedenti letture. Per i presupposti teorici che hanno informato questa prima riflessione, cfr. F. Lo Piparo, *Il professor Gramsci e Wittgenstein: il linguaggio e il potere*, Roma 2014 e R. Fabbrichesi, *Peirce e Wittgenstein: un incontro Immagine, prassi, credenza*, Milano 2014; D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, Roma 2003.

<sup>2</sup> Questa edizione non sarebbe stata possibile senza l'interessamento e la sollecita attenzione del professor Silvio Ferrari. Assieme a lui, desidero qui ringraziare la dottoressa Michela Monti, che ha seguito le fasi amministrative del lavoro, e l'ufficio rabbinico di Torino. L'idea di questa curatela è nata grazie professori Paolo Di Lucia e Anna Linda Callow, che ha inoltre approntato la revisione della traduzione di alcuni capitoli. Rav Roberto Arbib e Rotem Bachar non hanno mai mancato di rispondere ai diversi dubbi con cui di volta in

corso millenario della diaspora ebraica e sino al ritorno alla sovranità di Israele, alla parola *dat*. Un percorso niente affatto rettilineo e di cui pure la tendenza di fondo è rintracciata, come recita il titolo, nel passaggio dal suo significato originario di “legge” alla valenza di “religione” – nell’accezione pressoché sinonimica di “fede” – e attraverso il quale verrà riconosciuta a tale parola una funzione – come evoca il sottotitolo – costitutiva nel modificare i tratti di ciò che intendiamo con ebraismo. L’analisi di Melamed permetterà di riscontrare un’egemonia bicefala: egemonia del significato “religione” sul significante “dat” e in parallelo l’imporsi di tale parola, in questa valenza, come termine chiave, di sorta che “non è possibile immaginare una conversazione attorno all’ebraismo” che non ne contempli il ricorrervi. Da questa constatazione l’invito all’atteggiamento riflesso. Anzitutto, per evitare anacronismi, indebite proiezioni del significato oggi egemone sulle ricorrenze del medesimo termine nelle fonti passate. In secondo luogo per muovere, mediante lo sguardo all’evoluzione dei significati attribuiti a tale parola, alla consapevolezza critica dei limiti e degli effetti di tale denotazione.

L’analisi che così si dipana permette di riconoscere nel linguaggio, qui colto in una sua “risoluzione minima”, come si esprimerà l’Autore, tanto la spia dei mutamenti sociali in atto quanto la sua funzione poetica, costitutiva di identità, tale da farci riconoscere la forza dirompente che l’uso di una determinata parola e il condizionamento di altri universi lessicali e semantici possono avere nel plasmare l’autopercezione di un’intera collettività. Un processo che, vorremmo in questa sede osservare, acquisisce specifico risalto nell’ebraismo ove pare esprimersi in un grado particolarmente acuto il doppio vincolo del linguaggio: popolo forgiato dalla *Leshon haKodesh* della Torah, come noto anche designata *Mikrà* – sostantivo derivato dalla medesima radice da cui tra origine il verbo leggere – segnalandone l’apertura *ab origine* al solco della Torah orale, dove ogni lettura è un tassello aggiunto nella costituzione di quel mosaico interpretativo che costituisce il *quid* di Israele, indicando il

---

volta mi sono dovuto confrontare nella traduzione, agevolata anche da alcuni confronti con Nura T., Enrico Lucca e Francesca Gorgoni, mentre PierPaolo Nicolini e Franca Leonardi hanno offerto le loro competenze per rivedere la forma del testo. Naturalmente ogni errore e imprecisione è di mia sola responsabilità, e ciò nonostante la paziente assistenza delle redattrici e del revisione della Casa Editrice. Per restituire l’ampiezza dell’arco temporale in riferimento al quale si articola l’analisi di Melamed, e quindi la complessità della stessa, e dovendo restare nei limiti dei mezzi a disposizione per la stampa, si è deciso di tradurre almeno parzialmente ogni capitolo, dovendo con ciò sacrificare molto materiale, in particolare per i capitoli dedicati al periodo medievale che sono qui resi solo in un formato di ‘estratto’. Per ragioni logistiche, ho cercato di attenermi a un criterio fonetico nella traslitterazione in caratteri latini dell’ebraico, in modo che il lettore familiare con quest’ultimo – ma non, necessariamente, con altri pur accademicamente più accreditati criteri di traslitterazione – possa con una certa facilità orientarsi nel lessico di riferimento, oltre che in alcuni dei titoli in ebraico ricorrenti nella vasta bibliografica consultata da Melamed, che necessariamente in questa edizione apparirà solo parzialmente.

rapporto dialettico tra testo e lettore nella costituzione di significato<sup>3</sup>. Un nodo in una certa misura analogo è rievocato da Melamed allorché fa riferimento ad alcuni tratti della teoria dell'intertestualità per fornire le coordinate della sua analisi, a cavallo tra storia delle idee e lessicografia: analogamente a come il significato di un determinato testo, la cui scrittura è stata orientata dalle letture e precomprensioni dell'Autore, è consegnato alla lettura che ne faranno i suoi lettori, a loro volta informati da altre letture e orientamenti culturali, così ne va per la parola *dat*. I diversi significati che verranno ad essa attribuiti da parte di saggi, pensatori e filosofi, e finanche da parte di intere comunità, così come la recezione del termine di matrice latina "religione", paiono allora iscriversi, ampliandone il senso al di là della Tradizione, alla lunga catena interpretativa che generazione in generazione ha intessuto la trama – *texture* linguistica, e quindi concettuale – di Israele. La mappatura, attraverso l'analisi di forme di scrittura tra le più disparate – dalla Torah sino alle grandi opere di filosofia, dai commenti (*perushim*) della Tradizione sino ad articoli di giornali e voci di dizionari –, dei diversi usi vuoi della parola "dat" vuoi di quella, nelle sue diverse derivazioni, di "religione", rivela in questa *texture* l'ambivalenza di fondo tra "legge" (*hok*) e "fede" (*emunà*), a sua volta variamente intrecciata alla tensione tra l'aspetto particolare-nazionale di Israele e il tratto etico-universale che lo attraversa.

Una linea di faglia che se interessa, nella sua manifestazione, una singola parola, coinvolge in ultimo l'intero ebraismo che si troverà designato e, dunque, definito in quanto *dat yehudit*, religione ebraica. Sebbene l'ambivalenza richiamata possa esser riconosciuta quale intrinseca a Israele, l'Autore vi individua anzitutto il risultato dell'interazione con le culture dominanti nei paesi che segnarono le principali tappe della diaspora. Se tali influenze saranno particolarmente evidenti – sul piano concettuale, del significato – con riferimento alla ricezione della nozione di religione, nondimeno è già la parola *dat* in quanto tale a esserne traccia sul piano linguistico del significante. Mutuata dal persiano e impiegata nella *Meghillat Esther* per designare lo statuto del regno così come la legge propria a Israele – riconoscendovi in ciò l'elemento che lo distingue dagli altri popoli –, l'assimilazione della parola *dat* lascia intravedere l'impatto dell'esilio babilonese nella storia ebraica. Nei secoli successivi, con la letteratura dei Haza'l, tale termine verrà assorbito dalla Tradizione, come attesta la celebre locuzione *ke'dat Moshé veIsrael*, in accordo alla legge di Mosé e di Israele. Questa, indicherà l'Autore, venne a sostituirsi all'espressione antecedente di *Nimus Yehudi* – lett. *nomos* giudaico, dove il calco dal greco rimanda alla coeva egemonia ellenistica. La sostituzione di *dat* a *nimus* e di *Israel* a *Yehudì* potrebbe suggerire lo scarto da una connotazione strettamente etnico-locale (la Giudea) di legge, liminare al di

---

<sup>3</sup> Cfr. D. Banon, *La lettura infinita, Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica* [1987], Milano 2009.

ritto consuetudinario, a una nazionale ancorata al riferimento a Mosé e al dono della (*Matan*) *Torah*. Si registrerebbe qui, nelle parole di Melamed, un fenomeno allo stesso tempo di “restringimento” e di “ampliamento”: se il campo denotativo di *dat*, nella sua valenza di legge, è ora limitato a Israele, allo stesso tempo, si attesta un ampliamento del suo campo semantico, nella misura in cui alla connotazione giuridica di *dat* – perspicua nella discussione della *Mishnà* e del *Talmud* sulle condizioni del divorzio – si aggiungono degli elementi che a questa eccedono, come ne attesta la ricorrenza in alcuni passaggi della *Mishnà* in cui è in questione la conversione.

È a partire da questa peculiare rielaborazione, noterà l'Autore, che la parola *dat* giungerà alle generazioni successive. Seguendo lo spostamento del cuore propulsivo della diaspora dalla Babilonia e da Erez Israel alle terre conquistate dagli arabi, dove sorse grazie all'incontro tra il monoteismo islamico e l'eredità filosofica greco-ellenistica un fiorente terreno culturale, Melamed analizza l'inedito significato che a partire dal lessico teologico-filosofico arabo verrà attribuito, in particolare con Maimonide, a *dat*. A partire dalla distinzione tra i lemmi arabi di *din* (religione) e *Sha'aria* (legge), il Rambam inaugurerà quella che viene presentata come una vera e propria “rivoluzione teologica”. Tanto negli scritti in giudeo-arabo, in cui Maimonide realizzò la maggior parte delle sue opere, compresa la *Guida dei Perplexi*, quanto in quelli vergati, come il *Mishné Torah*, in ebraico, è riconoscibile la distinzione tra religione – *Din Allah*, la religione di Dio; *Dat Emet*, la vera (autentica) religione – e legge, anzitutto quella rivelata, *Sha'aria* e *Torah*, o *Torat Moshè*. Se è l'ebraismo in quanto tale a venir concepito come religione tuttavia con questa nozione, specialmente nel suo ricorrere nella locuzione *Dat Emet*, il filosofo sefardita – nota Melamed commentandone i testi inerenti l'epoca messianica – delinea un ideale dai connotati universali, potenzialmente rivolto ai diversi popoli, dove la religione, almeno in quella che è ritenuta essere la sua più profonda essenza, certo di per sé accessibile solo a una minoranza ristretta di individui, assume i contorni astratti della fede, propedeutica o coestensiva alla vita contemplativa. Un esito coerente alla prospettiva filosofica di Maimonide, e niente affatto in contraddizione con la sua opera di codificazione della legge ebraica: l'ebraismo basandosi sull'assunto fondamentale dell'esistenza del Nome, Uno e increato, ne deriva che il corretto espletamento dei precetti, che prevede la loro profonda interiorizzazione, è finalizzato – per coloro che ne avranno la capacità – ad accedere alla contemplazione del Nome, indicando nelle virtù dianoetiche la massima perfezione dell'uomo. È qui riscontrabile lo specifico ruolo svolto dal linguaggio: l'arabo, in quanto lingua egemone, diviene veicolo di paradigmi che, anche attraverso la loro resa in ebraico, vengono profondamente interiorizzati.

Una differente articolazione di tale scenario si presenta, nel passaggio al contesto della diaspora ebraica nell'ambito cristiano dell'Europa meridionale, con il ritorno a un uso estensivo dell'ebraico, ivi compreso nell'ambito speculativo (e non solo) esterno ai confini della Tradizione. Allo scopo di mettere a

punto un lessico filosofico in ebraico, Ibn Waqar e Albo tornarono, in una direzione antitetica a quella delineata da Maimonide, al significato biblico originario di *dat* come legge approfondendone – a differenza di quanto proposto dai Haza’l – la connotazione universale. Così Ibn Waqar distinse tra legge rivelata [*dat Elohit*], legge umana [*dat nimusit*] e infine legge naturale [*dat tivit*], designando con questa le leggi poste da Dio al governo dei fenomeni naturali. Dal canto suo Albo riconobbe in *dat* il termine volto a indicare l’essenza generale e astratta di legge, dalla quale discendono le diverse specificazioni: legge rivelata, positiva e, infine, legge naturale. Quest’ultima intesa – per la prima volta, nota Melamed, in ambito ebraico – nell’accezione, mutuata dalla scolastica di Tommaso d’Aquino, di legge politica. Tanto Maimonide quanto Albo procedevano a una ricerca di tipo filosofico, volta a individuare il significato universale rispettivamente della religione e fede autentica (*dat emet*) – dove il Dio unico è riletto alla confluenza di aristotelismo e neoplatonismo – e legge (*dat*) – dove quella rivelata dell’ebraismo pare, per quanto superiore nel merito (in quanto volta alla perfezione dell’anima e non solo alla gestione dell’esistente), concettualmente subordinata al genere astratto di legge. Ciò, certo, non toglie la consapevolezza che l’ebraismo ecceda l’elemento strettamente giuridico, come Albo pare dimostrare ricorrendo talvolta, per designare la legge rivelata, al termine composto *Torah Elohit*, quasi a segnalare una differenza di qualità e non solo di grado. Esigenza, questa, che andò accentuandosi in diversi pensatori successivi i quali, illustra Melamed, pur muovendosi nel solco di Albo, utilizzando *dat* nel significato di legge, non vi accorderanno più la connotazione di genere universale, tale da includere anche la legge rivelata, ricorrendovi unicamente per designare la legge positiva, così evitando una vischiosa sovrapposizione con l’ebraismo. I commenti proposti dai pensatori sefarditi Saba e Abravanel al versetto della Torah ove ricorre l’espressione *Esh dat*, il fuoco della legge, paiono in tal senso emblematici. Secondo Saba “esh” indica la legge divina, eterna e immutabile, e “dat” la legge posta dall’uomo, di per sé relativa. Abravanel, invece, ritiene che “esh” denoti l’elemento della “fede”, precipuo alla Torah, mentre “dat” rimanderebbe alle prescrizioni di ordine fattivo, dove se le seconde sono tratto peculiare delle leggi positive esse costituiscono nondimeno un elemento portante anche della Torah. Così, potremo qui notare, se in Saba si delinea la distinzione tra due specie di legge, di cui solo una interessa l’ebraismo, in Abravanel si ha una distinzione di genere tra fede e prescrizioni, riunite nella locuzione *Esh dat* a designare l’ebraismo.

Tanto la valenza semantica di *dat* viene sempre più connotata con riferimento alla legge positiva quanto, necessariamente, dal suo campo denotativo sembrerà escluso l’ebraismo, così virtualmente suscettibile di altre designazioni, dove a quelle più tradizionali altre, sulla spinta degli usi linguistici e delle ideologie dominanti, se ne potranno aggiungere. È, schematicamente, quanto il volume condurrà a riconoscere, progressivamente all’adozione da parte degli ebrei dell’Europa centro-occidentale dei diversi idiomi

nazionali come lingue madri. Sarà il celebre ebreo veneziano Simone Luzzatto, indica Melamed, a designare per la prima volta l'ebraismo come "religione". D'altra parte Luzzatto fu anche il primo a definire il popolo ebraico come "nazione" (nell'accezione moderna) di cui la religione è sì componente essenziale, ma non esaustiva. Nel mutuare questi due termini italiani, Luzzatto venne a segnare uno spartiacque: da una parte sorgerà la tendenza a ridurre l'ebraismo a confessione, dall'altra quella a riconoscere nell'ebraismo un'unità organica di religione e nazione. Concentrandoci ora sulla prima tendenza, osserveremo come la "rivoluzione teologica" tentata da Maimonide ritornerà – a partire dalle nozioni veicolate dalle rispettive lingue nazionali europee, ricettacolo (a dispetto di ogni concezione neutra del linguaggio) di istanze proprie al Cristianesimo e alla filosofia tedesca – a marcare di sé l'ebraismo. Sarà Moises Mendelssohn a farsi tra i più significativi promotori di tale rielaborazione, a partire dalla distinzione – in un certo senso antitetica alla riconduzione operata da Albo di ogni legge, compresa quella rivelata, alla nozione di *dat* – tra legge, *Gesetze*, designante la legge positiva nonché quella naturale, e comandamenti, *Gebote*. Sebbene la prospettiva di Mendelssohn sia ancora distante da quel processo che Melamed, sulla scorta di autorevoli studiosi, definisce "protestantizzazione dell'ebraismo", tanto Maimonide quanto Mendelssohn avrebbero – come l'Autore ricorderà con riferimento alle pungenti critiche del futuro esponente della neo-ortodossia, S.R. Hirsch – riconfigurato l'ebraismo alla luce, rispettivamente, della filosofia di Aristotele e Kant. Un distinguo, tuttavia, s'impone. Come sarà rievocato da Strauss nell'ambito della polemica – analizzata nel volume – con Gutmann, mentre nel contesto arabo l'Islam (sotto certi rispetti prossimo all'ebraismo) aveva veicolato concetti mutuati dalla filosofia greco-ellenistica, nella filosofia kantiana ed hegeliana riconosceremo – sulla falsariga di un'osservazione di Marx – la resa in concetto del cristianesimo. Per quanto si possa osservare come quest'ultimo sia, nella sua genesi, sintesi tra il monoteismo di Israele e la filosofia greca, ne deriverebbe comunque che mentre l'Islam veicolava nozioni filosofiche universali, nel secondo caso era la filosofia a farsi cinghia di trasmissione della concezione cristiana, e particolarmente protestante, della religione come fede.

Sarebbe dunque stato a causa delle influenze dirette – con i principi luterani di *sola scriptura* e *sola fide* – o, con la filosofia, indirette, che l'ebraismo – almeno, quello europeo – si sarebbe trasformato in 'religione', cercando di lasciarsi alle spalle tanto l'elemento halakico quanto quello etnico-nazionale, dove ambedue i termini possono esser rubricati nella categoria di 'particolare'. Viceversa, l'ebraismo "protestantizzato" punterà variamente in direzione degli elementi "universali" e "astratti": alle norme halakiche si preferiranno le parole dei Profeti e i grandi principi etico-universali, mentre il carattere nazionale verrà sostituito – non fosse che in nome della piena assunzione, talvolta prodromo dell'assimilazione, dell'Emancipazione – dall'affiliazione religiosa, come evocano i termini, una volta in uso tanto in Francia quanto in Italia, di cit-



tadino di “confessione mosaica” o di “israelita”. Nella misura in cui l’ebraico era gradualmente passato in secondo piano, le diverse lingue nazionali vengono a svolgere il ruolo di vettore e termometro del processo in corso. Le trasformazioni che avevano riguardato la nozione latina di *religio*, e i paralleli mutamenti sociali, interesseranno l’ambito ebraico non più, verrebbe da dire, come un’influenza propriamente esterna bensì vieppiù interiorizzata, poiché quasi coesistente al fatto stesso di esser locutori di quegli idiomi che, in quanto lingue madri, andavano via via a influenzare la percezione dell’ebraismo e delle Fonti. Tale aspetto si manifesta nel suo grado più acuto, paradossalmente, proprio con riferimento a quei pensatori che pur opponendosi, per ragioni differenti, al processo di trasformazione in atto, non potevano far altro che ricorrere al lessico che di quel processo costituiva il perno. Così, per restare al caso di Hirsch, questi contrapporrà alla Riforma ebraica la nozione di *Gesetzesreligion*, religione della legge, per designare l’ebraismo. Se ne evince quanto la nozione di religione fosse oramai egemone, sino a imprimere di sé l’ebraico, in parte già nell’Haskalà, e poi con la sua rinascita come lingua parlata, con Ben Yehuda e il nuovo insediamento ebraico nella Palestina di dominazione ottomana. È del resto proprio laddove un concetto informa di sé anche chi, a livello di contenuto, vi si oppone, ma che non può far a meno quantomeno di confrontarcisi, che esso si palesa come pienamente egemonico. Naturalmente tale egemonia non si afferma solo in quanto fatto linguistico e, come si avrà modo di leggere, il mutato contesto giuridico-istituzionale giocherà un ruolo decisivo. Il processo di separazione tra Stato e Chiesa, unito all’Emancipazione, determina la fine dell’autonomia giuridica, nel senso forte del termine, della comunità ebraica, di sorta che quest’ultima è necessariamente portata a basarsi sulla libera adesione del singolo, ponendosi su un piano analogo a quello di una comunità di ordine confessionale. La congiuntura di condizione sociale e linguistica rende dunque virtualmente impossibile sottrarsi al processo in atto. Così, per un certo lasso di tempo, la reazione alla Riforma ebraica che darà vita all’ortodossia moderna si iscriverà, ancorché con contenuti differenti, in quella stessa cornice formale che aveva portato a riconfigurare l’ebraismo come religione. Aspetto icasticamente reso da una testimonianza documentale sulla quale richiama l’attenzione Melamed: la rivendicazione, da parte di un rabbino ortodosso, della circoncisione non più come precetto bensì come “dogma”. Mentre, ricorderà Melamed, alla domanda “chi è ebreo?” l’halakhà risponde “chi nasce da madre ebrea”, per subito aggiungere “o si converte all’ebraismo”, elevando il rispetto di una prescrizione come *conditio sine qua non* per definire un individuo come ebreo si veniva “consapevolmente o meno” a far propria la definizione dell’ebraismo come religione.

Se in tale processo il ruolo svolto dal linguaggio e dalle presupposizioni concettuali così veicolate si rivela cruciale ci si troverà a chiedere, allora, come mai il ritorno a un uso estensivo dell’ebraico, prima con l’Haskalà e poi, declinato anche nel linguaggio ordinario, con Ben Yehuda e il sionismo, non abbia potuto costituire – posto, come detto, che oggi *dat* detiene il

significato di religione – un argine a tale tendenza. In effetti, muovendosi nel solco della duplice attribuzione proposta da S. Luzzatto di “religione” e “nazione”, due esponenti dell’Haskalà su cui Melamed focalizzerà l’analisi, Ben Ze’ev e Baer Levinsohn, sembrarono indicare un’alternativa. Ben Ze’ev e, con sfumature diverse, Levinsohn, ricorsero al termine *dat* – attraverso un originale confronto con l’uso che ne era stato fatto da Albo – per forgiare il neologismo *dat ivrit*. Ancorché tale espressione, dovendola tradurre in italiano, rischierebbe di suonare come ‘religione ebraica’, con essa si ambiva invero a indicare nell’ebraismo un unicum nazional-culturale di cui la religione costituiva un elemento specifico, per la designazione del quale si proponeva di ricorrere al termine distinto, sebbene composto sempre a partire dal lemma *dat*, di *dat yehudit* – letteralmente, religione giudaica. Ne emerge come alla distinzione linguistico-concettuale tra legge e religione venisse sempre più ad aggiungersi, se non a sostituirsi, quella tra nazione e religione – che, nella sua resa più astratta, poteva risolversi da fede a insieme di principi etici – ove in ambedue i casi ne andava del rapporto tra particolare e universale. Mentre la nozione di Ben Ze’ev di *dat ivrit* pareva indicare un equilibrio tra queste polarità, Mendelsohn, poi la Riforma, parte dell’ortodossia moderna (il rabbino capo di Vienna Moritz Gudemann parlò dell’ebraismo come *Religionsgemeinschaft*) e importanti filosofi, avevano, progressivamente all’interiorizzazione della nozione di religione e ciascuno secondo la propria prospettiva, vie’ più accantonato l’elemento nazionale. Vittima di tale scontro tra l’universale astratto della fede e il particolare concreto della nazione pare talvolta proprio l’originaria denotazione di *dat*, confinata nella sua declinazione tradizione (*Dat Moshe veIsrael*) e ancora riconoscibile sottotraccia alla denominazione, propria all’ortodossia *haredi*, dell’ebraismo come “nazione della legge”. Tale polarizzazione troverà, secondo Melamed, una delle sue espressioni più acute in Franz Rosenzweig. Se con Hermann Cohen la definizione di ebraismo come religione passava da un assunto teologico a, con la nozione di “religione della ragione”, uno etico di respiro universale, Rosenzweig radicalizzerà tale aspetto superandone l’impianto razionalista-neokantiano e giungendo a definire l’ebraismo come “religione dell’amore”, a partire dalla declinazione del comando ad amare il Signore in imperativo ad amare il prossimo. Di contro il sionismo, in particolare grazie al suo radicamento nelle masse ebraiche dell’Europa orientale, porterà nuovamente al centro l’elemento nazionale, vedendo nella Tradizione ora un elemento da superare (nel sionismo socialista) o un aspetto individuale (nel sionismo liberale, che aveva interiorizzato l’accezione moderna di religione come confessione) ora, invece, riconoscendovi un aspetto rilevante se non dirimente della rinascita nazionale.

Quest’ultima ipotesi, propria al sionismo religioso e spirituale, ci mette sulle tracce del tentativo da parte di Buber di aprire quella che potrebbe apparire una terza via tra l’universale astratto rappresentato dalla riduzione dell’ebraismo a religione o ideale etico, e il particolare concreto, dato vuoi

dall'identificazione dell'ebraismo con l'Halakhà vuoi dalla sua risoluzione a nazione. Con il termine "religiosità", ove si risente la eco di Kierkegaard e della *Lebensphilosophie*, Buber esprimeva un'istanza tanto antinomica, sul modello del primo chassidismo, quanto anti-dottrinale, vedendo nell'esperienza concreta del singolo, e non già nell'adesione a un credo o a un impianto teorico, il fulcro dell'ebraismo. Tuttavia così facendo, avverte Melamed, lungi dal negare la trasformazione in religione dell'ebraismo, Buber verrebbe a corroborare tale processo indirizzandolo verso le nuove accezioni che, proprio a partire da tale enfasi sull'aspetto esperienziale, la nozione di religione, a partire dal Cristianesimo, assumerà. Ciò detto – e vedremo quanto tale aspetto si mostrerà significativo – la "religiosità" di Buber, tanto insiste sul vissuto del singolo, quanto intende questo in congiunzione con la dimensione nazionale, la cui rifioritura in *Erez Israel* è intesa passare per il *Sozialismus aus dem Glauben*, socialismo della fede. In questa prospettiva è possibile guardare a due fenomeni che ebbero luogo – accanto ad altri analizzati da Melamed – nel nuovo insediamento ebraico in terra d'Israele, a partire dalla nozione di "dat avodà", religione del lavoro – termine coniato da alcuni dei pionieri vicini al pensiero di Gordon attivi nei *kibutzim*. In tale contesto *dat* non è intesa né come legge né come fede teologica: il lavoro è religione, in ciò che rappresenta il vincolo fattuale e ideale mediante il quale la ricostruzione della nazione ebraica si risolverà nella sua emancipazione, così come era auspicato su scala internazionale avvenire per gli altri popoli, rendendo possibile, in accordo alla 'fede' socialista, la nuova umanità. Il differente significato attribuito a *dat* segnala un complessivo rinnovamento dell'identità ebraica: tanto il lavoro della terra veniva a forgiare un nuovo ebreo, distante da quello diasporico, quanto il quotidiano lavoro sul linguaggio rendeva possibile un rinnovamento di concetti cardine della Tradizione ora trasposti – come nel caso di *tikkun olam* o del messianesimo – in chiave politica. Se, in questa nostra riflessione, la religione del lavoro può esser colta quale declinazione collettiva dell'elemento esperienziale emerso con la "religiosità" di Buber, sarà viceversa il singolo a essere al centro del cosiddetto "ebraismo anarchico" di Brenner e Berdyczewski. Questi intellettuali rifiutarono di riconoscere nell'ebraismo una totalità organica dove – in accordo a Ahad HaAm – religione, cultura e nazione si fondono in concetto, privilegiandovi ciò che ciascun individuo, con le proprie azioni e intenzioni, veniva a intendere l'essere ebreo. Di contro, la religione in quanto tale veniva relegata alla sfera privata e in tale accezione vuoi criticata, vuoi tollerata.

In effetti, come mostrerà Melamed attraverso un'analisi lessicografica dei primi dizionari di ebraico moderno, al lemma *dat* veniva oramai conferito come principale significato quello di fede-religione, relegando l'originaria nozione di legge a un ruolo vieppiù residuale. Se è con questo nuovo significato che il termine verrà ad acquisire il suo via via più decisivo ruolo nel (ri)definire l'ebraismo, allo stesso tempo l'egemonia del significato europeo-protestante sul significante ebraico fa sì che quest'ultimo sia nelle condizio-

ni di seguire le evoluzioni e l'ampliamento semantico che la nozione di religione avrebbe attraversato in Occidente. L'individuo è, qui, l'aspetto su cui maggiormente richiama l'attenzione Melamed: tanto la concezione protestante, riponendo l'attenzione sulla fede interiore, avrebbe permesso di denotare come 'religione' una gamma di esperienze eventualmente scisse dal piano teologico, quanto tale attenzione all'individuo dal piano religioso sarebbe stata trasposta in ambito secolare, per poi determinare una successiva individualizzazione dell'esperienza religiosa. Con un paradossale capovolgimento, sembrerebbe proprio il ruolo preponderante ora rivestito dall'elemento esperienziale – a dispetto del vincolo a un determinato piano teologico – a consentire l'ampliamento del campo semantico di religione a fenomeni sociali di massa, che inizieranno ad esser designati con il termine di "religione secolare", come avvenuto con le grandi ideologie del XX secolo. Così, tornando all'ebraismo, da una parte si assisterà a una netta individualizzazione della religione, secondo la tendenza, che interesserà in particolare l'ebraismo nordamericano, del *from descent to consent*, ove l'appartenenza ebraica viene subordinata al primato dell'autonomia del soggetto, dall'altra assisteremo, anche in Israele, a forme riconducibili alla nozione di religione secolare, come per certi aspetti poteva esser il caso per la "religione del lavoro". D'altronde, è nello stesso sionismo che si possono riconoscere i tratti di una religione civile, dove per esempio feste proprie alla Tradizioni ricevono una connotazione laica e dove, viceversa, celebrazioni laiche si intersezionano alla Tradizione, come per il Giorno dell'Indipendenza. Così, lungo le due coordinate dell'esperienza individuale e di quella collettiva, assistiamo a un processo di amorfizzazione della religione – tale per cui, ricorderà Melamed, oggi parliamo di "religione" della *shoah*, della scienza o ancora dell'ambientalismo – di cui "non si vede ancora la fine".

Potremmo tuttavia domandarci, qui volgendo a una riflessione conclusiva, quanto nell'odierno e acceso dibattito che ha luogo nella società civile israeliana sul rapporto tra religione e Stato non si delinei uno scenario ove, per un paradossale torcimento, proprio a causa della sovrapposizione tra il termine *dat* e la nozione di religione, e nella misura in cui di quest'ultima si rivendica, come avviene da parte di alcune componenti della società, attiva centralità nella gestione della cosa pubblica, la nozione di religione acquisisca un profilo politico di tale portata<sup>4</sup> da farne nuovamente emergere, seppur per vie traverse, il suo (e dunque dell'ebraismo) carattere intrinsecamente giuridico, di cui si trova precipua espressione nella nozione di *mishpat ivri* (diritto ebraico). Sebbene con questo termine si faccia riferimento a "quella parte di *Halaḥhà* che corrisponde alle materie comunemente considerate giuridiche nel

---

<sup>4</sup> Come suggerisce il termine, derivato da una flessione di *dat*, *dati-leumi* (religioso-nazionalista), nel quale si riconoscono alcune declinazioni del sionismo religioso.

mondo occidentale”<sup>5</sup> – enunciando una distinzione interna all’Halakhà tra norme ‘giuridiche’ e ‘religiose’<sup>6</sup> che permise di meglio articolare l’aspirazione ad incidere sul diritto positivo del rinato stato ebraico<sup>7</sup> – esso al contempo sollecita a riflettere, sulla falsa riga dell’analisi del giurista israeliano Ettinger, sulla complementarietà dell’elemento strettamente giuridico e di quello considerabile come ‘religioso’ in tutto il *corpus* dell’Halakhà<sup>8</sup> così evidenziando l’opportunità di parlarne in termini di “diritto religioso”<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup>A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino 2002, p. 4.

<sup>6</sup>Come sottolinea Shimon Ettinger – in *Halakhà veMishpat (Halacha and Law)*, ebr. Moshav Ben-Shemen, 2014 – “la nozione di *mishpat ivri* viene a distinguere tra questioni che rientrano sotto la categoria di ‘diritto’ [*mishpat*] e altre questioni che si trovano nell’Halakhà che non sarebbe appropriato denominare in tal modo”, ossia tra halakhot giuridiche [*mishpatiot*] e altre che non sarebbero di tal tipo *ivi*, pp. 11-12. Tale distinzione, continua l’autore, è osteggiata da coloro che vedono in tale partizione interna dell’Halakhà l’effetto dell’influenza delle concezioni moderne del diritto sostenendo invece che tutta l’Halakhà sia di “carattere religioso [*dati*]”; *ibidem*, Si noti qui, a evidenziare le tesi di Melamed, la ricorrenza del termine ‘dat’ nel significato di ‘religioso’. Di contro Ettinger sostiene come anche dal punto di vista interno dell’Halakhà tale distinzione sia legittima, corroborando tale argomento oltre che in riferimento alle fonti (del Tana’k e del Talmud – *Massechet Yoma*, 67b) a Rabbi Meir Simcha ha-Kohen di Dvinsk (1843-1926), *ivi*, pp. 13-14. Questi nel suo *Meshech Chochma* (Commento al Pentateuco), nel commentare il passo di *Levitico 18, 4* distingue tra “hukim” quali norme “religiose” [*ha-dati'im*] e “mishpatim” quali norme “giuridiche” [*ha-nimussi'im*]: proprio quest’interpretazione del Meshech Chochma, qui chiamata in causa da Ettinger per render ragione della nozione di *mishpat ivri*, sarà oggetto, per via della ricorrenza dei termini derivati da ‘dat’ e ‘nimus’ dell’analisi di Melamed, come il lettore potrà vedere inoltrandosi nella lettura.

<sup>7</sup>Cfr., A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico*, cit., pp. 85-89.

<sup>8</sup>Dal punto di vista del suo *modus operandi* “tutta l’Halakhà, in tutte le sue componenti, sia quelle ‘giuridiche’ [*mishpati'im*] che quelle ‘religiose’ [*dati'im*], rientra nella categoria della ‘diritto’ [*mishpat*]”, S. Ettinger, *Halakhà veMishpat*, cit., p. 17. Allo stesso tempo viene sottolineata la persistenza della “concezione religiosa” [*Tfisà HaDatit*] anche nelle materie definibili come “diritto” [*mishpat*] (*ivi*, pp. 14-15) così mostrando, in questa prospettiva, non già l’estraneità della nozione di ‘religione’ all’ambito ebraico quanto la sua piena organicità con quella di ‘legge’.

<sup>9</sup>Nozione al centro del lavoro di Silvio Ferrari, cfr. p. e. *Lo spirito dei diritti religiosi, Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna 2002. Rileva, per un possibile confronto critico (pur posti i differenti ambiti di analisi) con le tesi di Melamed, come qui, in un certo senso analogamente a quanto osservato da Ettinger, la struttura giuridica dell’ebraismo – tale per cui non s’esita a ricordare come “il diritto” vi abbia “sempre avuto un posto pari o addirittura superiore alla teologia (*ivi*, p. 98) – è analizzata partendo dal riconoscimento, sulla falsariga delle analisi di Giovanni Filoramo, della sua appartenenza alla famiglia delle “religioni di salvezza profetiche” (*ivi*, p. 29). Ponendo in rilievo, in chiave comparatistica e lungo un confronto critico con la nozione di ‘formalizzazione’ ereditata da Weber e Kelsen (cfr. pp. 72 et seq) la razionalità precipua ai ‘diritti religiosi’, di quello ebraico ne viene tra gli altri temi (tra cui il rapporto con lo Stato laico e con il diritto naturale) analizzato il carattere dinamico (a partire dalla contemporaneità di Torah scritta e di Torah

Ci si potrebbe dunque chiedere se non venga con ciò elisa la contrapposizione tra la polarità della religione, dove l'ebraismo si risolverebbe nella fede astratta e finanche in principi etici universali, e quella della legge, dove con più forza sembrava emergere il tratto distintivo-nazionale di Israele. Melamed, tuttavia, mostrerà come sia proprio tale dualismo a persistere e a non trovare punto mediano, risolvendosi ancora e necessariamente nella subalternità del significato di legge. A contrastare tale dinamica non sarebbe dunque sufficiente il riconoscimento della centralità dell'Halakhà. Sebbene il filosofo e scienziato israeliano Leibovitz individuasse in questa, e nella sua autonomia rispetto al piano morale, il *quid* dell'ebraismo tuttavia, osserverà Melamed, indicava come sottesa alle norme halakiche, quasi a loro condizione di validità, la "fede". Così, verrà argomentato nel volume, avrebbe anch'egli finito con il proiettare sull'ebraismo la nozione di religione cristallizzatasi a partire dal protestantesimo e che – come visto – sarebbe stata reiterata dalla filosofia tedesca, compresa quella cosiddetta ebraica, successiva. Potremmo qui osservare come proprio presso un filosofo, quale Levinas, considerabile quale erede critico di tale tradizione<sup>10</sup>, si troverà, a differenza di Buber o Rosenzweig, una rivalutazione della dimensione halakica, invitandoci a scorgervi la traduzione giuridica – necessaria al venir in essere delle istituzioni – dell'imperativo etico (*ordination*) di cui la Torah è traccia. Certo, proprio in questa associazione sembrerebbe rinnovarsi quel processo che Melamed, a partire dal riferimento a Hermann Cohen, indica come astrazione dell'ebraismo in valore etico-universale<sup>11</sup>. Così, tanto in Leibovitz con la "fede" quanto in Levinas, con l'imperativo etico e la concezione della "religione" come circostanza in cui "l'infinito viene all'idea"<sup>12</sup>, s'impone un elemento eccedente la sola legge.

Forse proprio questa eccedenza – che ha finito per proiettarsi impropriamente, come indagato da Melamed, sul termine *dat*, ma che può esser considerata implicita al significato di Insegnamento con cui si può tradurre Torah – costituisce il fulcro dell'ebraismo. Non in quanto la legge non ne sia la struttura portante, ma in quanto è struttura animata da un "fuoco" – per riprendere l'espressione *esh dat*, "fuoco della legge", vista con i commenti di Abravanel e Saba – che la eccede, forse la precede, senza sminuirla ed anzi supportandola.

---

orale e della centralità della mahlokhet, disputa o divisione di opinioni; cfr. pp. 153 et seq) criticandone così l'attribuzione di 'staticità' che, a partire da Weber e indirettamente in Kelsen, aveva altresì informato anche successive analisi (pp. 151-152; nota 138).

<sup>10</sup> Per una prima disamina del legame tra Rosenzweig e Levinas, cfr. p. e. S. Moses, *Au-delà de la guerre Trois études sur Levinas*, Paris, 2004.

<sup>11</sup> Sebbene l'ordinazione etica in Levinas– tracciando una distinzione tra la riconduzione dell'ebraismo alle categorie filosofiche e una critica della ragion filosofica a partire dalle Fonti – lungi dal basarsi sul primato della ragion pura di kantiana memoria, possa esser colta quale estrinsecazione della trascendenza del Nome, di cui l'esteriorità radicale del singolo è traccia; cfr. p. e. C. Chalier, *Lévinas L'utopie de l'humain*, Paris, 1993.

<sup>12</sup> E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, 1984, p. 22.

Aspetto che, d'altronde, pare trapelare dall'uso dei Haza'l dell'etimo *dat*, ove, come visto, emergeva una sfumatura, un sovrappiù, rispetto al solo significato di legge. In ultimo, vorremmo osservare, potrebbe esser proprio questo *surplus* a permettere una critica alla deriva amorfa, sulla quale Melamed richiama l'attenzione in conclusione del volume, della nozione di religione. Noteremo in tal senso che se, in forme differenti, tanto in Leibovitz quanto in Levinas l'ebraismo è emancipato da una concezione "cognitiva" protesa, come Guttmann riscontrava in molti autori ebrei medievali, al primato dianoetico, e da una sua riduzione teologica, esso si rivela tuttavia, vuoi con la fede vuoi con l'imperativo etico, prassi segnata dal riferimento alla trascendenza, mettendo in guardia, a livello concettuale ed esperienziale, tanto da un appiattimento dell'ebraismo a fenomeno meramente politico, quanto da ogni religione secolare, dove cioè un determinato elemento contingente – che sia la legge positiva, una dottrina politica o la tecnica scientifica – venga elevato a feticcio. In un frangente in cui una parte del globo si affida al progresso ma anche agli idoli della secolarizzazione e un'altra vede nella religione – quale che sia – un punto di riferimento politico, con le risorse ma anche i rischi che ciò può comportare, l'analisi del rapporto tra fede e legge, a partire dalle peculiarità dell'ebraismo, si presta a occasione di riflessione sulle condizioni a noi coeve.

Riflessioni, queste, scaturite dalla lettura del testo di Melamed, che il lettore riconoscerà come suggerimento a pensare, anch'egli, alle possibili implicazioni del rapporto tra legge e fede che suggerisce l'evoluzione del termine *dat*. Sprone, insomma, a non lasciarsi andare, come necessariamente è per ognuno sovente il caso, pena l'impossibilità di comunicare, a un atteggiamento irriflesso nel ricorrere al termine "religione", in generale e con riferimento all'ebraismo in particolare. Se dunque l'atteggiamento riflesso è necessario, allo studioso, per evitare di cadere in anacronismo e di imbrigliare l'ebraismo in categoria univoca, esso è atteggiamento auspicabile per ciascuno nei diversi contesti di vita, onde saper talvolta arrestare il proprio passo e, come di fronte a un immaginario specchio linguistico, riflettere sul proprio sé, a partire da quei termini che costituiscono il paesaggio nel quale quotidianamente ci muoviamo e che, proprio per questo, restano sovente non soppesati. Da qui la possibilità di una maggiore consapevolezza tanto delle categorie ereditate, che delimitano il nostro perimetro di senso – rendendoci, attraverso l'egemonia di una determinata cultura o ideologia, "conformisti di un qualche conformismo", secondo l'espressione di Gramsci<sup>13</sup> – quanto di come ogni nostro successivo movimento, il nostro incedere come individui e collettività, possa determinare slittamenti semantici tali da plasmare differenzialmente il nostro stesso essere e pensare, le nostre identità.

Settembre 2023

---

<sup>13</sup>F. Lo Piparo, *Il professor Gramsci e Wittgenstein*, cit.

## *Prefazione*

Le persone si servono delle parole allo scopo di descrivere la realtà nella quale vivono, esprimere i propri punti di vista e opinioni, e poter entrare in contatto con il prossimo. A questo scopo scelgono, a partire da un insieme lessicale che si trova a loro disposizione nella lingua di cui fanno uso come propria lingua scritta e/o parlata, determinate parole, esprimendo la propria preferenza per queste a discapito di altre, dal cui uso si astengono, e attribuendo ai termini così selezionati, di per sé già esistenti, un determinato significato, talvolta inedito, e allorché necessario ricorrendo a neologismi coniatati tanto sulla spinta delle mutevoli esigenze che la descrizione della realtà implica, quanto in funzione di una precipua visione del mondo e delle loro esigenze comunicative. Le parole che scegliamo di utilizzare, il peculiare significato che attribuiamo loro e il fatto stesso che non scegliamo di utilizzarne altre, ebbene tutto questo insieme di aspetti esprime – sia in modo cosciente che in forma inconsapevole – quelle che sono le nostre necessità e la nostra visione del mondo. L'interrogativo con cui qui ci confrontiamo riguarda alcune delle parole chiave nella storia della cultura ebraica e consiste nel domandare quando e con quale significato s'iniziò a ricorrere all'uso di determinate parole e quando e perché tali parole cambiarono significato e contesto di riferimento o ancora perché in determinate epoche vi si ricorse con un'intensità considerevole e perché, viceversa, in altri periodi queste stesse parole vennero respinte ai margini; ci si domanderà inoltre per quale ragione alcuni eruditi e pensatori ebrei utilizzarono determinati termini e si astennero invece dal ricorrere ad altri e quale significato attribuirono alle parole che scelsero in tal modo di utilizzare. Ad esser dirimente è l'interrogativo circa il significato di questi processi e di tali evoluzioni dal punto di vista della nostra concezione, in continuo divenire, dell'ebraismo.

Dobbiamo tenere conto del fatto che tale questione non concerne soltanto quali termini furono utilizzati, bensì anche quali furono assenti o vennero cadendo in disuso in determinate epoche, venendo sostituiti da altri; ciò nella misura in cui nel linguaggio, analogamente a quanto avviene in natura, non esiste lo spazio vuoto, così che nel momento stesso in cui un determinato termine è rimosso o viene meno nell'uso, per forza di cose verrà sostituito da uno nuovo, ritenuto maggiormente consona alla visione del mondo del locutore e di colui che scrive, nonché rispetto al messaggio che questi



è intenzionato a trasmettere. Per tale ragione è necessario porre attenzione non soltanto a ciò che nei testi è presente bensì anche a ciò che vi manca: anche all'assenza vi è un significato. Dobbiamo sempre tenere presente, inoltre, che l'utilizzo da parte dei diversi dotti e pensatori ebrei dei termini qui in esame non avvenne sempre in modo consapevole né tali autori vi hanno fatto ricorso in modo necessariamente coerente. Proprio l'uso non consapevole di certe parole può avere molto da insegnarci sulle disposizioni d'animo dominanti in determinate epoche. Sono, questi, i tratti che caratterizzano i fenomeni culturali di cui ci riproponiamo in quest'opera di comprendere il significato attraverso la disamina della storia dell'uso di determinate parole.

Uno degli aspetti di maggior interesse nella storia delle culture è rappresentato dalle metamorfosi dei significati e dalle duplicazioni semantiche dei termini attraverso i secoli, e nel caso dell'ebraismo e della storia di alcune delle parole che ne compongono il lessico, persino nel corso di migliaia di anni. Tra i modi e gli approcci che si presentano per ripercorrere gli sviluppi delle concezioni e delle ideologie all'interno di una data cultura, uno dei più affascinanti è costituito dall'analisi dell'etimologia e dell'evoluzione del significato di determinate parole chiave di tale cultura. Questo fenomeno è anche all'origine di un noto problema che si verifica nella lettura di testi provenienti da epoche risalenti, ovverossia il pericolo dell'anacronismo. In effetti tendiamo a imporre, nell'atto di intendere parole, testi e fenomeni di epoche a noi precedenti, l'universo di concetti e significati linguistici a noi abituali e coevi, così da trovarci sovente a distorcere tanto il significato che era proprio a questo o quell'altro termine in una determinata epoca, quanto il fenomeno culturale e l'aspetto ideologico che esso designa<sup>1</sup>. Tendiamo a presupporre che il significato di una certa parola sia del tutto perspicuo, che non sia soggetto a mutazioni e che il senso che oggi ci è familiare si sia mantenuto intatto nel corso delle generazioni, quando invece le cose sono lungi dall'essere così.

Il tema di cui è qui questione è informato dalle moderne teorie dell'intertestualità. Un testo – di qualsivoglia tipo – non si presenta quale una creazione originale ed esclusiva della mente del suo autore, bensì viene a formarsi sempre e necessariamente attraverso il contatto e il dialogo con scritti anteriori, che sono presenti, in una forma o nell'altra, in modo esplicito o meno, nell'ambiente culturale di colui che scrive. Dal momento che l'autore stesso è in primo luogo lettore di testi e soltanto in seguito ne scriverà a propria volta, egli ricorre ad opere che ne hanno preceduto l'attività di scrittura, secondo vari gradi di consapevolezza, secondo un approccio critico oppure ingenuo. In ogni caso i testi che ha letto, la loro struttura e i loro con-

---

<sup>1</sup> Per quanto riguarda l'errore dell'anacronismo, cfr. A. Melamed, "Shivion ve'i-Shviiion beMasoret HaYehudit: etgar hameshet hakshalim" (*"Uguaglianza e disuguaglianza nella tradizione ebraica: la sfida di cinque errori"*), in: *Shivion ve'i-Shivion beMassoret HaYehudit*, a cura di M. Ellinger.

tenuti, le concezioni del mondo che esprimono, i motivi di fondo e la terminologia che vi compaiono, influenzano la sua opera. Perciò è necessario che quest'ultima sia letta all'interno della sua cornice intertestuale. Non bisogna vedervi un'unità conchiusa, isolata, qualcosa di autarchico e autosufficiente, tale da poter comprendere al suo interno tutto ciò che sia necessario a renderne ragione, quanto piuttosto riconoscerla come una parte di un più ampio contesto testuale da cui deriva e all'interno del quale si integra. Il testo funge da luogo di incontro di elementi che provengono da altri documenti scritti, creando un'interazione tra di essi e infondendovi inediti significati. Come a suo tempo ebbe modo di notare Montaigne: "non v'è da stupirsi dunque se i miei libri poggino sulle spalle dei successi di altri libri"<sup>2</sup>. Tutto ciò si presenta in antitesi alla concezione dell'analisi letteraria della 'critica alta' che concepisce il testo isolato, alla stregua di un sistema conchiuso. Allo stesso modo di come il testo scritto è il risultato della relazione dialettica tra l'autore e le opere che lo hanno preceduto, così il suo significato è il prodotto dell'incontro dinamico che ha luogo tra l'autore e il lettore, che vi proietta la propria immagine del mondo. Come osservò, in modo particolarmente acuto, ancora una volta Montaigne: "qualunque sia la lingua con cui i libri mi parlano, io mi rivolgo a loro attraverso la mia"<sup>3</sup>. Quando il lettore diviene a sua volta autore, sarà necessariamente influenzato dal modo in cui aveva letto e compreso tali testi, e così via. In tal modo si sviluppa la civiltà, propria all'umanità, della scrittura: di opera in opera, di contesto in contesto, da una rete di rimandi all'altra<sup>4</sup>.

Persino in una singola parola isolata – ciò che rappresenta l'unità minima di un testo e che rimanda all'elemento al centro dell'analisi di questo libro – è possibile riconoscere, in luogo dell'unità stabile di senso cui si sarebbe portati a pensare, l'intersecarsi di svariati piani intertestuali permettendoci così di riconoscere nei cambiamenti e nella pluralità di significati con cui vi si è ricorso nella storia l'espressione di altrettanti mutamenti negli orientamenti culturali e ideologici sottesi. Il significato di una determinata singola parola sarà, di tutta evidenza, condizionato dal contesto testuale nel quale ricorre, che sia con riferimento a una singola proposizione o invece a un determinato passaggio. L'incontro tra il lettore e l'autore, dunque, rileva sempre di una mediazione costituita dalle relazioni tra diverse parole e il modo in cui figurano, secondo mutevoli significati, tanto

---

<sup>2</sup> Michel Eyquem de Montaigne, *Essais* [1580]; ed. israeliana (*HaMassot*) per la traduzione di A. Barak, Tel Aviv 2012, p. 367. Come Umberto Eco ha descritto splendidamente in *Nel nome della rosa* (Ed. israeliana, per la traduzione di E. Beer, Tel Aviv, 1987, p. 242).

<sup>3</sup> Ivi, p. 97. Cfr. anche U. Eco, *Il nome della rosa* (ed. israeliana), cit., p. 329.

<sup>4</sup> Cfr., per l'ampia analisi in merito a tale teoria e alle sue implicazioni: J. Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York, 1980; G. Allen, *Intertextuality*, London and New York, 2000.

nei diversi testi quanto nel vissuto del lettore. Per tale motivo, quando ci occupiamo dell'intertestualità di una data parola o di un'espressione che appare in testi differenti, dobbiamo analizzarla nei diversi contesti nei quali ricorre, sullo sfondo di quell'insieme di influenze che agirono sull'autore del testo in una determinata epoca. Solo così riusciremo a decodificarne il suo specifico significato in un determinato testo così come a comprenderne le evoluzioni di senso nel corso della storia.

In una parte delle mie precedenti ricerche mi sono occupato delle fonti, dello sviluppo, delle metamorfosi di significato e dell'utilizzo che è stato fatto di idee e di differenti motivi culturali nel corso della storia del pensiero ebraico<sup>5</sup>. In questo volume giungo alla risoluzione minima d'analisi, alla risoluzione più precisa possibile, esaminando la storia di una sola e singola parola della lingua ebraica, una parola che consta di due sole consonanti, il numero più piccolo perché una determinata unità linguistica possa esser definita "parola", ossia la parola *dat*<sup>6</sup>. Tale parola, così breve, possiede tuttavia uno status assolutamente centrale nella storia della cultura ebraica. Le metamorfosi del significato e le modalità di utilizzo di questa piccola parola hanno conseguenze di estrema importanza in relazione alla concezione stessa dell'ebraismo, che è cambiata e si è evoluta nel corso della storia, in particolare nell'epoca moderna.

L'idea di intraprendere questa ricerca è nata diversi anni fa, quando compresi, non senza una certa sorpresa, che il significato oggi diffuso e comunemente accettato della parola *dat* nel senso di "religione" è entrato solo di recente alla ribalta della storia, quale prodotto dell'epoca moderna, mentre non era in uso in quelle precedenti. Nel corso dei secoli gli eruditi ebrei attribuirono a questa parola chiave significati differenti, spesso antitetici a quello moderno e oggi corrente. Non solo, questa parola chiave, in assenza della quale al giorno d'oggi non saremmo in grado neppure di immaginare

---

<sup>5</sup> A. Melamed, *Hayafoch kushi or'o?: HaAdam Hashahor ke'Aher' BeHistoria shelHaTarbut HaYehudit (L'uomo di colore cambierà pelle? \* L'uomo di colore come 'altro' nella storia della cultura ebraica*, Haifa, 2002); *Al Katfe Anakim (Sulle spalle di giganti*; titolo e sottotitolo in inglese: *On the Shoulders of Giants The Debate between Moderns and Ancients in Medieval and Renaissance Jewish Thought*), Ramat-Gan 2003; *Rakhot veTavahot: HaMitos al makor HaHochmot* (titolo inglese in retrocopertina: [the] *Myth of the Jewish origins of science and philosophy*), Haifa-Gerusalemme, 2010; *Al I-Boded (Sull'isola deserta)*, Tel Aviv, 2012. \* Espressione ebraica tratta da *Geremia 13, 23* che, alludendo a quanto riportato dal Profeta nel versetto – ove viene enfatizzata l'assenza di pentimento del popolo, asserendo che la probabilità che esso "faccia il bene" è pari a quella che un uomo di colore cambi pelle o che un leopardo perda le macchie –, viene utilizzata per enfatizzare il carattere irreversibile delle caratteristiche (che per il contesto d'uso si intendono negative) di un individuo o di un gruppo, e dunque l'improbabilità che egli/essi agisca/no differentemente; ndc.

<sup>6</sup> Nella grafia ebraica la parola *dat* (di origine persiana) è resa dalle due sole lettere "dalet" e "tet"; nella traslitterazione in italiano cui qui ci atteniamo, e per via della resa grafica delle vocali, essa consta necessariamente delle tre lettere ("d", "a", "t"); ndc.

un qualsiasi discorso avente ad oggetto l'ebraismo, in particolare, o inerente qualsivoglia fede e credenza teologica, in generale, fu utilizzata in modo del tutto marginale nel corso di lunghi periodi – decisivi nella formazione della cultura ebraica –, mostrando così come gli eruditi e pensatori di ambito ebraico potessero fare a meno di ricorrervi senza che questo costituisse problema alcuno.

Il primo fattore che mi portò a queste riflessioni fu l'incontro, impegnativo e stimolante, con la definizione della parola *dat* come “legge” nella sua accezione più generale, dunque non soltanto quella divina, bensì anche la legge degli uomini e quella naturale; definizione che incontrai nel *Sefer Ha-Ikkarim – Libro dei principi* di R. Yosef Albo del XV secolo. Fu l'interrogativo in merito alle ragioni che spinsero Albo a tornare al significato biblico originario di questa parola – quello che ricorre nel *Rotolo di Ester* –, così differente da quello che oggi le è attribuito, a motivare l'inizio di questa ricerca. Negli anni successivi ho trovato molti altri esempi di questo fenomeno, compresa l'argomentazione più radicale fra tutte, apparsa alla fine del Medioevo, secondo cui la parola *dat* indicherebbe solo e soltanto la legge umana, e secondo cui non era pertanto concepibile utilizzarla per indicare quella divina! Detto altrimenti, secondo la concezione di questi eruditi ebrei, la parola *dat* designava non soltanto qualcosa di differente, bensì qualcosa di antitetico rispetto a ciò che noi definiamo come *dat*, religione. Nessuno oggi impiegherebbe tale termine con il significato letterale di legge<sup>7</sup>.

Il fatto che, nel corso degli anni, mi sia ripetutamente trovato in situazioni nelle quali alcuni dei miei studenti incorrevano in errori di anacronismo tali per cui, quando si imbattevano nella parola *dat* nella sua ricorrenza in testi medievali, erano soliti comprenderla, con una sorta di automatismo, in accordo al suo significato moderno di ‘religione’, ossia ‘fede’, costituì una spinta ulteriore a indagare in modo approfondito tale argomento. Inoltre in più di un'occasione sono incappato in casi in cui a cadere in tale anacronismo erano persino studiosi e intellettuali, portati a intendere – e a tradurre di conseguenza – la parola *dat*, nelle sue occorrenze in testi antecedenti l'epoca moderna come ‘religione’, senza che a quanto pare venisse loro in mente che lo stesso termine potesse in altre epoche presentare un significato differente rispetto a quello odierno. Quest'ultimo veniva invece da loro proiettato su testi antecedenti, distorcendone così il senso<sup>8</sup>. Tradurre il termine *dat*,

---

<sup>7</sup> Cfr., la prima analisi che ho apportato in merito a tale aspetto in: A. Melamed, “De la loi à la Religion: Metamorphoses du concept de dath dans la tradition politique juive”, in: *Pardes*, 47-48 –Entre ciel et terre, le judaïsme; les sources de la loi, a cura di S. Trigano, Paris, 2009, pp. 61-76; cfr., anche quanto verrà visto nel presente volume con riferimento alla polemica tra Strauss e Guttman.

<sup>8</sup> Per esempio l'opera di Isaac Polqar (Isaac ben Joseph ibn Pulgar; filosofo e poeta sefardita attivo nella prima metà del XIV secolo, realizzò tra l'altro una traduzione in ebraico di al-Ghazali; la sua opera più celebre, qui citata da Melamed, è dedicata a una difesa

quando appare in testi premoderni, con “religione” è un anacronismo. Di recente mi sono imbattuto in un esempio particolarmente istruttivo di tale fenomeno. Avevo preso parte a un convegno nel corso del quale uno dei partecipanti presentava un brano di Rabbi Moses Schreiber, ove ricorreva la seguente frase: “per tutte le norme, le leggi [*date’ hem*] e gli statuti del regno”. Dal contesto testuale era evidente che Rabbi Moses Schreiber stesse utilizzando la parola nel significato di legge umana, propria ai diversi popoli, dunque come perfetto sinonimo di “norma” o “statuto”. Tuttavia l’oratore tradusse la frase nel modo seguente: “for all its statutes and religious writings, and for all the laws, manners and wisdoms of the kingdom”. In tal modo non soltanto non veniva tradotto correttamente il testo, ma si attribuiva a Rabbi Moses Schreiber una concezione antitetica a quella che gli era precipua, nella misura in cui questi respingeva risolutamente il significato moderno di religione conferito alla parola *dat*<sup>9</sup>.

La storia, all’interno della lingua ebraica, dei termini *dat*, *Torah* e *ni-mus*<sup>10</sup> – termini che furono, in determinate epoche, in buona misura tra loro sinonimici – e delle diverse modalità con cui furono compresi, nonché – in particolare – la storia della parola *dat*, costituiscono un chiaro esempio di tale fenomeno, e del pericolo comportato dall’errore dell’anacronismo<sup>11</sup>. In

---

dell’ebraismo a partire da un’analisi dell’Halakhà, così Richard Gottheil: “Ibn Pulgar’s theory was that laws were not instituted for the sake of God, who has no need of them, but for the sake of man”; ndc) *Ezer HaDat* è stata tradotta con il titolo *The Defence of Religion* che, in un caso, è stata persino reso con: *Defence of Judaism*, lo stesso libro di Elia Del Medigo, *Sefer Behinat HaDat* viene in via generale tradotto con *Examination of Religion* – cfr., per questo aspetto l’analisi successiva nel volume. Laddove, rispettivamente ai due volumi, la traduzione corretta dei titoli sarebbe *A Defence of the (Jewish) Law*; e *Examination of the (Jewish) Law*. Circa questo fenomeno cfr, anche B. Brown, “The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodoxy Zealotry and ‘Holy Sinning’ in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia”, in *The Journal of Religion*, vol. 93, 2013, pp. 341-374. L’autore traduce l’espressione “shomre ha-dat” con “defenders of Religion” (ivi, pp. 353-354), laddove la traduzione corretta sarebbe invece “defenders of the Law of the Torah”.

<sup>9</sup> Cfr., *infra*, cap. XI.

<sup>10</sup> Rispettivamente: legge/religione, Bibbia – spesso intesa come legge, sebbene il suo significato precipuo sia Insegnamento –; calco ebraico per *nomos*; ndc.

<sup>11</sup> Possiamo trovare altri esempi tipici di questo fenomeno nei rovesciamenti di senso occorsi nel tempo per parole come: “Goy”, che nell’ebraico biblico designava, secondo una connotazione neutrale e persino positiva, ogni tipo di popolo, ivi compreso quello ebraico, mentre in epoca successiva a quella biblica assunse il significato di non-ebreo, in un’accezione piuttosto peggiorativa; “ummà” il cui significato medievale, sulla falsariga dell’arabo, era quello di “comunità religiosa” (nel testo: “Keillah datit”, qui Melamed sembrerebbe dunque ricorrere all’uso proprio all’ebraico moderno di “dat” – “datit” ne è la resa aggettivale in rapporto al sostantivo – nell’accezione di religione; ndc) mentre in epoca moderna ha assunto il significato di nazione, cfr., *infra* nel volume cap. XVIII, par. III e cap. IX; “mofet” il cui significato in ebraico biblico è “miracolo”, mentre in epoca medievale acquisì anche il significato di prova scientifica; “halazà” che durante il Medioevo deteneva il significato di “retorica” mentre in ebraico moderno significa scherzo, e così via.

epoche diverse nella storia della cultura ebraica queste parole furono definite e lette in modalità eterogenee, così come mutò l'intensità con cui vi si fece ricorso. Non soltanto cambiarono, nel corso dei secoli, i diversi segni linguistici (significanti) e la loro frequenza d'uso ma, sotto l'influenza di sviluppi culturali e storici, ne mutarono anche i rispettivi significati. Le differenti forme mediante le quali le parole di *dat*, *Torah* e *nimus* vennero lette, e in particolare i cambiamenti del significato e della particolare sfumatura di senso loro attribuita nell'ambito della cultura ebraica moderna, restituiscono in modo perspicuo la radicale trasformazione di cui fu oggetto, nel passaggio dal Medioevo all'età moderna, il rapporto tra quelle due entità che noi oggi denominiamo "religione" e "Stato". Dal momento che i termini di *dat*, *Torah* e *nimus* sono delle parole-chiave nella storia della cultura ebraica, ne viene che l'indagine attorno alle metamorfosi del loro significato può gettare luce sui cambiamenti che hanno segnato il pensiero ebraico nel corso del tempo.

Spesso nella cultura ebraica premoderna tali parole erano utilizzate come sinonimi per designare la "legge", in ogni sua specie: non soltanto quella divina, ma anche ogni tipologia di legge umana. L'utilizzo della parola *hok* (legge)<sup>12</sup> nella sua specifica valenza giuridica era in quell'epoca relativamente limitato, tanto che talvolta vi si faceva persino ricorso per esprimere altri significati<sup>13</sup>, laddove invece nell'ebraico moderno questa stessa parola, ora

---

<sup>12</sup>Questa è oggi giorno la parola standard per legge in ebraico moderno. Lo stesso termine compare nella Bibbia ebraica, insieme ad altri termini, per indicare i comandamenti della Torah.

<sup>13</sup>Nella fonte biblica il significato della parola è "quantità stabilita" (cf. p. e. la ricorrenza della parola in *Genesi 47, 22*) e a partire da qui si è derivato il significato atto a designare le regole in quanto tali. Nella sua traduzione in ebraico del *Milot HaHiggayon*; di Maimonide, per esempio, Moshe ibn Tibbon definisce la parola "hok" al modo seguente: "e ogni direttiva con cui un uomo istruisca un suo prossimo sarà chiamata legge [*hok*]", *Milot HaHiggayon*, Moshe Ibn Tibbon (trad.), edizione a cura di H.L. Roth, *Gerusalemme*, 1965, p. 110. Tuttavia Maimonide non parlava affatto della legge in questa ricorrenza [del testo] bensì si riferiva all'educazione, come traduce Kapach: "e ogni direttiva con cui un uomo istruisca un suo prossimo sarà chiamata educazione", Maimonide, *Beur Malechet HaHigayon (Trattato di Logica, c. 1151-c. 1161 era volgare)*, Y. Kapach (trad.), Kiryat Ono, 2001, p. 187; cfr., *infra* cap. IV del volume. Ad ogni modo, la traduzione scelta da Ibn Tibbon mostra che questo tipo di uso della parola "hok" era accettato in quell'epoca, sebbene non fosse diffuso. Fu lo stesso Maimonide a definire la parola "hok" nel significato di *mizvot* (precetti) che non hanno una spiegazione razionale (*More HaNevuchim, Guida dei perplessi*, III parte, cap. 26), indicando dunque un sotto-tipo di legge ma non la legge nella sua generalità. Cfr anche presso Sforno, *Perush al HaTorah*, Z. Gottlieb (curatore edizione), Gerusalemme 1980, p. 254: "le leggi [*hukot*] sono i decreti del Re con cui l'uomo è guidato nell'intraprendere gli affari della sua vita". Questa parola [*hok*] è stata utilizzata anche con altri significati, come "qualità, caratteristica", cfr., Shmuel Ibn Tibbon, *Milon HaMilim Hazarot*, Gerusalemme, 1973, pp. 24, 54, e cfr. anche G. Sermoneta (a cura di), *Un Glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, 1969, p. 96.

utilizzata unicamente nella sua denotazione giuridica, ha acquisito una posizione a tal punto egemonica da sostituire completamente, in questo ambito semantico, gli altri tre termini [*dat*, *Torah*, *nimus*]. Così è possibile trovare in ebraico moderno l'espressione composta *hok dati*, "legge religiosa" che se nel contesto medievale sarebbe suonata bizzarra, un vero e proprio ossimoro, in quello moderno presenterà il significato di legge concepita da una determinata comunità quale avente origine divina, distinguendosi così dalla legge umana promulgata da un'autorità statale. Invece le parole "dat", "Torah" e "nimus", spesso utilizzate nell'ebraico precedente l'epoca moderna come tra loro sinonimiche e atte a designare la legge in una sua qualsivoglia accezione, furono interessate da una trasformazione semantica, determinata da alcune influenze esterne all'ambito ebraico, acquisendo in contesti d'uso differenti, distinte sfumature di senso. Di conseguenza ciascuna di esse ha oggi assunto dei significati peculiari – non più di ordine strettamente giuridico – che non detenevano nell'ebraico premoderno. Nell'epoca moderna tali parole si separarono l'una dall'altra, ciascuna prendendo una propria autonoma strada. In questo volume ci concentreremo sulle metamorfosi del significato della parola "dat" e sulle loro implicazioni. Faremo anzitutto riferimento alla questione inerente lo sviluppo del significato delle parole "Torah" e "Nimus", dal momento che descrivono lo stesso fenomeno; parole, queste, che compaiono sovente in associazione alla parola *dat*, e che possedevano un tempo un significato parallelo, e i cui sviluppi nel loro modo d'uso presentano delle ricadute e degli effetti diretti sulla storia della parola *dat*, come si avrà modo di analizzare più avanti.

L'analisi proposta in questo libro non si concentrerà sulla visione religiosa che fu propria, nel corso del tempo, dei diversi pensatori ebrei, o sulla loro specifica concezione dell'ebraismo – argomento di per sé troppo vasto e in merito al quale vi è un'ampia letteratura. Il presente volume si focalizzerà, invece, sul mutevole significato attribuito alla parola "dat" – giungendo a domandare dei modi con cui gli eruditi e intellettuali ebrei fecero ricorso al termine non-ebraico, parallelo a quello di "dat", di "religione", comparso all'inizio dell'epoca moderna –; verranno così analizzati i diversi significati che vennero attribuiti alla parola "dat", nonché le mutevoli forme che ne caratterizzano l'uso, e si giungerà a interrogarsi circa le conseguenze che derivano da questa o quella definizione del termine in questione e su come tali differenti significati influiscano sulla concezione dell'ebraismo di ciascun erudito e pensatore. Benché non sia possibile scindere l'utilizzo che venne fatto da parte di un determinato pensatore della parola "dat" dalla sua più ampia visione del mondo, l'oggetto principale dell'analisi sarà costituito dalla definizione del termine e dai suoi modi d'uso, e non dalle concezioni religiose che, in quanto tali, erano proprie ai diversi pensatori. L'analisi si concentrerà su quando, come e per quali cause e fattori la parola "dat" abbia attraversato, nell'arco del tempo, una trasformazione radicale di senso, passando dal significato di legge a quello di fede: dal rimandare alla legge nel-

l'accezione più ampia del termine, indicando persino la legge di carattere esclusivamente umano (erano questi i significati dominanti a partire dalla prima occorrenza della parola "dat" nel *Rotolo di Ester* e sino all'inizio dell'epoca moderna), al significato di fede religiosa nell'epoca moderna; in sintesi, come la "dat" ebraica sia divenuta religione [*religion*]<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup>In inglese nel testo originale, onde esplicitare (posto che il lettore israeliano è spontaneamente rimandato a "religione" allorché si trovi a leggere la parola "dat") la distinzione rispetto a "dat", qui inteso, in accordo appunto al significato originario, come "legge"; ndc.





# Capitolo I

## *Tra Torah e Nimus*

### 1. Torah: dalla Torah di Mosé alla “Torat HaAdam”<sup>1</sup>

Come risulta evidente la parola “Torah”, in specie allorché ricorre accompagnata dall’articolo determinativo – *la Torah* –, designa originariamente la Torah di Mosé, dunque la specifica legge divina, scritta e orale, che secondo la Tradizione il popolo ebraico ha ricevuto, per tramite giustappunto di Mosé, sul monte Sinai. È proprio in questa accezione che la parola Torah continua a ricorrere lungo il corso di tutta la letteratura dei Maestri della Mishnà e del Talmud<sup>2</sup>, nonché nell’ambito della letteratura ebraica medievale e in quella di epoca moderna venendo così ad indicare il carattere egemone del significato biblico del termine. Tale aspetto risulta d’altronde tra i più noti, e non sembra perciò esservi particolare necessità di spendersi per dimostrarlo. Detto ciò, tuttavia, nella letteratura ebraica medievale si rinviene spesso – a causa dell’influenza dell’uso del termine arabo specularlo a quello di Torah, “*Sha’aria*” – il ricorso alla parola Torah anche nell’accezione più ampia e generale di legge, comprensiva della legge positiva, di origine umana, e della legge dell’intelletto (legge della ragione). Yehuda Ha Levy, per esempio, ricorre all’espressione “*Al-Sha’aria al-A’qliah*”, restituita da Yehuda Ibn Tibon nella sua traduzione in ebraico con: “le leggi dell’intelletto” (*Ha Kuzari, II, 48*). Di base il termine arabo è funzionale, per Yehuda Ha Levy, a descrivere la legge divina (“*Al-Sha’aria al-Ilahia*”, *Ha Kuzari, III, 7*). Shmuel Ibn Tibon traduce la parola *Sha’aria* in accordo al modo in cui questa, talvolta, appare nella *Guida dei PerpleSSI*, nel significato generale di legge, come per esempio possiamo trovare nell’apertura, di respiro teoretico, ai capitoli dedicati alle ragioni di esistenza dei precetti (*Guida, III, 27*): “lo scopo generale

---

<sup>1</sup> La Torah dell’uomo, nel significato di insegnamento e scienza secolare; cfr., la ricorrenza nel prosieguo del capitolo con riferimento alle posizioni di Naphtali Hirz Wessely; ndc.

<sup>2</sup> *Sifrut Haza’l* – termine destinato a ricorrere innumerevoli volte nel corso dell’opera, indica l’insieme delle opere dei Maestri della Mishnà e del Talmud, designati con l’acronimo Haza’l: Hahamim (Maestri, Saggi) di benedetta memoria (di cui il ricordo sia di benedizione); ndc.

della legge, [*Al-Sha'aria; Torah*], consta di due aspetti, e questi sono il miglioramento e la perfezione dell'anima e del corpo"<sup>3</sup>. La Torah di Mosé viene indicata come l'autentica legge divina: Questo modo d'uso continua a ricorrere nei capitoli della terza parte dedicati ai precetti. Tuttavia in *Guida*, II, 40 (ed anche, per esempio, in III, 43) la parola "Torah" [*Sha'aria*] ricorre, in quanto tale, nello specifico significato di autentica legge divina, e ciò per distinzione rispetto a "nimus"<sup>4</sup>, termine atto a designare la legge posta dagli uomini<sup>5</sup>.

Nella sua opera *Ma'ase Nissim*, Rav Nissim ben Moshe da Marsiglia, nel XIV secolo, sostenne la tesi della superiorità della Torah rispetto a tutte le altre leggi, esprimendosi come segue: "la sua [della Torah] essenza è più importante di tutte le leggi [*toroth*]"<sup>6</sup> e di tutti i *nomoi* [*nimussim*]"<sup>7</sup>. Anche le leggi differenti dalla Torah vengono qui designate con la desinenza al plurale di Torah, e quest'ultima parola ricorre, in questo contesto, quale sinonimo di *nomoi* ["nimussim"]. In diretta continuità con Ibd Rushd (Averroè), Meles Benjudas<sup>8</sup>, nel XIV secolo, traduce "Sha'aria" con "Torah", nell'esplicito significato di legge positiva, di origine umana, dunque quale sinonimo di "nimus": "La loro specifica legge [*tora'tam*]"<sup>9</sup> non è molto distante dalle altre leggi [*toroth*] di cui si è dotato l'uomo"<sup>10</sup>. Coerentemente a tale imposta-

<sup>3</sup>E in accordo a ciò, Shlomo Pines traduce con *Law*. Cfr., più avanti nel volume, cap. IV.

<sup>4</sup>Nella resa in ebraico, "namus" nella recezione in arabo del termine greco *nomos*; cfr., più avanti nel capitolo, ndc.

<sup>5</sup>Cfr., la dettagliata analisi del significato della parola *Sha'aria* presso Maimonide in A. Nuriel, *LeMashmaut HaMussag 'Sha'ariag' beMorè HaNevuchim* (Circa il significato del concetto 'Sha'aria' nella Guida dei perplessi), apparso nella raccolta di suoi articoli: *Galui veSamui bePhilosofia HaYahudit Belame-HaBeinaim* (Il manifesto e il nascosto nella filosofia ebraica medievale), Gerusalemme, 2000, pp. 165-171; J. Kraemer, *Namus veSha'aria beMishnat HaRamba'm*, in *Te'udà*, IV, 1986, pp. 185-202; la cui versione in inglese si trova in J. Kraemer, *Naturalism and Universalism*, in E. Fleischer et al. (a cura di), *Maimonides' Thought, Mea'ah She'arim*, *Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twrsky*, Gerusalemme, 2000, pp. 47-52. Cfr., anche M. Lorberbaum, *Politika veGvulot HaHalakhà* (Politica e limiti dell'Halakhà), Gerusalemme, 2006, pp. 42-43. M Galston, *The Purpose of the Law According to Maimonides*, in *JQR* 69 (1978-1979), p. 219; Galston intende qui la parola Torah nel significato generale di legge, mentre Lorberbaum si contrappone – a mio avviso giustamente – a tale lettura.

<sup>6</sup>Desinenza plurale di Torah, ndc.

<sup>7</sup>"nimussim", qui reso con "nomoi", è il plurale del calco ebraico di, *nomos* ("nimus"). Cfr., inoltre, più avanti nel volume, cap. V; ndc.

<sup>8</sup>Shmuel Ben Yehuda MeMarseil [da Marsiglia], traduttore dall'arabo all'ebraico di testi scientifici e filosofici (particolarmente conosciuta la traduzione che realizzò del commento di Averroè all'Etica Nicomachea di Aristotele), astronomo e medico, nacque a Marsiglia il 1294, e di cui pare sconosciuta la data di morte, da non confondere con – il maggiormente noto – Shmuel Ibn Tibbon, a lui antecedente; ndc.

<sup>9</sup>Forma costrutta che rende l'accostamento del sostantivo Torah con il pronome personale possessivo ("la loro"), ndc.

<sup>10</sup>E.I.J. Rosenthal (a cura di), *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1969, II, iii, pp. 62-63. Nelle osservazioni in nota al testo (*ivi*, p. 272) Rosenthal osserva

zione, Elia del Medigo traduce l'espressione "Toroth Ha'Nashiot"<sup>11</sup>, le leggi umane, nel latino della fine del XV secolo con *legibus humanis*<sup>12</sup>. Era per del Medigo del tutto evidente come, sebbene la parola ebraica qui usata sia quella di "Torah", l'intenzione manifesta fosse quella di designare la legge positiva dell'uomo. Nell'opera, redatta in quest'epoca, *Nofet Zufim*<sup>13</sup>, di Messer Leon, si trova una frase che recita: "nell'osservanza delle *Toroth* e dei *nimussim*". Nella versione della traduzione ebraica medievale del commento di Ibn Rushd (Averroè) alla *Retorica* di Aristotele, su cui Messer Léon si basava, si trova l'espressione "nell'osservanza dei *nimussim*", a cui egli vi aggiunse, con identico significato, la parola "Toroth"<sup>14</sup>. Di pari, nell'opera di

---

come questo uso della parola "Torah" sia piuttosto strano: "It is obvious that *nimus* thought of universal validity, is *not* revealed prophetic law. Yet it is strange that *torot* should be used for man-made laws", la soluzione che Rosenthal individua nella sua traduzione è una sorta di compromesso, *ivi*, p. 180: "(religious) law". In effetti, nella recensione che venne pubblicata a questa edizione, L.V. Berman segnala come Rosenthal avesse qui commesso un errore a seguito dell'influenza dell'uso moderno della parola "Torah", indicando come – inverosimilmente – presso Ibn Rushd (Averroè), e sulle sue tracce nella rispettiva traduzione in ebraico, la parola "Sha'aria" possa designare tanto la legge divina/rivelata quanto la legge umana/positiva, e osservando come in questo caso la parola sia posta, in modo esplicito, a designare la legge umana; cfr., *Orients*, 21, p. 437 (1968-1969) 22. Contrariamente a Rosenthal che argomentava a favore della tesi di una netta distinzione tra "Nomos" e "Sha'aria", Berman sostiene che presso Ibn Rushd (Averroè) esse sono in ampia misura termini sinonimici, laddove tale aspetto getta luce ovviamente anche circa il modo d'uso nei paralleli termini in ebraico, come abbiamo qui visto. Cfr., anche: E. Rosenthal, *Torah and Nomos in Medieval Jewish Philosophy*, in R. Loewe (a cura di), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of L. Roth*, London, 1966, pp. 215-230. In effetti, nella traduzione di Lerner del commento di Ibn Rushd alla Repubblica, questi traduce "*Toroth Enoshiot*" con "human laws"; cfr., R. Lerner (a cura di), *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca-London, 1974, p. 75. Cfr. anche J. Kraemer, *The Jihad of the Falsifa*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10, 1987, pp. 289-324.

<sup>11</sup> A partire dalla traduzione in ebraico dell'opera di Averroè; ndc.

<sup>12</sup> Averroè, *Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello, P.E. Fornaciari, Firenze, 1992, p. 61. Per quanto riguarda questa traduzione cfr., anche: A. Melamed, *Eliahu del Medigo veHaMassoret HaMedinit HaPlatonit BeTekufa'a HaRenessaince (Elia Del Medigo e la tradizione politico-platonica nel Rinascimento)*, in *Italia*, 11, 1995, pp. 57-76. Nel suo componimento *Sefer Behinat haDat*, Del Medigo fa uno scarso uso della parola "Torah" nel suo significato abituale di *Torat Moshé*, di Torah di Mosé; cfr., *ivi* (in diverse ricorrenze), J. Ross (a cura di), Tel Aviv, 1984.

<sup>13</sup> Y. Messer Leon (Juda ben Yehiel), *The Book of the Honeycomb's Flow: Sepher Nopheth Suphim*\*, a cura di I. Rabinowitz (testo inglese ed ebraico), Ithaca-London, 1983. \* La traslitterazione dall'ebraico in caratteri latini diverge a seconda dell'edizione. Una breve annotazione ad uso del lettore italiano: Yehuda Messer Leon, nato a Montecchio Maggiore in provincia di Vicenza nel 1422 e morto verso il 1498, fu medico, rabbino e filosofo – i suoi lavori (tra i quali il succitato *Nofet Zufim*, stampato per la prima volta da Abraham Conat a Mantova nel 1475-1476) rievocano il fecondo incontro tra cultura ebraica e ambiente circostante che fu proprio del Rinascimento italiano, così che le sue opere sono conosciute per essere incarnazione di quella Khacham Kollel, cultura generale o cultura universale, che di quell'incontro si vorrebbe presupposto e risultato; ndc.

<sup>14</sup> Cfr., analisi più avanti, cap. VI.

Abravanel, grossomodo nello stesso periodo, è rinvenibile un passaggio che recita: “mettere a punto *nimussim* e redigere *Toroth* necessarie al fine di perfezionare una collettività politica”, ed altre simili via via nel prosieguo dell’opera<sup>15</sup>. La parola “Torah” ricorre, anche qui, quale sinonimo di “Nimus”, presentando dunque il significato manifesto di legge umana positiva. Il medesimo fenomeno si riscontra anche nell’opera *Me’or Einaym* di Azaria de’ Rossi, apparsa verso la fine del XVI secolo, allorché questi faceva riferimento alla distinzione platonica tra governo monarchico positivo e tirannia: “quella monarchia che si comporterà in accordo alle leggi [*HaToroth*] è superiore a tutte [le altre] [...]”<sup>16</sup>.

Detto ciò, resta tuttavia necessario segnalare come i dotti ebrei dell’epoca medievale facessero un uso relativamente scarso del termine “Torah” al fine di designare una legge che non fosse la Torah di Mosé nonché, più in generale e a maggior ragione, in riferimento a una legge che non fosse di origine trascendente. In parallelo, invece, fecero sempre più ampiamente ricorso a parole come “dat” e “nimus” proprio per designare queste tipologie di legge, come avremo modo di analizzare successivamente. Non solo; diversi dotti del tardo medioevo, come Abravanel, fecero ampiamente ricorso, allorché pervenivano a una sistematizzazione dei concetti di riferimento, alla distinzione tra il termine “dat”, che si riferisce dal loro punto di vista alla legge umana positiva e alla legge naturale, e il termine “Torah”, volto invece a designare solo e soltanto la Torah di Mosé<sup>17</sup>. Ora, mentre la parola “Torah” è, nella sua stessa origine, compiutamente ebraica<sup>18</sup>, prendendo il suo primo significato in quello che, secondo la Tradizione, è il contesto della rivelazione sinaitica a Mosé, le parole “dat” e “nimus” affiorano, invece, solo in un periodo successivo, dalla tarda epoca biblica al periodo post-biblico, e hanno la loro matrice prima in un contesto esterno all’ebraismo, segnatamente nelle culture pagane – persiana e greca –, presentando come loro originario significato quello di “legge umana”, positiva, cosicché sarebbe apparso del tutto ovvio, se non necessario, che per riportare questo o analoghi significati si avesse fatto ricorso proprio a queste parole, e non già, invece, a quella di “Torah”. Sotto tale rispetto vedremo come, lungo il corso della storia, vi fu

---

<sup>15</sup>I. Abravanel, *HaPerush le’Nevi’im Risohonim (Commento ai profeti anteriori)*, Gerusalemme, 1954-1955, p. 206, seconda colonna; p. 207 – prima colonna. Tali aspetti ricorrono nel contesto del suo celebre commento a *Samuele; I, 8*, e nella prima citazione la sua analisi si rapporta direttamente alla *Politica* di Aristotele.

<sup>16</sup>*Ktave Azaria Min HaDumim (Scritti di Azaria de Rossi)*, edizione a cura, e con *Introduzione* di R. Bonfil, Gerusalemme, 1990, p. 266.

<sup>17</sup>Cfr., inoltre, il cap. VII del volume. Sebbene, come si è avuto modo di vedere, egli non sia rimasto, in questo, pienamente e del tutto coerente e fece, quantomeno in un caso, uso della parola “Torah” al fine di designare la legge umana positiva.

<sup>18</sup>Nel testo originale l’Autore definisce il termine di “Torah” come “Ivrit-Yehudit”, ossia quale parola originariamente ebraica sia sotto il profilo linguistico che per quanto riguarda l’aspetto religioso e culturale; ndc.

rono alcuni pensatori che ritennero necessario di non fare in alcun modo uso dei termini di “dat” e “nimus” per riferirsi alla legge rivelata, utilizzando, nel contesto di un discorso che avesse a che fare con quest’ultima, esclusivamente il termine “Torah”.

Proprio con questo significato, d'altronde, tale parola continua ad essere utilizzata anche al giorno d'oggi allorché si parla di “Torat Israel” (della Torah di Israele), o di “Ha-Torah”, (la Torah) con l'apposizione dell'articolo determinativo. Non di meno, tuttavia, il termine Torah ha al giorno d'oggi assunto un significato decisamente più ampio rispetto a quello che deteneva in passato. Sulla scia del processo di secolarizzazione verificatosi, in epoca moderna, nella società ebraica, l'enfasi che, con questo termine, si riponeva sull'elemento normativo – ossia sui precetti da adempiersi nella prassi – si è relativamente indebolita, andando viceversa a rafforzarsi l'accezione del termine come riferimento alle fedi e ai riti, e persino a un determinato stile e modo di vita, senza che con ciò si debba necessariamente far riferimento a un insieme di prescrizioni di tipo fattivo. Tale slittamento di significato è analogo al processo che, come avremo modo di analizzare, interesserà il modo d'uso della parola “dat”. L'elemento normativo implicito al termine di Torah era predominante all'interno di un tipo di società che si basava completamente sull'osservanza dei precetti – e difatti continuò e continua in ampia misura ad essere egemone tra quegli ebrei che fanno proprio il vincolo all'autorità dell'Halakhà – ricevendo, invece, significati di tipo più ampio presso ebrei appartenenti ad ambienti diversi. Per quanto riguarda questi ultimi, l'elemento prescrittivo della Torah diviene in ampia misura marginale, venendo sostituito dal riferimento alla visione del mondo che sarebbe propria a ciascun singolo credente. Un pensatore haredi dell'inizio del XX secolo, Isaac Breuer, descriverà questo genere di fenomeno – al quale di per sé si opponeva –, con le seguenti parole: “poiché la Torah che non implichi la legge si rivolge dal principio verso il singolo individuo ed esige di entrare nella sua dimensione più intima e recondita, ovverosia nella sua coscienza”<sup>19</sup>.

Allo stato attuale la parola “Torah” viene utilizzata, talvolta, anche soltanto secondo quello che è il suo significato più ampio e generale, ossia per indicare una visione del mondo o una determinata teoria, senza presentare

---

<sup>19</sup>I. Breuer, *Ziune Derech/Moriah*, Gerusalemme, 1982, p. 23; cfr., più avanti nel presente volume, cap. XI. Ndc: Isaac Breuer (Pápa, Ungheria 1883-Gerusalemme, 1946), ha seguito una duplice formazione in studi tradizionali ebraici e in filosofia e diritto; è stato rabbino (nell'alveo della neo-ortodossia fondata dal nonno materno Hirsch, su cui più avanti si dilungherà Melamed), intellettuale e uomo d'azione. Tra i fondatori dell'Agudat Israel – organizzazione che, a partire dalle posizioni dell'ortodossia ebraica, in una prima fase si oppose con veemenza al sionismo, come testimoniato dalla singolare figura di Jacob Israël de Haan – Breuer elaborò, a partire dall'incontro tra filosofia moderna (in particolare Kant) e la più rigorosa ortodossia, una propria posizione teorica, presentando il popolo ebraico come “Am HaTorah” popolo della Torah, e auspicando – in ottica messianica – la creazione di uno stato basato su di questa.

alcun tipo di connotazione prescrittiva e, più strutturalmente, senza che il suo impiego avvenga necessariamente in ambito ebraico, come se ne evince allorché si guardi ad espressioni quali “Torat Yehoshua”, l’insegnamento di Gesù, o “Torat Buddha”, l’insegnamento di Budda, o ancora, in ambienti completamente laici, allorché si parla di “Torat HaPlaton”, la dottrina di Platone, “Torat HaDarwin”, la teoria darwiniana, “Torat Marx”, il marxismo, ed altri termini di genere analogo. I dotti e gli intellettuali ebrei dell’epoca dell’Haskalà (Illuminismo ebraico), per esempio, fecero ampio uso dell’espressione “Torat Ha’Adam”, nel significato della conoscenza scientifica secolare, la cui fonte non è nella rivelazione. Come possiamo riscontrare, a titolo illustrativo, presso Naphtali Hirz Wessely: “Le conoscenze scientifiche che costituiscono la conoscenza umana, la Torat HaAdam”<sup>20</sup>. Un ebreo del medioevo non avrebbe mai potuto neanche immaginare di ricorrere alla parola “Torah” attribuendole un significato di tal genere. Questo tipo di modo d’uso, sempre meno ristretto, della parola “Torah” contribuisce a sua volta ad illustrare il fenomeno, che preciseremo nel prosieguo dell’analisi, dei cambiamenti di significato attraversati dalla parola “dat”: ovverosia della sua transizione da un significato strettamente normativo ad un significato più ampio, inclusivo di più accezioni.

## 2. Nimus: dalla legge umana alla legge divina, e vice-versa

La parola “nimus”, che trova la propria origine nel termine greco “nomos” e il cui significato rimanda alla legge umana, positiva<sup>21</sup>, ricorre una volta nella *Mishnà* (*Trattato Gittin*, 6, 5), dove presenta il significato di legge, nella sua generalità, e sulla falsariga di questo stesso significato ricorre anche nel *Talmud Bavli* (*Gittin*, 65b:10)<sup>22</sup>. L’espressione “Ke’Nimus Yehudi” – in accordo al, o secondo il, *nomos* ebraico – ricorre anche in alcuni scritti di

---

<sup>20</sup> N.H. Wessely, *Sefer Divre Shalom veEmet (Parole di pace e verità)*, Berlino, 1782-1785 (Varsavia, 1886), p. 11. Wessely fa ampio uso di questa espressione, caratteristica tra gli esponenti dell’Haskalà dell’epoca i quali, in parallelo, continuarono ovviamente a ricorrere a termini quali “Toratenu HaKdoshà”, la nostra santa Torah, “Hochmat HaTorah”, (saggezza della Torah), ed altre di genere analogo.

<sup>21</sup> Cfr., p e., N.H. Wessely, *op. cit.*, p. 223, p. 225.

<sup>22</sup> Similmente si trova anche in *Bavli*, *Meghillà 12b:18* (trattato Meghillà, ordine *Moed, Festività*, Talmud babilonese), Cfr. inoltre le sue diverse ricorrenze nella letteratura midrashica, p. e., in *Bereshit rabbà* 93, 6. Cfr. inoltre Y. Lorberbaum, *Melekh Evyon: HaMelukhà BeSifrut HaYehudit HaKlassit* (tit. inglese *Subordinated King Kingship in Classical Jewish Literature*), Ramat Gan, 2009, pp. 131-132. Analogamente si rinviene nel *Targum Jonathan* (traduzione in aramaico del libro dei Profeti attribuito a Jonathan ben Uzziel, della generazione dei tannaim e tra gli studenti di Hillel, ndc), in *Melachim (Re) II*, 1, 6: “nimosà de’garba” (in quest’ultimo caso, nella resa in aramaico, il calco dal greco “nomos” cambia di vocalizzazione e in parte di grafia – “nimosa”, con la alef finale – rispetto al termine parallelo in ebraico “nimus”, ndc).

epoca antica che si preservarono nel tempo, ed essa verrà sostituita in un periodo successivo dall'espressione "dat Yehudi" (*dat*, legge ebraica), alla quale subentrerà a sua volta il termine "dat Moshe", la legge di Mosé (o la legge mosaica). Il termine di matrice greca viene dunque sostituito da uno di origine persiana. La sostituzione di "nimus" con "dat", nonché dell'aggettivo – apposto al termine "dat" – di "giudaica" con quello nominale di "Mosé", viene ad indicare in che misura il fondamento della legge sia passato dall'elemento etnico, all'essere costituito dalla legiferazione di Mosé, risultata nella Torah<sup>23</sup>. Il termine greco *nomos* penetrerà poi in modo preminente nell'ebraico medievale attraverso la mediazione arabo-islamica (*al'namus*). Nelle fonti che verranno redatte nell'ambito culturale islamico, in lingua araba o in giudeo-arabo, questa parola preservò, in linea generale, il suo originario significato greco<sup>24</sup>. Espressione paradigmatica di questo fenomeno si rinviene presso Maimonide (*Guida*, II, 39-40), che mise a punto una chiara e organica distinzione tra il termine "Namus" (Legge umana, positiva) e quello di "Sha'aria" (Legge divina)<sup>25</sup>. Contestualmente al passaggio del baricentro culturale ebraico dall'ambito culturale islamico a quello cristiano-latino dell'Europa meridionale, che ebbe luogo grossomodo a partire dalla seconda metà del XII secolo, e con il passaggio alla scrittura in ebraico che ne

---

<sup>23</sup> M. Kister, 'KeDat Moshé veYehudi' *Toledotea shel Nusah Mshpatit-Datit* ('Secondo la legge di Mosé e alla legge ebraica' Storia di un termine giuridico-religioso), in D. Boyarin et al. (a cura di), *Atarà leHaiim, Mehkarim beSifrut HaTalmudit veHaRabanit likvod professor H.Z. Dimitrovsky*; Gerusalemme, 2000, pp. 202-208.

<sup>24</sup> Circa le diverse ricorrenze di questo termine cfr. J. Klatzkin, *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*, voll. 2-3, Berlino, 1928, pp. 31-33. L'unico caso a me conosciuto nel quale è stato fatto uso di questa parola nell'ambiente e nel milieu islamico con lo scopo di designare una legge non umana – e a maggior ragione l'unico in cui lo si è usato in riferimento alla legge rivelata – è quello del *HaKuzari* di Yehuda HaLevy, I, 81 (nella traduzione in ebraico di Ibn Tibbon): "HaNimus [=Al'Namus] che ha avuto origine dal Creatore". In altre ricorrenze, HaLevy fa uso nel termine *nimus* nel significato di legge razionale (ossia, la cui origine è nell'intelletto dell'uomo); Cfr., *Sefer HaKuzari* 2, 48, o nel significato di legge umana, positiva, *HaKuzari*, 2, 20. Si deve anche rimandare alle ricorrenze di questa parola nel significato di leggi positive delle nazioni (delle genti) che emergono dai contratti matrimoniali ebraici conservati nella Ghenizà del Cairo, cfr., M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine, A Cairo Geniza Study*, Tel Aviv-New York, 1980, vol. 1, pp. 474-475; cfr. inoltre M. Kister, 'KeDat Moshe veYehudi' (*Secondo la legge di Mosé [...]*), cit.

<sup>25</sup> Cfr., *Moré HaNevuchim* (*Guida dei perplessi*), trad. in ebraico di M. Schwartz, Tel Aviv, 2002, vol. II, p. 39; vol. I, p. 396: "Soltanto questa Torah viene chiamata con il nome di Torah divina. Il resto delle direttive politiche si presentano in guisa di leggi [...]", ("leggi": *hokot*, nella resa in ebraico; calco arabo di "nomos" nell'originale, ndc.). Ancora, *ivi*, vol. II, p. 398: "è questo il potere che si fonda sulla legge", ("legge": *hok*, nella traduzione in ebraico, calco arabo di "nomos" nell'originale); "che ti sia chiara la differenza tra il governo stabilito dalle leggi [ebraico: *hukim*; da originale: *Al'Namus*] e il governo della Torah divina". Analogamente si trova in (*Beur*) *Millot HaHiggayon* (*Vocabolario – o Trattato – di logica*), 14, 7. Su tale aspetto cfr. anche, *Namus veSha'aria*, J. Kraemer, *op. cit.*



consegui<sup>26</sup>, il significato con cui – proprio nelle opere redatte in ebraico – questa parola veniva impiegata, venne ad ampliarsi. In aggiunta all’uso abituale e ancora egemone del termine “nomos”, nelle sue diverse declinazioni linguistiche<sup>27</sup>, per rimandare al significato ristretto di legge umana, questa parola iniziò anche a designare la legge nella sua generalità, o altre specifiche sotto-categorie di legge, come la legge naturale, vuoi nella sua valenza di leggi della fisica, vuoi nel suo significato politico (“Nimus HaNimzaut”, la legge della realtà, “Nimus HaTeva”, la legge della natura)<sup>28</sup>, giungendo per-

---

<sup>26</sup> Si allude al fatto che mentre in terre d’Islam la lingua di cultura degli ebrei, oltre lo stesso ebraico, era – anche per via del grande prestigio scientifico dell’arabo, oltre che della sua diffusione – il giudeo-arabo (arabo, con prestiti ebraici, in caratteri ebraici), lingua con la quale vennero realizzate importanti opere di filosofia, le comunità ebraiche dell’ambito qui denominato cristiano-latino si orientarono, a partire dall’ambito speculativo, a un uso diffuso dell’ebraico, come anzitutto attestato dalla realizzazione (a partire dai nuclei familiari originari della Spagna moresca e migrati in Provenza e Linguadoca) delle traduzioni dall’arabo di opere di filosofia (sia di quelle che provenivano loro dai pensatori, ebrei e non, operanti in terra d’Islam, sia di quelle dell’antichità greca ed ellenistica che erano state antecedentemente, a partire dai cristiani siriani, tradotte in arabo) e infine – anche in fasi successive e in particolar modo in alcuni Stati italiani – ricorrendo all’ebraico non solo per l’ambito tradizionale, ma anche per la produzione di testi cosiddetti profani; ndc.

<sup>27</sup> Tra le diverse declinazioni del termine menzionate da Melamed [ndc] vi sono, oltre “Nimus” e il suo plurale “Nimussim”, o “Nemusin” e “Nimossiut” (normatività), “Dat Nimosiut” (legge positiva), “Nimus Ha’Ummot” (la legge delle nazioni), “Nimussim Medini’im” (leggi politiche), “HaNimus HaDati”, “Nimus HaDat”, “Nimussim Minaghim” (le norme dei costumi), “HaNimussim HaEnoshim” (le norme dell’uomo), “Nimussim Sekli’im” (le norme dettate dall’intelletto), ed altre di questo genere). Per quanto riguarda l’uso dell’espressione “Dat Nimusit”, cfr. i molti esempi che verranno riportati più avanti nel volume nell’ambito dell’analisi dell’uso della parola “dat” presso Yosef Albo e diversi altri Autori. Cfr. la definizione indicata da Moses Ibn Tibbon alla parola “nimus”, oltre che nel cap. V del presente volume, in W.J. Van Bekkum (a cura di), *A Hebrew Alexander Romance According to ms. Heb. 671. 5., Paris, Bibliotheque Nationale*, Groningen, Paesi Bassi, 1994, p. 14. L’espressione “Nimuse Ha’Ummot” ricorre in Avraham Bibago, *Derech Emunà (La via della fede)*, 1521, a cura di H. Frankel-Goldschmidt, Gerusalemme, 1978, p. 223. L’espressione “Nimussim Medini’im” è rinvenibile in Abraham Ibn Daud (1110-1180) e quella di “HaNimus HaDati” presso Nissim ben Moshé di Marsiglia (XIV secolo); il termine “Nimuse HaDat” si trova in Isaac Polqar, quello di “Nimossiut” in Ibn Waqar (o Avraham da Toledo); “Nemusin Minaghim” ricorre in Yehuda Moscato (1530-1590); “HaNimussim HaEnoshim” in Isaac ben Moses Arama (1420-1494), “Nimussim Sekli’im” presso Messer Léon. Diversi di questi autori verranno ripresi nelle parti successive del volume. Cfr., anche la frase “ba’ale HaNimussim” ([coloro] che possiedono le leggi), in Immanuel HaRomì (Immanuel Romano o Manoello Giudeo), *HaPerush LeBerishit (Commento a Genesi)*, approx. 1328; manoscritto, Parma, folio 58b, secondo rigo.

<sup>28</sup> Per quanto riguarda l’espressione “Nimus HaNimzaut”, cfr. le sue numerose ricorrenze in Gersonide, *Milhamot HaShem (Le Guerre del Signore – composto tra il 1317-1329, Ndc)*; ed. israeliana, 1960 –, ed anche in *HaPerush LeBereshit (Commento alla Genesi)*, ed. israeliana, Ma’ale Adumim, 1992-1993, *HaPerush LeShemot (Commento a Esodo)* – gli ultimi due riferimenti originariamente in *Commento alla Torah (1325-1345)*, ndc –, ed. israeliana 1999-2000, parte I, p. 47; p. 390; così come nel *Commento al Shir HaShirim, (Cantico dei Cantici)*, ed. israeliana, Ramat Gan, 2001, pp. 53-54. Questa espressione può ricorrere sia