

*Daniele Savino*

SENSO MISTICO E SENSO LETTERALE  
NEL *COMMENTO A GIOBBE* DI NACHMANIDE

*MYSTICAL SENSE AND LITERAL SENSE*  
IN *NAHMANIDES' COMMENTARY ON THE BOOK OF JOB*

Abstract

Il *Commento al Libro di Giobbe* di Mosè Nachmanide rappresenta un ideale corollario antropologico ed escatologico al suo imponente *Commento alla Torah*. Esponente di spicco della comunità ebraica di Gerona e della locale scuola cabalistica, dove agli insegnamenti del provenzale Isacco il Cieco si associano elementi provenienti dalla tradizione talmudica, ellenistica e araba, Nachmanide propone una lettura esoterico-cabalistica di *Giobbe* volta a confutare l'apparente inconciliabilità ontologica tra l'esperienza del dolore individuale e l'ordine di un cosmo plasmato nella caligine demiurgica delle origini. Dopo aver spiegato, con linguaggio allusivo e in stile midrashico, la natura dell'anima e l'origine del male, Nachmanide mostra come la protesta di Giobbe, il giusto che apparentemente soffre ingiustamente, rappresenti una dissonanza destinata a risolversi nella superiore armonia del tutto: è questo il grande mistero dell'esistenza individuale, un mistero che riecheggia nel silenzio di Giobbe ammonito da Dio e che si svela unicamente a quegli iniziati che, come Elihu, critico di Giobbe e dei suoi tre amici, miopi consolatori, sono stati scelti quali depositari della più antica saggezza.

*Nahmanides' Commentary on the Book of Job constitutes an ideal anthropological and eschatological corollary of his monumental Commentary on the Torah. A leading figure of the Girona's Jewish community and of its kabbalistic school, where the teachings of the Provençal master Isaac the Blind were enriched with elements of the Talmudic, Hellenistic and Arabic traditions, Nahmanides outlines a kabbalistic esoteric interpretation of Job designed to reject the seeming ontological irreconcilability between*



*the individual experience of suffering and the ordered system of a universe forged in the demiurgic night of the origins. After explaining, in allusive language and midrashic style, the nature of human soul and the origin of evil, Nahmanides proves that Job's protest, the protest of a just man suffering unjustly, is nothing but a dissonance destined to resolve itself into the superior harmony of the creation. This is the great mystery of individual existence, a mystery that echoes in the silence of Job, warned by God, and that unveils itself only to those initiates who, like Elihu critic of Job and of his three friends, who are merely short-sighted consolers, have been chosen as depositaries of the most ancient wisdom.*

### Keywords

Nachmanide; Giobbe; escatologia; esegesi; metempsicosi; cabala

*Nahmanides; Job; eschatology; exegesis; metempsychosis; Kabbalah*

Protesta! Il Signore non ha paura, è in grado di difendersi; ma come potrebbe difendersi, se nessuno osa protestare come si conviene a un essere umano? Parla, alza la voce, parla forte! Dio saprà sempre parlare più forte di te, lui possiede il tuono.  
(Søren Kierkegaard, *La ripresa*)

Nella vicenda di Giobbe prende forma il paradigma teologico dell'uomo sofferente che urla la propria disperazione nell'attesa di essere udito da un Dio che a tratti appare sfingico come gli dèi di Epicuro. Con la sua protesta, Giobbe introduce in un universo retto da una demiurgica volontà ordinatrice divenuta inspiegabilmente ostile quella stessa dissonanza che ha trasformato i giorni dell'opulenza nel tempo dell'afflizione.

Le pagine del *Libro di Giobbe* si direbbero intrise di un potere mitopoietico non alieno a quello da cui è scaturita la tragedia attica e che dà voce a una sofferenza che va oltre i confini del privato, frutto di una colpa che ricade su uomini e donne ignari e innocenti

(almeno all'apparenza), predisponendoli alla scoperta di una dimensione umana più misteriosa e radicale. Nessun capitolo della storia dell'umanità potrebbe dirsi tanto felice da ignorare il monito scaturito dall'angoscia di Giobbe:

*Mentre leggiamo il Libro di Giobbe nel XXI secolo, le voci delle vittime di guerre e torture, dei rifugiati e dei prigionieri continuano a dare nuova linfa al linguaggio. Il Libro di Giobbe, per il lettore moderno, descrive una serie di tentativi atti a dare forma e coerenza al dolore di fronte al destino dei mortali e alla catastrofe della storia.<sup>1</sup>*

Herder, nel suo trattato sulla poesia ebraica, parla del *Libro di Giobbe* come di un'opera in cui *si apre un duplice scenario, in cielo e sulla terra. Lassù si agisce, in basso si discute; ciò che sta sotto non conosce il senso delle cose di sopra, motivo per cui si tira a indovinare: è questa la condizione quotidiana di tutte le filosofie e di tutte le teodicee del mondo*<sup>2</sup>. Il genio sibillino di Guido Ceronetti conosceva i limiti e i rischi di questa condizione, ecco perché considerava la teologia di Giobbe ben

*più gustosa di altre meno rozze, sofisticate dal linguaggio astratto e scoprenti troppo la bramosia dell'intelligenza di costruire con l'aria, sfrontatamente. Per la teologia pratica del libro di Iob, a Königsberg non si alzano forche, ma volano colombe. Non è una macchina razionale per inventare o rifare Dio, è appena un leggero e ondulato grido.<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Y. Raz, *Reading Pain in the Book of Job*, in L. Batnitzky e I. Pardes (a cura), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*, Walter de Gruyter, Berlin/Munich/Boston 2015, p. 97.

<sup>2</sup> J.G. Herder (1744-1803), *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, in *Sämtliche Werke*, a cura di B.L. Suphan, 33 voll., Weidmann, Berlin 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1967-68, vol. XI, p. 316.

<sup>3</sup> G. Ceronetti (a cura), *Il libro di Giobbe*, Adelphi, Milano 1972, p. 198.

*L'ambiente catalano tra razionalismo andaluso e misticismo provenzale*

Alla luce di un'analoga discrezione sapienziale, sette secoli prima Nachmanide, uno dei più importanti rabbini catalani, componeva il suo *Commento a Giobbe* (*Perush Iyyov*). Si tratta di un'opera esegetica che, in virtù di un solido sostrato cabalistico e filologico, rientra a pieno titolo nel novero di quelle rare eccezioni di cui parla Nahum N. Glatzer a proposito delle numerose letture ebraiche di epoca premoderna tese invariabilmente a giudaizzare Giobbe, proprio come le coeve letture cristiane tendevano a cristianizzarlo:

*In entrambi i casi, pur permanendo significative eccezioni, essi [gli interpreti ebrei e cristiani] evitavano un confronto diretto con il testo scritto, e questo per non essere esposti (o per non esporre il pio lettore) all'eccessiva franchezza dei discorsi del nostro eroe e alla sconvolgente autorivelazione di Dio nella Sua risposta a Giobbe. L'eredità della fede e la credenza in una divinità benevola e provvidente erano troppo radicate per accogliere una posizione così contraddittoria rispetto alle più condivise e fondamentali opinioni religiose<sup>4</sup>,*

opinioni che il dotto Nachmanide guardava con paterna benevolenza ma che non interferivano con il suo scrupoloso lavoro esegetico.

Nachmanide (Nahmanide), ovvero Rabbi Moshe ben Nachman (Nahman), noto anche con l'acronimo Ramban o come Bonastruc da Porta (1194-1270), è stato uno dei più grandi poligrafi, esegeti e talmudisti del XIII secolo: *halakista titanico*<sup>5</sup>, medico, poeta e crip-

<sup>4</sup> N.N. Glatzer (a cura), *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2002 (1<sup>a</sup> ed. Schocken Books, New York 1969), *Introduction: A Study of Job*, p. 11.

<sup>5</sup> M. Halbertal, *Nahmanides: Law and Mysticism*, trad. ingl. di D. Tabak, Yale University Press, New Haven & London 2020 (ed. orig. Shalom Hartman Institute, Jerusalem 2006), p. 239.

tico cabalista, Nachmanide nacque in un’importante famiglia della piccola ma fiorente città catalana di Gerona e col tempo si distinse come *la prima grande figura spagnola appartenente interamente al contesto culturale dell’Europa cristiana*<sup>6</sup>.

La sua formazione avvenne in un *periodo di relativa sicurezza e prosperità e di notevole creatività in campo culturale*<sup>7</sup>, in un contesto situato sul confine tra mondo ashkenazita e sephardita<sup>8</sup>, dove erano ben noti la scuola franco-renana dei Tosafisti (i glossatori del *Talmud*), il misticismo della scuola cabalistica di Provenza, il pensiero di Maimonide e il razionalismo andaluso, radicato nella tradizione dell’aristotelismo arabo<sup>9</sup>. Si tratta di un intenso crocevia di culture e saperi che si staglia sullo sfondo di una Catalogna cristiana e di una comunità ebraica, quella di Gerona, in cui Nachmanide mai si discostò dai principi della più severa ortodossia, cosa che risulta particolarmente evidente nella discrezione con cui, nel *Commento a Giobbe*, Nachmanide allude ad alcuni dei più importanti assiomi cabalistici, la cui conoscenza era tradizionalmente riservata a ristretti gruppi di iniziati.

Su questo *piccolo rinascimento catalano*<sup>10</sup>, tuttavia, iniziavano a posarsi sia le ombre delle restrizioni imposte alle comunità ebraiche dai decreti del Concilio Lateranense IV sia quelle proiettate dall’imminente tramonto del quinto millennio del calendario ebraico, un’epoca che Charles B. Chavel descrive come *l’età gloriosa dei saggi*

<sup>6</sup> B. Septimus, “*Open Rebuke and Concealed Love*”: *Nahmanides and the Andalusian Tradition*, in I. Twersky (a cura), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1983, p. 11.

<sup>7</sup> M. Perani, *La vita, le opere e la “derashah” sulla perfezione della “Torah”*, in M. Idel e M. Perani, *Nachmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Giuntina, Firenze 1998, p. 36.

<sup>8</sup> Cfr. M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, pp. 7-8.

<sup>9</sup> Cfr. A.W. Hughes, *Concepts of Scripture in Nahmanides*, in B.D. Sommer (a cura), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York University Press, New York 2012, pp. 139-140.

<sup>10</sup> B. Septimus, *op. cit.*, p. 13.

*talmudisti, dei Gaonim di Babilonia e dei grandi rabbini dell'Africa settentrionale, di Spagna, Francia e Germania*<sup>11</sup>. In questo contesto, Nachmanide emergerà come figura di spicco non solo all'interno delle comunità ebraiche di Gerona e Barcellona, ma anche nel corso di due dispute di grande rilevanza storica.

La prima, in ordine di tempo, si inserisce nell'estenuante controversia incentrata sull'interpretazione filosofica della *Torah* e del *Talmud* promossa da Maimonide, interpretazione contestata dai tradizionalisti per via del pericolo rappresentato dalla sua tendenza ad allegorizzare, a leggere in chiave naturalistica miracoli e profezie e a negare la storicità dei personaggi biblici. Quando Solomon ben Abraham, esponente della corrente antimaimonidea di Montpellier, e due suoi discepoli, David ben Saul e Yonah ben Abraham Gerondi (cugino di Nachmanide), iniziarono a subire pressioni da parte dei razionalisti, i rabbini della Francia settentrionale risposero al loro appello con un bando contro due delle opere più contestate di Maimonide, il *Libro della conoscenza* (*Sefer ha-Madda*) e la *Guida dei perplessi* (*Moreh Nebuchim*), bando cui fece immediatamente seguito un contro-bando promosso dai sostenitori provenzali di Maimonide.

Nachmanide prese parte all'acceso dibattito tra il 1231 e il 1232, optando per un atteggiamento diplomatico: dapprima cercò di persuadere i rabbini francesi e quelli provenzali a trovare un accordo affidandosi a un tribunale composto da rabbini spagnoli e, poco dopo, si rivolse direttamente ai rabbini francesi con una lettera pubblica contenente un'apologia di Maimonide. Tuttavia, solamente quando i domenicani bruciarono pubblicamente la *Guida* di Maimonide a Montpellier, nel dicembre del 1232, la controversia sembrò placarsi e cedere il passo allo sconcerto di quei dotti ebrei che iniziarono a trattare con meno animosità l'opera di Maimonide<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> C.B. Chavel, *Ramban: His Life and Teachings*, Philipp Feldheim, New York 1960, p. 15.

<sup>12</sup> Per un'attenta analisi della controversia cfr. M. Perani, *Mistica e filosofia: la mediazione di Nahmanide nella polemica sugli scritti di Maimonide*, in M. Idel e

Trent'anni più tardi, in occasione di un importante confronto interreligioso, Nachmanide smise i panni del paciere per indossare quelli dell'antagonista. Nel corso della disputa, svoltasi a Barcellona tra il 20 e il 24 luglio del 1263 in presenza della corte di Giacomo I d'Aragona, Nachmanide spiegò che, a differenza di quanto sostenuto dal proprio avversario (il domenicano Pablo Christiani, ebreo convertito al cristianesimo), non sarebbe stato possibile affidarsi agli scritti della tradizione haggadica per dimostrare la natura divina di Cristo e il suo essere il vero Messia, poiché in essi erano riportate solamente opinioni personali e riflessioni omiletiche di esegeti ai quali si poteva benissimo non prestare alcuna fede<sup>13</sup>.

Premiato dal re con una cospicua somma di denaro per aver difeso nobilmente la propria causa, Nachmanide si vide ben presto costretto a divulgare un resoconto della disputa per dimostrare pubblicamente l'infondatezza della vittoria proclamata dai domenicani, i quali, in risposta a questo affronto, denunciarono al monarca le blasfemie contenute nello scritto. Punito con una multa e un esilio divenuto definitivo dopo un appello dei domenicani a papa Clemente IV, Nachmanide nel 1267 decise di salpare alla volta della Terra Santa, dove si sarebbe spento tre anni più tardi<sup>14</sup>.

Queste dispute rivelano sia il cauto atteggiamento di Nachmanide nei confronti del sapere filosofico-scientifico sia il severo biasimo riservato a chi pretende di citare i testi della tradizione rabbinica

M. Perani, *Nachmanide esegeta* ... cit., pp. 107-127.

<sup>13</sup> Nachmanide afferma, al riguardo: *A parte la “Bibbia” e il “Talmud”, noi abbiamo un terzo genere di scrittura, detta midrash, che consiste in una specie di raccolta di sermoni ... Ora, non comporta alcun danno il credere (cosa buona e giusta) in questo terzo tipo di scrittura o il non credere affatto in essa. Noi la chiamiamo haggadah, come a indicare qualcosa che qualcuno potrebbe riferire a qualcun altro e niente più* (citato in B. Septimus, *op. cit.*, p. 21).

<sup>14</sup> Per una dettagliata ricostruzione della disputa cfr. R. Chazan, *In the Wake of the Barcelona Disputation*, in “Hebrew Union College Annual” 61 (1990), pp. 185-201, e N. Caputo, *Nachmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007, cap. 3 (*The Barcelona Disputation: Text, Rhetoric, and Cultural Politics*), pp. 91-128.

senza saperli decifrare correttamente. Non stupisce, dunque, che Nachmanide, pur considerando Maimonide un vero sapiente, lo giudichi al contempo un erudito eccessivamente affascinato dall'esegesi allegorica e dal razionalismo naturalistico. Un'ambivalenza analoga è poi riscontrabile anche nel modo in cui Nachmanide tende a confrontarsi con le opere di due dei più influenti esegeti medievali.<sup>15</sup> Si tratta dei commenti alla *Torah* e al *Talmud* di Rabbi Shlomo Yitzhaqi (1040-1105), noto come Rashi, esponente della cultura franco-tedesca, particolarmente indulgente verso le fonti più disparate della letteratura haggadica, e del *Commentario alla Torah* di Abraham ibn Ezra (1092-1167), rappresentante della cultura andalusa, ridondante e pretenzioso nello stile ma attento al senso letterale e al dato filologico<sup>16</sup>.

Questi giudizi provengono da uno spirito critico che in Nachmanide opera in costante sinergia con un assoluto rispetto per i precetti della normativa halakica, per l'esegesi rabbinica e per gli insegnamenti della cabala, i tre capisaldi della sua formazione.

Al riguardo, Nachmanide poté frequentare, in qualità di allievo di Azriel ben Menachem (1160-1238), una scuola pre-zoharica, quella di Gerona, che al tempo ospitava dotti cabalisti ispirati all'insegnamento dei maestri provenzali. Si tratta di *mistici che avevano accolto e approfondito i principi e i simboli cabalistici della scuola di Rabbi Isacco il Cieco e che avevano accettato le sue regole contrarie allo scrivere opere cabalistiche e al divulgare il loro sapere esoterico*<sup>17</sup>, regole alle quali Nachmanide si attiene scrupolosamente, pur non rappresentando una norma universalmente condivisa.

<sup>15</sup> Cfr. M. Perani, *La vita, le opere e la "derashah"* ... cit., pp. 31-41.

<sup>16</sup> Cfr. B. Septimus, *op. cit.*, pp. 16-18.

<sup>17</sup> M. Idel, *Nahmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership*, in M. Idel e M. Ostow (a cura), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Rowman & Littlefield, Lanham & Oxford 2005 (1ª ed. Jason Aronson, Northvale, NJ, 1998), p. 17. Per un'accurata ricostruzione storica della scuola di Gerona cfr. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, a cura di R.J. Zwi Werblowsky, trad. ingl. di A. Arkush, The Jewish Publication Society, Princeton University Press, Princeton 1987 (ed. orig. Walter de Gruyter, Berlin 1962), cap. 4, pp. 365-475.



In epoca premoderna, infatti, si assiste a un proliferare spesso scomposto di circoli esoterici da cui si originano scuole o tendenze cabalistiche *ciascuna delle quali è unica nel modo di orientarsi, nello stile letterario e nell’approccio ai non iniziati*<sup>18</sup>.

In questo contesto disomogeneo, la peculiarità della scuola di Gerona consisteva nell’accogliere intellettuali dediti a un’intensa attività letteraria e in stretto contatto con le comunità ebraiche provenzali, dalle quali giungevano insegnamenti sempre nuovi. Il *Commento a Giobbe* di Nachmanide poggia su un sostrato cabalistico che proviene proprio da questo vivace humus letterario e rappresenta una delle sue espressioni più autentiche.

Scritto probabilmente in tarda età, negli stessi anni in cui l’autore portava a termine il suo monumentale *Commento alla Torah (Perusha ha-Torah)*, il *Commento a Giobbe* vide la luce durante l’esilio di Nachmanide in Terra Santa, dove si stabilì dapprima a Gerusalemme e in seguito ad Acco (San Giovanni d’Acri), estremo baluardo crociato. Lo spettacolo che nel 1267 si offrì alla vista di Nachmanide, al cospetto di una Gerusalemme decadente, devastata dall’invasione mongola del 1259 e dalla successiva conquista dei Mamelucchi, viene così descritto in una lettera al figlio Nachman:

*Grande è l’abbandono e grande è la desolazione ... In essa [Gerusalemme] non ci sono ebrei, poiché da quando giunsero i Tartari sono fuggiti di là, mentre alcuni di essi sono stati uccisi dalla loro spada. Ci sono solo due fratelli, tintori di professione, che acquistano il materiale per tingere dal governatore; presso di loro si radunano alcune persone fino a raggiungere il numero di 10 richiesto per il minyan<sup>19</sup> e pregano nella loro casa durante i sabati. Ora noi li abbiamo incoraggiati ed abbiamo trovato una casa abbandonata, costruita con colonne di marmo ed un bel soffitto a volta: l’abbiamo*

<sup>18</sup> D. Abrams, *Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts*, in “*Jewish Studies Quarterly*” 3/1 (1996), p. 86.

<sup>19</sup> Numero minimo di persone necessarie per la preghiera sinagogale e la lettura pubblica della *Torah*.

*presa come sinagoga<sup>20</sup>; la città, infatti, è in stato di abbandono e chiunque vuole appropriarsi delle rovine lo può fare.<sup>21</sup>*

In questo ambiente malinconico, riflettere sulla figura di Giobbe significa riflettere indirettamente anche sull'ingiusta condanna che ha trasformato Nachmanide in un esule, sul destino della martoriata Gerusalemme, sulla diaspora che ha segnato la storia del popolo ebraico e sull'esilio mondano dell'umanità. Non a caso, il *Commento a Giobbe* prende le mosse proprio da una prospettiva storica che vede in Giobbe un gentile, un edomita e un monoteista discendente di Esaù<sup>22</sup>, legame di sangue imprescindibile per poter conoscere Dio e osservarne i comandamenti. Nel commento a *Giobbe* I, 1 Nachmanide scrive:

*È dunque probabile che quest'uomo [Giobbe] fosse della stirpe di Abramo, un edomita. Costui riconosceva il proprio Creatore e lo serviva nel pieno rispetto dei ragionevoli comandamenti ... Le Scritture dicono che questi uomini, ovvero Giobbe e i suoi amici, provenivano dalla stirpe dell'uomo [Abramo] che fu il fondatore della fede.<sup>23</sup>*

Partire da un dato storico significa, per Nachmanide, trattare una materia viva che non può cristallizzarsi in un sistema concettuale.

<sup>20</sup> Per l'attribuzione della Sinagoga di Ramban, fondata da Nachmanide nel 1267 e situata nel quartiere ebraico della Città Vecchia di Gerusalemme, cfr. B.L. Stiefel, *Jews and the Renaissance of Synagogue Architecture, 1450-1730*, Pickering & Chatto, London 2014, pp. 29-30.

<sup>21</sup> Citato in M. Perani, *Il viaggio in Terra Santa*, in M. Idel e M. Perani, *Nachmanide esegeta ... cit.*, pp. 130-131.

<sup>22</sup> Cfr. D.J. Silver, *Nachmanides' Commentary on the Book of Job*, in "The Jewish Quarterly Review" 60/1 (1969), p. 15.

<sup>23</sup> D. Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Brown Judaic Studies, n° 271, Scholars Press, Atlanta 1992, p. 58. Il testo di Novak presenta, in versione inglese, un'ampia selezione di pagine tratte dall'edizione standard (in lingua ebraica) del *Commentary on Job* contenuta in [Nachmanides], *Kitvei ha-Ramban*, a cura di C.B. Chavel, 2 voll., Mosad ha-Rav Kook, Jerusalem 1963, vol. I, pp. 9-128.

L’aderenza al testo è dunque essenziale; tuttavia, se opportunamente interpretato, dalle sue parole potranno emergere quei significati esoterici che costituiscono il vero obiettivo dello scavo esegetico nachmanideo. Nachmanide, infatti, è implicitamente persuaso che la vicenda di Giobbe sia stata oggetto di rivelazione a Mosè sul Sinai e che il suo vero significato, noto solamente a Mosè e a pochi iniziati, vada ricercato tra le pieghe del testo. Dio l’avrebbe rivelata a Mosè in risposta alla sua richiesta di dare un senso alla sofferenza (stando alla lettura cabalistica di *Esodo XXXIII*, 13) e questo fa sì che il *Libro di Giobbe* appartenga a pieno titolo alla tradizione mosaica<sup>24</sup>.

#### *Aspetti peculiari dell’esegesi cabalistica nachmanidea*

Il *Commento a Giobbe* di Nachmanide può essere inteso come un corollario etico e antropologico al suo *Commento alla Torah*. Pubblicato postumo nella Bibbia Rabbinica edita a Venezia nel 1517<sup>25</sup>, in esso l’autore si sforza di giustificare il lamento e la protesta di Giobbe (all’apparenza blasfemi, se confrontati con le pie *Lamentazioni* di Geremia) attraverso una forma di esegesi cabalistica incentrata sul significato esoterico (*‘al derek ha-emet*) delle parole<sup>26</sup> e quindi volta a ricercare il senso mistico (*sod*) del testo biblico. Nachmanide è stato il primo fautore di questa particolare forma di esegesi<sup>27</sup>, anche se non ha mai trattato esplicitamente di dogmi cabalistici, poiché consapevole della tendenza anti-essoterica imposta da Isacco il Cieco ai cabalisti di Provenza e Catalogna e del grande va-

<sup>24</sup> Cfr. H.W. Basser, *Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmanides (Ramban)*, in I. Kalimi e P.J. Haas (a cura), *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity*, T&T Clark, New York & London 2006, p. 98.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 97. L’edizione standard del testo, curata da C.B. Chavel, si basa sul manoscritto Angelica MS Or. 72, F. 175.

<sup>26</sup> Cfr. M. Perani, *La terminologia esegetica nel commento alla “Torah”: il “sod” e l’interpretazione cabalistica*, in M. Idel e M. Perani, *Nahmanide esegeta* ... cit., p. 75.

<sup>27</sup> Cfr. M. Perani, *La vita, le opere e la “derashah”* ... cit., p. 31.

lore attribuito alla tradizione orale dal circolo cabalistico di Gerona.

Le dottrine cabalistiche cui Nachmanide fa riferimento sono velatamente disseminate in un commentario dal sapore squisitamente halakico e dal linguaggio spesso involuto, in cui il senso letterale (*peshat*) e quello mistico (*sod*) del testo sacro, lungi dal contraddirsi, vengono illustrati nel pieno rispetto delle tredici *middot*, le regole esegetiche definite dalla tradizione. Moshe Idel, al riguardo, ha dichiarato che, *tra le principali correnti cabalistiche del XIII secolo, solo nel "Sefer ha-Bahir", nel circolo cabalistico di Nachmanide e nello "Zohar" emerge la piena consapevolezza della potente risorsa di creatività rappresentata dal midrash*<sup>28</sup>.

È in tale prospettiva che deve essere inteso il rifiuto, da parte di Nachmanide, del ricorso all'allegoria, aliena alla tradizione rabbinica e destinata a negare la verità storica di miracoli e profezie<sup>29</sup>. La rinuncia all'interpretazione allegorica è frutto di quello stesso atteggiamento cauto e scrupoloso che impone a Nachmanide di dissociarsi dagli esiti più eclatanti di certe correnti teosofiche e di limitarsi ad alludere ai significati nascosti nel testo, cosa che ha spinto Moshe Halbertal a descrivere Nachmanide come *uno degli autori con la bocca più cucita nella storia della cabala*<sup>30</sup>.

Prendere le distanze dall'esegesi allegorica significa prendere le distanze anche dalla cultura filosofico-ellenistica, foriera di quella tendenza a sillogizzare e a cavillare che spingeva certi cabalisti ad armonizzare cabala e neoplatonismo e che faceva capo ai principi logico-gnoseologici dell'aristotelismo. È proprio su questi principi che si innesta l'arsenale filosofico dei grandi commentatori arabi di al-Andalus, autori dai quali i dotti ebrei di Catalogna devono discostarsi, poiché il *privilegio accordato all'aspetto empirico della*

<sup>28</sup> M. Idel, *Midrashic versus Other Forms of Jewish Hermeneutics: Some Comparative Reflections*, in M. Fishbane (a cura), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, State University of New York Press, Albany 1993, p. 54.

<sup>29</sup> Cfr. H.W. Basser, *op. cit.*, p. 92.

<sup>30</sup> M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, p. 103.

*realtà dalla scienza aristotelica (sostiene Nachmanide) comporta una vera minaccia per le basi della fede e, in ultima analisi, conduce all'ateismo*<sup>31</sup>.

Se Nachmanide prende in prestito termini o concetti filosofici (come nel caso della metempsicosi, centrale nel *Commento a Giobbe*), lo fa solo per adattarli a un approccio bibliocentrico a tutti quegli enigmi metafisici che la ragione non è in grado di sciogliere e per risemantizzarli alla luce di un'ermeneutica cabalistico-omiletica che vieta al suo discorso di passare indebitamente dal piano esoterico a quello essoterico<sup>32</sup>. La conoscenza metafisica, del resto, è un privilegio del mistico esegeta, il quale sa come interpretare le parole della Scrittura e i suoi episodi, scorgendo in essi espressioni simboliche del regno del divino<sup>33</sup>.

Nell'introduzione al *Commento alla Torah*, Nachmanide esplicita il proprio approccio alla cabala rivolgendosi direttamente al lettore con parole inequivocabili:

*Io stipulo un patto degno di fede per cui rivolgo a chiunque leggerà questo libro il seguente consiglio: di non cercare una chiara argomentazione razionale e di non voler sviluppare dei ragionamenti in rapporto a tutte le allusioni mistiche che mi accingo a scrivere sui segreti della Torah; io infatti gli faccio sapere con certezza che le mie parole non possono assolutamente essere comprese né penetrate mediante alcun tipo di raziocinio ... L'argomentazione logica su di esse è follia; il raziocinio è improprio e fonte di grave danno e preclude ogni profitto.*<sup>34</sup>

Questo “consiglio”, valido tanto per il commento alla *Torah* quanto per quello al *Libro di Giobbe*, non può essere definito sem-

<sup>31</sup> Ivi, p. 259.

<sup>32</sup> Cfr. M. Idel, *Nahmanides: Kabbalah ... cit.*, p. 58.

<sup>33</sup> E.R. Wolfson, *By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic*, in “AJS Review” 14/2 (1989), p. 120.

<sup>34</sup> Citato in M. Idel, *Non abbiamo una tradizione cabalistica su questo argomento* (trad. it. di S. Campanini), in M. Idel e M. Perani, *Nahmanide esegeta ... cit.*, pp. 203-204.

pluricisticamente “antidialettico”: l’esegesi cabalistica non getta le basi per una dottrina ma è lo strumento con cui Nachmanide si pone come un intermediario dichiaratamente conservatore tra la tradizione halakica e la comunità di fedeli cui si rivolge, sia essa quella di Gerona o di Gerusalemme.

Nachmanide è un interprete del testo sacro che, grazie all’insegnamento ricevuto alla scuola di Gerona e a quello contenuto nel *Sefer ha-Bahir*<sup>35</sup> (opera in cui compare una delle prime testimonianze relative alla dottrina del *gilgul*, ovvero la trasmigrazione delle anime), ha capito che il senso mistico da lui ricercato dipende da *verità esoteriche affidate a Mosè e in seguito trasmesse oralmente, verità che, dunque, non possono essere dedotte né con i ragionamenti né con le ipotesi*<sup>36</sup>.

Tra i pochi depositari di queste verità è possibile annoverare, nel *Libro di Giobbe*, il solo personaggio di Elihu<sup>37</sup>: solamente dopo il suo intervento, infatti, Dio può parlare direttamente a Giobbe *in mezzo all’uragano*<sup>38</sup>. Le parole di Elihu nulla hanno a che spartire con i discorsi menzogneri di quei tre amici (Elifaz, Bildad e Zofar) che Giobbe definisce *medici da nulla*<sup>39</sup>: grazie ad esse Giobbe riesce a intuire la fondamentale differenza tra il pensiero e la saggezza umani e quelli divini e a placare quel moto di ribellione che l’aveva spinto a urlare la propria angoscia<sup>40</sup>.

Nel commento a *Giobbe XXXII*, 2, parlando di Elihu, Nachmanide afferma:

*È evidente che le argomentazioni degli amici fossero solamente opinioni nate dai loro stessi pensieri. Nessuno di loro definisce “sagge” le proprie argomentazioni, laddove tutte le parole pronunciate da Elihu sono dette “sagge”, come in questo caso: Resta in silenzio*

<sup>35</sup> Cfr. E.R. Wolfson, *op. cit.*, p. 178.

<sup>36</sup> Ivi, p. 176.

<sup>37</sup> Cfr. H.W. Basser, *op. cit.*, p. 98.

<sup>38</sup> *Giobbe XXXVIII*, 1.

<sup>39</sup> *Giobbe XIII*, 4.

<sup>40</sup> Cfr. *Giobbe VII*, 11.

*e io ti insegnerò la vera saggezza (Giobbe XXXIII, 33). Questo ci indica chiaramente che il suo discorso era straordinario e che era saggezza rivelata, una saggezza proveniente dagli uomini della Torah e dai profeti.<sup>41</sup>*

Nell’*Omelia su Quelet* Nachmanide, tornando a riflettere su questo tipo di saggezza, dichiara: *Le parole di Elihu rappresentavano una sapienza [cabbalistica] ricevuta dai profeti [mentre] le parole degli amici [di Giobbe] erano ragionamenti<sup>42</sup>, discorsi dettati dalle più comuni opinioni e, dunque, fallaci. Del resto, né Giobbe né i suoi amici possono dirsi iniziati o sapienti, cosa che per Nachmanide si evince dal fatto che nessuno di loro è in grado di pronunciare il nome di Dio, ovvero il biblico Tetragramma:*

*Ora, ho letto attentamente questo libro e il Nome Venerabile (shem ha-nora) non appare né nei discorsi di Giobbe né nelle dichiarazioni dei suoi amici: essi pronunciano unicamente i termini Divinità e Shaddai [Onnipotente], ovvero il nome appreso dai Patriarchi ... Non si fa menzione del Nome Glorioso, che è il Nome Essenziale, forse perché Giobbe era ignaro del suo segreto (come governa i regni inferiori e come introduce nuovi segni e meraviglie nel mondo), giacché questo argomento venne rivelato al nostro maestro Mosè.<sup>43</sup>*

Giobbe, pur non essendo un iniziato, alla fine riuscirà ad accettare la propria sofferenza e il fondamentale mistero della retribuzione divina proprio grazie alle sapienti parole di Elihu: *Ma Dio libera il povero mediante l’afflizione, e con la sofferenza gli apre l’orecchio<sup>44</sup>.*

Ora, la sapienza che detta a Elihu queste parole è stata concessa ai soli profeti e tramandata oralmente a pochi iniziati, analogamente a quanto avviene per quella *philosophia perennis* che contraddistin-

<sup>41</sup> D. Novak, *op. cit.*, p. 57.

<sup>42</sup> Citato in M. Idel, *Non abbiamo una tradizione ... cit.*, p. 203, nota 33.

<sup>43</sup> Citato in M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, p. 367, nota 44.

<sup>44</sup> *Giobbe XXXVI, 15.*

gue il pensiero rinascimentale, da Pico della Mirandola a Giordano Bruno. La conoscenza dei suoi tre contenuti fondamentali (ovvero le funzioni delle dieci *sephiroth* o *emanazioni [eoni] create direttamente da Dio*<sup>45</sup>, le pratiche teurgiche e il lessico specifico)<sup>46</sup> consente a Nachmanide di adottare, nel proprio commentario, un atteggiamento allusivo costantemente rivolto a un solido e immutabile fondamento sapienziale. In questo modo, Nachmanide ne preserva l'essenza esoterica e ne tramanda, al tempo stesso, la memoria grazie a quegli iniziati che sono in grado di comprendere le allusioni cabalistiche disseminate nel suo discorso.

L'esegesi nachmanidea non si traduce, dunque, in una parafrasi del testo sacro, ma in una lettura volta a lasciarne affiorare il senso mistico senza esplicite dichiarazioni. Solamente gli allievi di Nachmanide, e in particolare quelli della seconda generazione, da Shem Tov ben Abraham ibn Gaon a Bahya ben Asher, inizieranno a trattare apertamente questi contenuti, rivelando, *in modo cauto, una parte dei segreti che avevano appreso dai propri maestri, componendo, alla fine del secolo XIII e all'inizio del XIV, una serie di commenti alla Torah o alle allusioni di Nahmanide ai segreti contenuti nella Torah*<sup>47</sup>.

Le allusioni cabalistiche di Nachmanide rappresentano una novità sul piano storico, se si pensa che al tempo era nota principalmente l'esegesi mistica delle *haggadot* talmudiche, ovvero di quelle interpretazioni narrative del *Talmud* che spesso già presentavano uno sfondo esoterico. L'esegesi cabalistica di Nachmanide, invece, affronta direttamente i testi sacri, nella ferma convinzione che l'ebraico sia prima di tutto una lingua santa (*lashon haqodesh*)<sup>48</sup> che per essere decifrata necessita non solo degli strumenti della filologia ma

<sup>45</sup> I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (a cura), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009, p. 131.

<sup>46</sup> Cfr. M. Halbertal, *Nahmanides* ... cit., p. 295.

<sup>47</sup> M. Idel, *Non abbiamo una tradizione* ... cit., pp. 206-207.

<sup>48</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, Giuntina, Firenze 2011, p. 48.



anche di un punto di vista sapienziale. Nachmanide è conscio delle novità da lui introdotte e le descrive ricorrendo a un termine, *hid-dushim*, comunemente utilizzato per indicare nuove interpretazioni in ambito esegetico, interpretazioni che, nel caso di Nachmanide, riguardano il senso mistico o esoterico (*sod*) del testo sacro<sup>49</sup>.

Nel *Commento a Giobbe*, Nachmanide spiega che il termine *sod* può riferirsi sia a ciò che Dio rivela ai profeti sia a come Dio opera per i suoi fedeli, che proprio grazie alla protezione divina diventano simili ai profeti:

*“Com’ero nei giorni del mio rigoglio, quando Dio viveva nell’intimo (be-sod) della mia tenda” (Giobbe XXIX, 4) significa grossomodo che “il sod del Signore viene rivelato a coloro che lo temono” (Salmi XXV, 14). Egli [Giobbe] dice che il mistero divino è noto nella sua tenda, come se intendesse profetizzare eventi futuri [oppure] come se ciò significasse che gli angeli e le schiere celesti dimoravano sulla sua tenda per proteggerlo da ogni sorta di pericolo.*<sup>50</sup>

Giobbe ripensa con nostalgia al tempo in cui Dio abitava nella sua tenda: la sua tribolazione, tuttavia, lungi dall’essere in contrasto con l’ordine provvidenziale del creato, si inserisce come una momentanea dissonanza nella superiore armonia del tutto. L’ordine delle cose è espressione di un Artefice dionisianamente ineffabile che, in quanto Soggetto assoluto, pur non potendo diventare oggetto di conoscenza, si fa garante della fondamentale “onnisignificatività” del testo sacro, ovvero di quella inscindibile unità di senso letterale, mistico e morale<sup>51</sup> senza la quale sarebbe impossibile giustificare il dolore e l’esperienza di Giobbe.

<sup>49</sup> Cfr. M. Idel, *Nahmanides: Kabbalah ... cit.*, p. 41.

<sup>50</sup> D. Novak, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>51</sup> Cfr. Y. Elman, “*It Is No Empty Thing*”: *Nahmanides and the Search for Omnisignificance*, in “*The Torah U-Madda Journal*” 4 (1993), pp. 1-2.

*Il problema del male nel “Commento a Giobbe” di Nachmanide*

L'interpretazione nachmanidea del *Libro di Giobbe* poggia su quattro assiomi cabalistici:<sup>52</sup> (1) l'anima dell'uomo, confinata nel carcere del corpo, è vittima delle passioni e dunque bisognosa di un addestramento che implichi quell'annichilimento del sé da cui scaturisce il vero *zaddiq*, il saggio; (2) la natura di Dio è inaccessibile e vanno intesi come imprescindibili asserti di fede la sua onniscienza e la giustizia retributiva con cui condanna il reo e salva il giusto; (3) non è possibile ricavare dalle Scritture una dottrina in grado di giustificare razionalmente ogni aspetto della realtà fisica e metafisica; (4) esiste una verità rivelata unicamente a Mosè e tramandata oralmente ai profeti e a un numero ristretto di iniziati.

Di fronte a queste generiche premesse, il dolore dell'innocente, quello patito da Giobbe, sembrerebbe destinato a levare al cielo un impotente grido di protesta contro lo scandalo del male e il silenzio in cui Dio parrebbe essersi eclissato. In questo grido, Nachmanide percepisce anche l'eco del lamento degli ebrei della Spagna del suo tempo, uomini e donne che soffrivano ingiustamente a causa di

*improvvisi deportazioni. Non mancavano dure restrizioni economiche. La Chiesa militante e missionaria urlava il suo grido di battaglia. Il Concilio Lateranense IV aveva imposto agli ebrei un segno di riconoscimento. Quando Nachmanide aveva trentotto anni la Guida [dei perplessi] di Maimonide venne bruciata a Montpellier; otto anni più tardi il Talmud sarà bruciato a Parigi.*<sup>53</sup>

Per quanto insensato possa apparire, il dolore di Giobbe e degli innocenti è pur sempre una prova, quella cui è sottoposto ciascun individuo almeno una volta nel corso della vita (tema caro alla riflessione ebraica postesilica<sup>54</sup>). Alla base di questa prova, nel caso

<sup>52</sup> Cfr. D.J. Silver, *op. cit.*, pp. 11, 23.

<sup>53</sup> Ivi, p. 10.

<sup>54</sup> Risalirebbe proprio all'epoca postesilica la composizione del *Libro di Giobbe* (VI-V sec. a. C.).

specifico di Giobbe, esiste una scommessa: a Satana Dio concede di saggiare la fedeltà di Giobbe colpendolo negli averi, negli affetti più cari e nel corpo<sup>55</sup>, ma né Giobbe né i suoi tre amici lo possono sapere; così, mentre Giobbe protesta, questi cercano di consolarlo parlandogli delle caduche fortune dell’empio, della sventura che saggia la virtù e della punizione che spetta anche a chi ha errato per ignoranza o per debolezza. Questi sterili discorsi, tuttavia, non riescono a persuadere Giobbe, che preferisce affrontare stoicamente la prova impostagli, nell’attesa di una teofania risoltrice<sup>56</sup>.

Di fronte al dolore di Giobbe si potrebbe supporre che per Dio le sorti del singolo individuo contino meno del destino escatologico dell’intera umanità, anche se questo parrebbe in contraddizione con le parole di Salomone: *solo tu conosci il cuore di tutti gli uomini*<sup>57</sup>. Si potrebbe anche pensare al caso che governa le sorti del mondo sublunare, soggetto all’imprevedibile caos degli elementi, ma questo creerebbe un’insanabile frattura tra i due livelli della realtà cosmica, tra mondo sublunare ed etereo. Nachmanide, del resto, non intende né rinunciare alla centralità del singolo né alla fondamentale unità di un universo che proviene interamente da Dio e che ospita Dio, l’*Ein Sof*, l’*Infinito*, in ogni suo angolo e pertugio.

Il mondo sublunare è stato creato in funzione dell’uomo e Nachmanide lo dice espressamente nel commento a *Giobbe XXXVI, 2*:

*Dio custodisce il suo mondo e lo sorveglia costantemente ... Sarebbe impossibile credere che la Provvidenza non agisca anche sul più piccolo degli esseri umani; le creature inferiori, a ben vedere, sono state create in funzione dell’uomo, visto che nessun essere creato, tranne l’uomo, è in grado di riconoscere il proprio Creatore.*<sup>58</sup>

In un universo retto da una simile Provvidenza, per Nachmanide è indispensabile osservare il dolore di Giobbe da una prospettiva

<sup>55</sup> Cfr. *Giobbe* I, 12; II, 6.

<sup>56</sup> Cfr. *Giobbe* XXVIII, 28.

<sup>57</sup> *I Re* VIII, 39.

<sup>58</sup> D. Novak, *op. cit.*, p. 32.

teosofica che gli consenta di superare la tradizionale alternativa tra interpretazione halakica (normativa) e haggadica (narrativa), al fine di individuare quel *sod* che costituisce la mistica chiave di lettura del *Libro di Giobbe*.

Il misticismo ebraico rappresentava una soluzione ideale per una mente affascinata dall'investigazione filosofica ma al tempo stesso fedele solo a fonti autentiche e rivelate<sup>59</sup> e, grazie ai principi cabalistici acquisiti sin dai primi anni di studio, Nachmanide offre un'interpretazione del testo che lascia emergere, in controluce, quattro fondamentali nuclei tematici.

[I] Il primo è incentrato sul problema del male. In linea con quanto insegnato dai cabalisti di Gerona, per Nachmanide al male non devono essere attribuite una natura divina o una personalità autonoma<sup>60</sup>: il male è prima di tutto un'esperienza dolorosa personale, un'esperienza fatta di privazione e ignoranza che finisce per stordire Giobbe, spingendolo a invocare la morte e a urlare la propria innocenza con un atteggiamento non alieno allo *stoico nichilismo del Qoeler*<sup>61</sup>.

Come ricorda Moshe Halbertal, il male rappresenta una sfida per qualsiasi tipo di teodicea, visto che mette in discussione l'esistenza di un Dio buono e onnipotente. Per questo motivo, in ambito filosofico e monoteistico sembra che le uniche due vie atte a giustificare l'esistenza del male siano quella che conduce a puntare il dito contro la vittima (proprio come hanno fatto i tre amici di Giobbe) e quella, dal sapore vagamente agostiniano, che tende a negare lo stesso male, depotenziandolo ontologicamente<sup>62</sup>.

Nel suo *Commento a Giobbe*, Nachmanide opera una sorta di sintesi tra queste due opzioni, cosa che lo spinge dapprima a osser-

<sup>59</sup> D. Berger, *Miracles and the Natural Order in Nahmanides*, in I. Twersky (a cura), *Rabbi Moses Nahmanides ... cit.*, p. 111.

<sup>60</sup> Cfr. D.J. Silver, *op. cit.*, p. 17.

<sup>61</sup> M. Halbertal, *Job, the Mourner*, in L. Batnitzky e I. Pardes (a cura), *The Book of Job ... cit.*, p. 43.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-39.

vare il male da una prospettiva cosmogonica e successivamente a descrivere il male patito dal giusto come una punizione divina per le colpe commesse in una vita precedente: l'indispensabile anello di congiunzione tra questi due punti di vista è rappresentato dalla dottrina della metempsicosi.

Ora, per quanto concerne la questione cosmogonica, Nachmanide, nell'Introduzione al suo *Commento*, scrive:

*Dal Benedetto Creatore giungono la volontà divina e i decreti dei suoi desideri sino alle potenze che gli sono più prossime, a partire da quel messaggero che ha il dovere di occuparsi di questa materia. Da lui, per emanazione, giungono poi alle potenze delle sfere, che agiscono sulle sfere inferiori in funzione delle specie e degli individui.*<sup>63</sup>

L'accenno<sup>64</sup> al tema dell'emanazione apre le porte a un'ipotesi cosmogonica che prende le mosse dai tradizionali principi di *Ayin* (il nulla ineffabile, l'indistinto) e di *Yesh* (il distinto, ovvero il creato): *Ayin* è l'*Ein Sof* definito da Nachmanide (refrattario a ogni tipo di riduzionismo antropomorfo) *Assoluta Privazione*<sup>65</sup>, ovvero la fonte da cui emanano tutti i gradi inferiori della realtà, sino alla sfera della realtà materiale, seguendo un processo creativo non alieno alla tradizione neoplatonica e occasionato da una iniziale contrazione divina. Il Creatore, lontano dal creato nella sua essenza ineffabile ma non separato da esso, opera costantemente nel mondo attraverso un messaggero, una sorta di angelo-demiurgo che farebbe pensare alla manifestazione cosmica della volontà divina: grazie a questo messaggero, Dio preserva l'ordine del creato e osserva tutto ciò che accade tra le potenze delle sfere eteree e le creature del mondo sublunare, nella cui natura caduca e imperfetta risiede la vera radice del male.

<sup>63</sup> Citato in H.W. Basser, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>64</sup> Per l'istintivo riserbo con cui Nachmanide tende a trattare la materia cabalistica cfr. *supra*, nota 30.

<sup>65</sup> M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, p. 139.

L'esistenza del male, dunque, non è in contrasto né con la volontà di Dio né con l'ordine del creato, cosa che Dio ribadisce descrivendo a un Giobbe sgomento due mostruose creature (Behemot, l'ippopotamo, e Leviatan, il coccodrillo) che rappresentano altrettante proiezioni mitopoietiche del male e varianti zoomorfe del Maligno<sup>66</sup>. Si tratta di potenze nemiche di Dio dalle quali sembrerebbe emergere la natura irrazionale del creato; tuttavia, nonostante il caos primordiale che esse incarnano, Dio, loro creatore, non esita a illustrare a Giobbe la loro forza prodigiosa, intessendone una sorta di elogio che può essere compreso solamente da chi sa che *“il mostruoso” altro non è che “il misterioso” in una veste grossolana*<sup>67</sup>.

Anche le meraviglie e i portenti del creato sono dunque espressione della sapienza divina, tema caro a Nachmanide, che nel commento a *Giobbe XI, 6* dichiara:

*Tutto ciò che appare nel mondo è duplice, poiché contiene una saggezza (chokmah) manifesta e una saggezza invisibile. In altre parole, la divina Provvidenza opera per il bene delle creature sia esplicitamente sia implicitamente. Il suo buon governo, infatti, si palesa nel mondo e noi sappiamo che esiste più bene di quello che il nostro intelletto è in grado di carpire. Nessuno, però, può sapere (né può scoprirlo da solo) se è giusto agli occhi di Dio.*<sup>68</sup>

Solo Dio lo può rivelare, poiché solo Dio conosce la vera natura dell'anima individuale, la sua storia e il suo destino.

[II] Intorno a questa rivelazione orbita il secondo nucleo tematico del *Commento* di Nachmanide. Il dolore di Giobbe è il frutto dell'onerosa eredità che la sua anima si trascina appresso per aver trasgredito in esistenze precedenti, cosa che solo Dio può sapere e

<sup>66</sup> Cfr. *Giobbe XL, 15-XLI, 26*.

<sup>67</sup> R. Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trad. ingl. di J.W. Harvey, Oxford University Press / H. Milford, London 1936 (ed. orig. Trewendt und Granier, Breslau 1917), p. 82.

<sup>68</sup> D. Novak, *op. cit.*, p. 35.

che implica il ricorso alla dottrina della metempsicosi o trasmigrazione (ciclo) delle anime (*gilgul ha-neshamot*), il cui fondamento scritturistico può essere rintracciato in *Qoelet* I, 4, dove si parla del susseguirsi delle generazioni<sup>69</sup>, o in *Genesi* XXXVIII, 8-9, dove si parla di levirato. In virtù del levirato, infatti, quel fratello che garantisce al fratello defunto una discendenza unendosi con la sua vedova fa sì che l’anima del defunto preservi la sua esistenza, perpetuandola nel figlio nato da questa unione.<sup>70</sup>

La trasmigrazione delle anime è possibile poiché l’anima individuale non viene creata *ex nihilo* al momento del concepimento, ma è stata generata all’alba dei tempi, insieme a tutte le altre creature spirituali, come si legge nel commento a *Giobbe* XXXVIII, 21:

*Coloro che errano spiritualmente sostengono che le anime siano create ogni giorno, ciascuna con il proprio deposito [il corpo]. Le cose, però, non stanno così. Dio, infatti, non crea le anime “ex nihilo”. Gli esseri superiori sono stati creati sin dal principio, prima di ogni altra cosa.*<sup>71</sup>

Ora, trasmigrando da un corpo all’altro l’anima ha la possibilità di spiare le colpe che hanno macchiato le sue esistenze precedenti attraverso tormenti e pene forieri di una catartica saggezza che, alla fine, le consentirà di liberarsi dal giogo della metempsicosi e di raggiungere, *una volta purificata dai precedenti peccati, la “devekut”*: *la fine del ciclo delle rinascite e una pace duratura in Dio*<sup>72</sup>.

Il Creatore tenterà *due o tre volte*<sup>73</sup> di allontanare il reo dal baratro, dopodiché, se questi si ostinerà a non riconoscere le proprie colpe, il carcere del suo corpo si trasformerà per lui in una tomba buia e solitaria. *I malvagi, infatti*, scrive Nachmanide nel commento a *Giobbe*

<sup>69</sup> Cfr. M. Perani, *La terminologia esegetica ... cit.*, p. 75.

<sup>70</sup> Cfr. J. Kalman, *The Book of Job in Jewish Life and Thought: Critical Essays*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2021, p. 100.

<sup>71</sup> D. Novak, *op. cit.*, p. 27.

<sup>72</sup> D.J. Silver, *op. cit.*, p. 25.

<sup>73</sup> *Giobbe* XXXIII, 29.

XXXVIII, 15, *vengono privati della luce del loro volto* [la loro anima di origine divina] e *dispersi tra vermi destinati a divorarli*<sup>74</sup>.

[III] La trasmigrazione dell'anima, concetto che affiora timidamente già nella letteratura rabbinica altomedievale<sup>75</sup>, ma da Nachmanide reinterpretato per la prima volta in chiave cabalistica<sup>76</sup>, segna un cammino di espiazione che rappresenta un evento miracoloso, il cui mistero costituisce il terzo nucleo tematico del *Commento a Giobbe*.

I miracoli rappresentano per Nachmanide *la principale conferma della validità dei tre dogmi centrali del giudaismo: la creazione "ex nihilo", l'onniscienza divina e la provvidenza*<sup>77</sup>, per cui è lecito asserire che Dio operi nel creato sia attraverso miracoli manifesti (portenti che deviano occasionalmente il corso naturale degli eventi) sia attraverso quei miracoli segreti con cui Dio si prende cura delle sue creature.

Ora, nel mondo naturale i corpi, gli elementi e le dinamiche ad essi connesse sono manifestazioni secondarie di quella volontà demiurgica che impone alla natura leggi che trasgredisce solo in casi eccezionali. Il destino dell'anima individuale, però, non può essere il risultato di quella probabilità statistica<sup>78</sup> oltre la quale non riesce a guardare l'occhio miope dell'empirismo. L'anima appartiene al mondo degli spiriti, sfugge alle logiche deterministiche e per la sua salvezza Dio opera quel costante miracolo segreto che sta alla base della sua trasmigrazione.

Questo tipo di miracolo è uno dei principi essenziali del giudaismo<sup>79</sup>, che tende a distinguere tra miracolo segreto indiretto e diretto. Nel primo caso il miracolo segreto si declina nei fenomeni

<sup>74</sup> Citato in H.W. Basser, *op. cit.*, p. 102.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, pp. 92-93, 97-98.

<sup>76</sup> Cfr. R. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 294, nota 82.

<sup>77</sup> D. Berger, *op. cit.*, p. 107.

<sup>78</sup> Cfr. H.W. Basser, *op. cit.*, p. 96.

<sup>79</sup> C.B. Chavel, *op. cit.*, p. 85.



naturali in virtù delle leggi stabilite da Dio nei giorni della creazione, al punto che si potrebbe quasi pensare a una forma di implicito acosmismo (per cui le leggi di natura sono mere illusioni, in quanto principi non incontrovertibili) oppure a un virtuale occasionalismo di matrice astrologica<sup>80</sup>.

Il miracolo diretto, invece, è quello con cui Dio si prende segretamente cura del destino di chi non lo rinnega, cosa che, al di là delle apparenze, vale anche per Giobbe, come si legge nel commento a *Giobbe XXXVI*, 7 (dichiaratamente ispirato al cap. 18 della Terza parte della *Guida dei perplessi*):

*La persona veramente pia (hasid) ... sarà sempre protetta da ogni disgrazia, persino da quelle che derivano dalla natura. Questa protezione consiste in un miracolo volto costantemente al suo bene, come se si trattasse di una di quelle creature celesti che non sono soggette a tutti quegli eventi che dipendono da generazione e corruzione.*<sup>81</sup>

L'anima trasmigrante, di cui Dio si prende cura, ha il compito di ripercorrere a ritroso il cammino discendente della creazione per ricongiungersi con quella terza *sephirah (binah)* in cui si manifesta il potere generativo di Dio e da cui l'anima è stata partorita all'alba dei tempi<sup>82</sup>. È questo il paradiso che attende l'anima del pio, un ritorno al Padre che l'anima del reo caparbiamente si preclude.

[IV] Il miracolo segreto di Dio è un invito al bene che non implica alcuna forma di coercizione o di predestinazione. L'opera della Provvidenza, infatti, proprio come la prescienza divina, non compromette la libertà dell'individuo: Dio assiste i giusti, offre ai rei la possibilità di redimersi, indica la via di salvezza spianata dal Decalogo e conosce in anticipo le mosse delle sue creature, ma niente di tutto questo rappresenta un ostacolo per quella libertà da cui dipende

<sup>80</sup> Cfr. D. Berger, *op. cit.*, p. 114.

<sup>81</sup> Citato in M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, p. 154.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 158.

la responsabilità morale di ciascun individuo. Nachmanide allude a questo quarto nucleo tematico nell'Introduzione al *Commento a Giobbe*, dove scrive:

*Quando noi crediamo che Dio è onnisciente e provvidente la nostra fede matura sino a diventare profezia, cosicché noi possiamo credere davvero che Lui ... ci sorveglia, tiene in serbo per noi tutti i beni promessi nella Torah e castiga coloro che trasgrediscono le sue leggi.*<sup>83</sup>

La libertà è imprescindibile: il corpo è stato creato *per subire l'influenza degli astri e delle costellazioni, motivo per cui è soggetto alle più svariate traversie. Solo l'anima proviene da Dio*<sup>84</sup> e dunque solo l'anima, che è di natura spirituale, è libera di determinare il proprio destino, ed essendolo per decreto della Provvidenza, Dio non può aborrire tale libertà. Persino l'angoscia e la ribellione di Giobbe provengono dalla sua libertà: *l'uomo arriva a querelarsi con Dio, perché è libero*<sup>85</sup>, ma la ribellione di Giobbe, lungi dall'essere bestemmia o trasgressione, è il grido di un giusto che vuole appellarsi solamente al proprio Dio per dare finalmente un senso alla tragedia che lo ha colpito.

Pur essendo libero di farlo, Giobbe non cede alla tentazione idolatrica che induce a venerare gli "intelletti separati" delle potenze angeliche (*elohim*), il Sole, la Luna, i segni zodiacali oppure i demoni<sup>86</sup>: Giobbe non vacilla perché è un uomo giusto e perché la Provvidenza lo assiste segretamente nei giorni della prova<sup>87</sup>, ricompensando<sup>88</sup> alla fine quella fiducia che ha reso Giobbe simile a un profeta, anche se a un profeta minore.

<sup>83</sup> D. Novak, *op. cit.*, p. 65.

<sup>84</sup> Ivi, p. 26.

<sup>85</sup> M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 60.

<sup>86</sup> Cfr. M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, pp. 254-256.

<sup>87</sup> Cfr. *Giobbe* II, 6.

<sup>88</sup> Cfr. *Giobbe* XLII, 10.

Prima di rivelarsi, infatti, Dio è solitamente preceduto da alcuni segni inequivocabili: dapprima un uragano, in seguito un terremoto e infine un grande fuoco. A Giobbe, però, Dio fa udire la propria voce solo attraverso l’uragano<sup>89</sup>, un dettaglio cui Nachmanide dedica una riflessione tratta da una delle pagine che meglio esemplificano il suo virtuosismo esegetico:

*L’espressione “in mezzo all’uragano” significa che i cieli non si erano dischiusi per consentirgli di avere una chiara visione di Dio ... , è così che all’inizio appare anche ad Elia: “Ed ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo, da spaccare i monti e spezzare le rocce ... Dopo il vento, un terremoto ... Dopo il terremoto, un fuoco” (1 Re XIX, 11-12) ... Giobbe ha assistito all’esordio della visione, ... ha conosciuto la verità udendo l’uragano e la voce uscita da esso, e dalla loro natura ha capito che la voce di Dio gli stava rispondendo con le Sue autentiche parole.<sup>90</sup>*

Queste parole fanno di Giobbe un piccolo profeta della quotidianità, un censore<sup>91</sup> al quale Dio non svela insondabili misteri escatologici, ma ribadisce che mai potrà competere con la sua sapienza o comprendere il potere con cui soggioga le forze del male, potere che ispira a Giobbe la preghiera con cui intercederà per i suoi miopi consolatori<sup>92</sup>.

Cercare di carpire l’essenza dell’esperienza dolorosa di Giobbe è come tentare di trattenere con le mani un’anguilla o una piccola murena: più forte si stringe e più velocemente sfuggerà di mano<sup>93</sup>. Il suo messaggio, tuttavia, non può essere equivocado: la voce di Dio emerge dall’uragano e la luce del principio affiora dal caos turbinante per infondere speranza anche nel corso dei conflitti più cruenti.

<sup>89</sup> Cfr. *Giobbe* XXXVIII, 1.

<sup>90</sup> Citato in M. Halbertal, *Nahmanides ... cit.*, p. 199.

<sup>91</sup> Cfr. *Giobbe* XL, 2.

<sup>92</sup> Cfr. *Giobbe* XL, 4; XLII, 8-10.

<sup>93</sup> *Praefatio S. Hieronymi in Librum Job*, PL XXVIII, 1081A.