

Dario Calimani

Ri-scrivere Babele

Paul Zumthor, *Babele. Dell'incompiutezza*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 216. Lit. 25.000.

Piero Boitani, *Ri-scritture*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 244. Lit. 30.000.

Marc-Alain Ouaknin, *La 'lettura infinita'. Introduzione alla meditazione ebraica*, Genova, Ecg, 1998, pp. 230. Lit. 32.000.

Dietro quel monumento di ingegneria linguistica che è la Torre di Babele si cela, secondo alcuni, un pregiudizio culturale antiebraico: i linguisti, infatti, non vogliono riconoscere l'etimo remoto dell'inglese *babble* (balbettare, farfugliare) in 'Bavel' (Babele), e lo ricercano invece nel francese antico, nel danese o nel sanscrito; come se avessero dimenticato che il mondo di lingua inglese è cresciuto a stretto contatto con la Scrittura¹. I problemi sollevati da Babele iniziano, quindi, già dal nome. Sospesa fra mito e storia, la Torre, primo atto di sfruttamento collettivo, è stata cercata e *trovata* senza sosta. Beniamino di Tudela, ebreo di Spagna, ne testimonia l'esistenza nel 1178, e ne dà persino le misure, diverse però da quelle indicate da Brunetto Latini: tremila piedi di altezza e una base quadrata con lato di ottomila passi. Eppure il *midrash* racconta che un terzo della torre fu consumato dalle fiamme, un terzo sprofondò nel terreno e un terzo è ancora in piedi, al suo posto. *Ma il viaggiatore che vi passa accanto dimentica di averla vista*².

Per costruirla non si guardò in faccia nessuno: la vita di un operaio valeva meno di un mattone, e lavoravano tutti, persino le partorienti, che poi continuavano a impastare mattoni con il neonato in braccio. Il lavoro di seicentomila persone fece raggiungere alla torre un'altezza tale che per issarvi in cima il materiale ci voleva un anno. Narrano così alcune leggendarie *ri-scritture* del racconto biblico. Ma perché un'opera così imponente? Sembra che il cielo minacciasse di cadere, e allora, riferisce il *Midrash Rabbah*, si decise di innalzare un pilastro che lo sostenesse. Ma si ipotizza anche che i babelici volessero allontanarsi dalla terra, forse per darsi all'idolatria o per fare guerra a Dio. Capire lo scopo dell'impresa sarebbe utile per individuare la specifica colpa che Dio volle punire confondendo la loro lingua e disperdendoli per tutta la terra. Bisogna allora tradurre, interpretare, capire. Ma tradurre, interpretare, riassumere la Bibbia ebraica è una delle operazioni più azzardate a cui ci si possa accingere, e non solo per le difficoltà poste dalla scrittura

¹ Vd. I.E. Mozeson, *The Word*, New York, Shapolsky, 1989, p. 26.

² Vd. L. Ginzburg, *Le leggende degli ebrei*, vol. I, Milano, Adelphi, 1995, p. 171.

non vocalizzata, ma anche per l'immensa mole di commenti che, nei secoli, hanno dilatato all'infinito il testo. Leggere la Bibbia — leggere la Torah, si vorrebbe dire — significa allora conoscere una lingua e dominare una letteratura sterminata, senza le quali la comprensione del testo è destinata a rimanere in superficie. E ciò non per dire che un timore reverenziale debba impedire un tranquillo accostamento al testo e produrre la paralisi ermeneutica. Certo è che il fruitore, specie se in veste di *interprete ufficiale*, deve misurarsi con la scrittura rispettandone la libertà e il diritto a non farsi costringere in vicoli ciechi.

Si pensi, per un noto esempio, al bivio interpretativo, che è anche un'aporia morale, prodotto dalla figura di Giacobbe, il patriarca che, con la complicità della madre **Rebecca**, **ottiene la bendizione paterna ingannando Isacco**, vecchio e cieco: come conciliare l'inganno con il destino che lo vorrà padre della nazione eletta, colui che dopo la lotta con l'angelo di Dio assumerà il nome di 'Israele'? Giacobbe, peraltro, non potrà dimenticare la propria colpa (giustificata, nei secoli, dai commentatori con precedenti colpe di Esaù), visto che la sua storia futura sarà segnata dall'inganno (di **Labano** — che gli darà in moglie **Lea** prima che **Rachele** — e dei figli — che gli racconteranno della morte di Giuseppe, venduto invece a una carovana di Midianiti). E sarà proprio Giuseppe, ormai viceré d'Egitto, a dare segno positivo all'inganno, quando architetterà false prove per accusare i fratelli e trattenerli, riunificando così la famiglia. Giacobbe dovrà *scendere* nell'esilio d'Egitto, e morirvi, in vista di una *risalita* in terra di Canaan di tutto il popolo d'Israele. Una discesa individuale è la premessa per una risalita collettiva, per una *teshuvah*, un pentimento e un ritorno — dopo la riparazione — alla condizione etica originaria, la 'risposta' alla *domanda* rappresentata dalla colpa commessa.

Anche l'episodio di Babele è segnato da un'irriducibile e imbarazzante ambiguità. E forse per questo esso non appare rappresentato nella Cappella Sistina, e non lo ritrassero né Dürer né Rembrandt né il Tintoretto. L'episodio è di duplice interpretazione: la Torre come simbolo di ascesa dell'umanità e, insieme, segno dell'orgoglio spropositato della medesima. Il *midrash* racconta che aprendo con "E tutta la terra era una sola lingua" il testo intende affermare che gli uomini continuavano a comportarsi come prima del Diluvio, ossia non avevano imparato la lezione. Ma la dispersione, che punirebbe il presunto atto di superbia (così come l'esilio aveva già punito i peccati di Adamo ed Eva e di Caino), appare altrove, contraddittoriamente, come realizzazione di un piano divino: "crescete e moltiplicatevi e riempite la terra" (*Genesi* 1:28); e diverrà più tardi, per Abramo, un imperativo a cui sottostare nell'esecuzione di un altro piano divino, quello di emigrare da Ur dei Caldei per stabilirsi in Canaan. E ci sono, poi, i quarant'anni di nomadismo degli ebrei nel deserto, prima di raggiungere la Terra Promessa: quarant'anni di espiazione e purificazione insieme. La dispersione, l'esilio, è la premessa a una realizzazione, quasi un'iniziazione al compito assegnato da Dio, un destino ineludibile. Come l'esilio di Giuseppe in Egitto: una discesa che prelude a una risalita, un ritorno, una *teshuvah*. Certo è che la segnicità delle azioni e degli eventi è ambigua e rifiuta facili interpretazioni. Sembra che il testo non intenda lasciarsi esaurire in modo né univoco né banale, e opponga invece una

strenua *resistenza* a qualsiasi lettura autoritaria. Un testo che si oppone alla *chiusura*, per garantirsi e preservare la propria eterna *apertura*: una testo in lotta per la vita, insomma.

E' proprio questa apertura del testo (densità linguistica, incompletezza del racconto biblico sul destino della città e della torre) che Paul Zumthor (*Babele. Dell'incompletezza*, Bologna, il Mulino, 1998) cerca di mettere in evidenza, impegnandosi a ricostruire storia, significati e ricadute artistico-letterarie del mitico episodio biblico. Se non che, forse ingannato dalle traduzioni, Zumthor perde qua e là proprio l'estensione di quella apertura testuale che è l'obiettivo del suo studio. La presunta superbia di Babele, infatti, è sì l'ennesimo momento di peccato commesso dall'umanità, dopo la disubbidienza di Adamo, l'omicidio di Caino, la violenza della generazione di Noè, e sarà pur *esteticamente* vero che toccherà ad Abramo rappresentare l'avvio alla "salvezza" (41), come osserva Zumthor (benché Abramo viva anche l'esperienza fallimentare di Sodoma e Gomorra!), ma è anche vero che Babele rappresenta, paradossalmente, la riparazione attraverso l'espiazione (quasi un *romance* shakespeariano!), mentre il concetto di *salvezza* evocato da Zumthor delinea una visione escatologica su cui il testo della Torah non pone mai alcuna enfasi particolare; a meno che non si ricorra alle suggestioni tipologiche che leggono nell'episodio una prefigurazione allegorica della Pentecoste³. Si è detto *presunta* superbia di Babele, perché il *Midrash Rabbah* contesta che i babelici non intendevano farsi "un nome" (*shem*) da tramandare ai posteri, bensì "un idolo". E inoltre, quando Dio scende a vedere che cosa stiano facendo "gli uomini", in realtà il testo ebraico dice "bne' Adam", ossia "figli dell'uomo", o, anche, "figli di Adamo": se ne potrebbe dedurre che i babelici sono colpevoli della stessa ingratitudine commessa dal loro progenitore. Anche sulla base di questi pochi rilievi, non sorprende che la consapevolezza e la decodifica delle ambiguità testuali possano influenzare in modo fondamentale un'interpretazione.

L'episodio della torre di Babele presenta alla fine — ed è il nucleo dello studio di Zumthor — due temi diversi: la moltiplicazione delle lingue e la dispersione del genere umano, entrambi dovuti alla reazione di Dio di fronte al comportamento dell'uomo. Un episodio interpretato in vario modo dai Maestri del commento, sempre attenti a mantenere la complessità del testo e dei suoi possibili significati. Ad esempio, tre diverse intenzioni ispirarono i costruttori della Torre: ripararsi da un secondo diluvio (e furono dispersi per tutta la terra), far guerra a Dio (e furono trasformati in scimmie, e demoni), creare un centro di idolatria (e furono confuse le loro lingue)⁴. Il commento mantiene aperto il significato. Ma è il testo stesso a evitare il monolitismo e a dialettizzarsi costruendosi su una serie di opposizioni binarie: «erranza e fissazione, terra e cielo, lo spazio dato e lo spazio da conquistare; l'orizzontalità del luogo di soggiorno degli uomini, delle loro migrazioni e della

³ Cfr. M. Corti, "Dante e la nuova Torre di Babele: una nuova *allegoria in factis*", *Il viaggio testuale*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 245-256.

⁴ Cfr. *Talmud Bavli, Sanhedrin* 108 (cit. in M. Weissman, *The Midrash Says*, vol. I, New York, Benei Yakov, 1980, p. 113-114).

loro dispersione finale, ma la verticalità doppia dell'opera»: gli uomini salgono a Dio e Dio scende a vedere ciò che stanno facendo gli uomini (52). E' proprio l'opposizione proposta dalla dinamica spaziale a indicare il vero conflitto simbolizzato nella costruzione e successiva rovina della Torre: verticalità e orizzontalità vedono infatti i *babelici*, o *costruttori*, opporsi ai *nomadi*, i *testimoni*; è la lotta fra due modalità esistenziali, l'ascesa unitaria verso (o contro) la divinità e, per contro, la dispersione che isola gli uomini l'uno dall'altro lasciandoli in balia di se stessi.

Nell'immaginario collettivo moderno, Babele è la moltiplicazione delle lingue — settanta, secondo la tradizione —, una punizione a cui forse oggi si sarebbe portati ad assegnare valore positivo, un elemento di ricchezza culturale, di fertile pluralità, se non fosse per i risvolti negativi di tanti inespugnabili linguaggi tecnici e scientifici. Ma Babele segna soprattutto, con la diffusione dell'umanità per tutto il pianeta, l'inizio di una nuova era: la fine di un potere dispotico e l'inizio di un modello sociale pluralistico. Il nomadismo prevale sulla civiltà sedentaria, l'interesse per la geografia, per lo spazio, per il movimento ha la meglio sulla visione storica e sul modello della dimora fissa, la verticalità orgogliosa cede il passo all'orizzontalità. E si può aggiungere che l'erranza sarà nell'etimo del nome 'ebreo', di cui si fregerà per primo Abramo: *'ivri* è 'colui che viene dall'altro lato [del fiume Eufrate]', dichiarazione di un'esistenza in movimento. Assieme alla Torre, è anche la città a disgregarsi, il modello urbano, che viene soppiantato dal principio dell'erranza, che appare a sua volta come segno di disimpegno sociale. Ma il valore negativo dato all'erranza deriva dall'ottica del sedentarismo, che vi ravvisa un comportamento anarchico e ribelle, preludio alla curiosità dei navigatori del Rinascimento e, più vicino a noi, al "nomadismo mentale" (135) che caratterizza il nostro mondo. E', in fondo, il segno della presa di coscienza individuale nei confronti della società e del mondo da parte di uomini che non si mimetizzano fra la moltitudine, non scaricano la responsabilità individuale sulla collettività, non fanno della loro appartenenza alla massa un facile alibi. Il nomadismo, allora, è anche una dimensione interiore, della mente e della coscienza impegnate in un'incessante ricerca. E infatti, dopo il passaggio per la società delle regole, per la cultura gerarchica dell'*argilla e del bitume*, come la definisce Zumthor, utili a costruire la Torre e la città stessa, il nomadismo rappresenta la liberazione dalle catene dell'immobilità, il ritorno curioso ed esplorativo alla natura, alla terra. Con la Torre di Babele ha origine la tirannia della tecnica, e con essa la modernità; il consumismo odierno, il bombardamento mediatico, sono allora tutti riflessi dell'*ordine caotico* di Babele, città della legge e dell'arte prima che la lingua comune venisse confusa da Dio. Capovolgendo l'ottica babelica, la prospettiva nomadica vede quindi confusione e dispersione nella costruzione della città e della Torre, e prospetta l'idea del declino della civiltà, il fallimento della modernità. E' ironia drammatica che il racconto di Babele usi il primo "noi" collettivo della Bibbia, un 'noi' dell'organizzazione sociale che si avvia inconsapevole all'autodistruzione.

Babele, tuttavia, instaura un'ulteriore dialettica, fra "impresa" e "incompiutezza" (198), fra la spinta a operare e l'impossibilità di finire

l'opera. Babele sembra incarnare così un detto della *Mishnah* che recita "Non sta a te portare a termine l'opera, ma neppure sei libero di esimertene"⁵, un detto che avrebbe potuto giovare alla teorizzazione di Zumthor, perché restituisce valore positivo sia all'impresa che alla sua incompiutezza (se non all'intento), alla Torre e alla città tanto quanto alla dispersione, riavviando fra di loro una sana e umanistica dialettica del confronto. Babele è allora un'impresa incompiuta, come lo stesso libro di Zumthor, che appare l'avvio di un discorso lasciato volutamente aperto, come per una riluttanza a porre limiti alle parole e alle cose.

E' sulla base di questo *rifiuto a completare* che si può continuare un ideale dialogo a distanza con l'opera di Zumthor. La visione della città come luogo malefico, ispirata a Babele (ma anche a Sodoma e Gomorra, e a Ninive), non si armonizza con un altro genere di città di cui parla la Bibbia: le città-rifugio dei Leviti — l'unica tribù senza terra —, in cui gli omicidi involontari potevano riparare e sfuggire a possibili vendette (*Numeri* 35:6 e sgg.). Erano città a duplice valenza, come osserva Lévinas⁶, spazi di rifugio e di esilio insieme, appropriati a chi non era né del tutto colpevole né del tutto innocente. Una visione aperta e pluralistica, come sarebbe piaciuta a Paul Zumthor. Ma armonizzare la concezione della città-rifugio con il mito di Babele e con la sua prefigurazione (quasi tipologica) della moderna civiltà urbana risulta alquanto difficile. Perché Babele è ancora legata alla dimensione mitica della lotta fra l'uomo e Dio, mentre la città-rifugio è la realizzazione della Legge di Dio in terra o, da una prospettiva laica, l'applicazione di una legge per il bene comune in base alla quale individuo e società riconoscono i propri ruoli e limiti e si assoggettano alla regola data. L'idea della città biblica e della sua implosione come metafora della città moderna avviata all'autodistruzione rimane un lontano e superato archetipo, forse un po' *new age*. Alla città moderna restano invece due possibili modelli di riferimento, e la sua possibilità di sopravvivenza sarà garantita dalla capacità di scegliere fra un'affermazione verticale e irriflessiva di sé verso una meta incerta e l'attenzione orizzontale a una civiltà che, guidata da spirito umanistico, ricerchi l'equilibrio nei rapporti fra gli individui e fra l'individuo e la società.

Il libro di Zumthor (e il nostro stesso commento) evidenzia l'inevitabilità della lettura soggettiva, che selezionando eventi e parole del testo ne indirizza il significato. Come la Storia, che appare diversa a seconda di chi la racconta. Così, ogni lettura produce una ri-scrittura. E proprio di ri-scrittura del testo biblico si occupa Piero Boitani (*Ri-scritture*, Bologna, il Mulino, 1997), considerandone la ripresa nei secoli e negli ambiti culturali più diversi, letterari e pittorici. Dalla ri-scrittura della storia di Giuseppe e i suoi fratelli, rivisitata da Thomas Mann, a quella della storia di Giobbe reincarnata dallo splendido *Giobbe* di Joseph Roth, passando per le storie di Susanna e dei due vecchioni e del gallo di Geoffrey Chaucer, che ri-scrive e reinterpreta Genesi. E si scopre, *in itinere*, che Faulkner attua in *Scendi, Mosè* una ri-scrittura *razziale* dell'Esodo, con i neri d'America a ri-scrivere i cattivi egiziani. Ma ogni

⁵ *Pirke' Avoth (Le massime dei padri)* 2:16.

⁶ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, Napoli, Guida, 1986, pp. 105-124.

percorso è complicato dal fatto che spesso la ri-scrittura si serve di innumerevoli ri-scritture intermedie, e a volte la scrittura di partenza è già essa stessa una ri-scrittura, come la storia di Giuseppe che ri-scrive Genesi: Abramo, Isacco e Giacobbe hanno goduto della rivelazione diretta di Dio, ma Giuseppe ne è escluso; con lui cambia il rapporto fra l'uomo e Dio, e l'uomo cade nella Storia.

C'è indubbiamente molto di Harold Bloom e della sua *anxiety of influence*, nello studio di Boitani. Gli scrittori *forti* riscrivono gli autori del passato, *travisandoli*; imitazione e distacco allo stesso tempo, per un'espressione creativa personale. Boitani sembra tuttavia interessato a considerare non tanto le *disletture* apportate dalla ri-scrittura quanto il rapporto interattivo fra scrittura e ri-scrittura. Come la scrittura venga inglobata dal testo che la ri-scrive e tenda a ri-conoscere se stessa in quel testo. Come il testo sopravviva nel suo *commento* riconoscendosi in esso e come ogni testo acquisti il proprio significato grazie al testo che ha inglobato. Come dice Boitani, "Ritrovare il figlio significa riconoscere il Padre" (212).

Lo studio di Boitani non nasconde il suo fascino, benché anche la sua critica sia *una* ri-scrittura, che sarebbe potuta essere diversa se avesse seguito un percorso intertestuale diverso. Per intendersi: il *Giobbe* di Roth riscrive "l'Antico Testamento con un'allusione al Nuovo" (206), ma ri-scrive anche, in positivo, la letteratura kafkiana, di pochi anni precedente. E d'altro canto, quello delle *influenze* a cui risponde la scrittura e ogni ricaduta della stessa è un gioco senza fine.

Essendo la Bibbia il modello di partenza per la *ri-scrittura* di Boitani, il critico sofisticato è tentato di dire che un'ottica ebraica non sempre vi si riconosce. Affermare, ad esempio, che la Bibbia intenda "parlare dell'unico vero Dio" (7) lascia perplessi, perché la Torah di 'vero' Dio e di 'verità' non parla mai. A farlo sarà forse la letteratura successiva. La "verità" (*emet, emunah*) del testo, infatti, è sempre *fiducia* e *fedeltà alla parola data*. Come a dire che la Torah sembra preoccuparsi non tanto di imporre una verità assoluta quanto di esigere dall'ebreo la fedeltà al suo Dio (e viceversa). E il discorso si amplia, perché la Torah e i commenti da essa ispirati nei secoli tutto offrono fuorché il senso di *una sola verità* da raggiungere. Anzi, chi si occupa di teoria della critica non può non rendersi conto della straordinaria consonanza fra le concezioni critico-letterarie del nostro secolo e la prassi ermeneutica aperta dei dottori della Torah, fondatori di una critica la cui fede più forte, e assoluta, è nella propria inesauribilità, una *ri-scrittura* che rifiutando il monolitismo della critica autoritaria afferma *l'impossibile e inafferrabile verità* del testo. E prende spunto da qui una seconda osservazione sull'interpretazione *mobile* del testo biblico, anche questa relativa a Dio. Boitani risolve più volte in modo univoco il testo originale dell'autodefinizione di Dio, "Ehyeh Asher Ehyeh" (Esodo 3:14), con "Io sono colui che sono", che è poi un calco della traduzione dell'Authorized Version (1611), "I am that I am", ripreso da varie traduzioni inglesi, anche moderne. Ma in ebraico non esiste un presente del verbo essere, e il tempo è anzi una *forma imperfetta* che dà il senso di un'azione incompiuta che ben si adatta all'eternità: "Io sono/sarò Colui che sono/sarò", una definizione appropriata a una proiezione

in divenire, Dio come estensione nell'infinità del tempo, forse negoziabile con la realtà dell'uomo. Ma anche "asher" nasconde ambiguità, e significa "Ciò che" tanto quanto "Colui che", e forse si potrebbe tradurre persino "come": "lo sono/sarò come sono/sarò", ad affermare la qualità coerente e costante di Dio (vd. Ovadiah Sforno, XV-XVI sec.). E' chiaro, comunque (con licenza del greco), che la versione paolina "lo sono *ciò che* sono [corsivo mio]" (128) può anche non essere ri-scrittura, bensì citazione *decodificata* in traduzione. E, per contro, l'"lo Sono" di Gesù (164) appare una ri-scrittura, anziché una applicazione a sé della formula di autodefinizione divina. In conclusione, è ovvio che la diversità linguistica, se può avere segno positivo a Babele, pone insormontabili problemi nello studio della letteratura comparata.

Scrivere, ri-scrivere, interpretare. Dove sta allora la verità? o piuttosto, esiste *una* verità? Viene alla mente un dialogo di Borges: «"Cerco Dio". Il bibliotecario disse: "Dio è in una delle lettere d'una delle pagine d'uno dei quattrocentomila volumi del Clementinum [...] io sono diventato cieco a cercarla"»⁷. Che il cortocircuito fra scrittura e interpretazione dia l'avvio a un'azione incessante di ri-scrittura e di ricerca è al centro del pensiero ebraico. Ricerca non del vero, ma del reale: del rapporto fra uomo e Dio, e fra uomo e uomo; ricerca di verità in funzione della giustizia e della pace (cfr. *Pirke' Avoth* 1:18). Una coscienza viva, questa, se è vero che un'importante personalità del hassidismo contemporaneo ha potuto dire un giorno al giovane nipote: "se il Rebbe si mettesse a parlare di Dio, tu alzati ed esci". E ciò non per mancanza di fede, bensì perché la fede non ha bisogno di congetture teologiche. I discepoli del hassidico Rebbe di Kotzk si tramandano che egli dicesse: "Dio è là dove lo si lascia entrare", ed era una risposta a infinite domande. E forse, ancora, perché non è una questione di fede, ma di fedeltà. La fede nel testo aperto e nella continua ri-lettura (potenziale ri-scrittura) la si riconosce, come mostra Marc-Alain Ouaknin (*La 'lettura infinita'. Introduzione alla meditazione ebraica*, Genova, Ezig, 1998)⁸, anche nel hassidismo. Ripercorrendo la storia di questo movimento mistico, sorto nella Podolia del XVIII secolo, Ouaknin ne ricostruisce il legame con l'esoterismo qabbalistico spagnolo (XII secolo), che Itzchak Luria riproporrà e affinerà nella Galilea del XVI secolo dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna (1492). E si sforza, Ouaknin, di mostrare come il hassidismo sia rigorosamente inalveato nella tradizione culturale ebraica, contro l'impressione di eterodossia destata da certe sue spinte mistiche e prassi liturgiche. Sarà proprio Luria a teorizzare quella teoria del *tikkun* che dovrebbe "riparare" la "rottura dei vasi" (*shevirat hakelim*) provocata dall'emanazione dirompente della luce divina al momento della creazione. Il hassidismo riprende le teorie luriane soprattutto ai fini della fruizione del testo, quello per eccellenza: la Torah. Rifiutando l'approccio storico, che tenta di oggettivare la tradizione, il hassidismo abbraccia un approccio esistenziale, annullando la distanza fra testo e interprete, e

⁷ J.L. Borges, «Il miracolo segreto», *Tutte le opere*, vol. I, Milano, Mondadori, 1984, p. 743.

⁸ Da lamentare, nel testo, l'incomprensibile mantenimento della traslitterazione alla francese dei termini ebraici.

concepisce un'operazione di *contrazione*, lo “*tzimtzum*” di cui parla la Qabbalah: Dio si è contratto per lasciare spazio al mondo, e il lettore si contrae per consentire agli infiniti significati del Testo di emergere. Si rivaluta così non solo la lettura personale, ma la stessa qualità del testo, di ogni sua singola parola e lettera. Contro il linguaggio monosemico e totalitario, la lettura afferma la propria libertà e compie il suo atto di sovversione. Sovversione per nulla scandalosa nella tradizione ebraica, anzi, in perfetta linea con la sua cultura del commento: l'interazione *costituzionale* fra Legge Scritta e Legge Orale mira di fatto a riconoscere al commento (e al commento del commento) un ruolo per nulla inferiore a quello ricoperto dal Testo stesso. La pluralità delle interpretazioni possibili, e la loro inesauribilità, oltre a essere confronto di opinioni è *ricerca* di senso, anziché tensione verso un'unica Verità. Ogni uomo, per il Hassidismo, è una lettera e nessuno può esimersi dallo scrivere la sua, perché soltanto tutti insieme, con tutti i loro significati, gli uomini potranno completare il Libro. A proposito, dunque, il Talmud insegna che il popolo ebraico, piuttosto che “il popolo del libro”, è il “popolo dell'interpretazione del Libro” (93).

In armonia con la prassi interpretativa del Talmud, la lettura hassidica opera secondo il concetto derridiano di disseminazione, moltiplicando i significati possibili e adottando, dello stesso Talmud, il principio di *machloqet*, la dialettica aperta fra letture diverse, che è poi dibattito fra diverse scuole di pensiero. Ed è solo nella *machloqet* che si rivela la presenza di Dio: “queste e quelle sono parole del Dio vivente”⁹, dice il Talmud. Chi dei due interlocutori abbia ragione appare, in questo rispetto, cosa secondaria.

Nel contesto di una lettura dialogica, non vi è un'unica lettura vera del testo, perché ogni lettura è *una* rilettura (o potenziale ri-scrittura). La verità, per così dire, è nella coesistenza stessa di letture diverse. Il rischio, invece, quando si parla di ri-scrittura, è nel fatto che questa tragga vita dalla morte della scrittura, la presupponga stabile e trasparente per costituirsi come sua variante e suo unico senso. Ma la “verità di una lettura non è la verità del testo, così come la verità di una proposizione sul mondo non è la verità sul mondo” (94). La libertà, allora, è là dove la scrittura rifiuta il proprio ruolo di idolo monolitico e immoto, dove l'inesauribilità dell'interpretazione impedisce la decodifica dispotica del testo, garantendogli invece l'apertura a infiniti significati possibili. L'ermeneutica si muove nello spirito della **verità, e del rispetto dell'altro**, quando ammette che ci sia sempre *almeno un'altra* verità.

Dario Calimani

insegna Lingua e letteratura inglese all'Università di Venezia.

⁹ *Talmud Bavli*, ‘*Eruvin* 13b.

Oltre a vari saggi su teatro e poesia del '900, ha scritto *Harold Pinter. Radici sepolte* (Olschki 1985; 1996), *Fuori dall'Eden. Teatro inglese moderno* (Cafoscarina, 1992; 1996) e *T.S. Eliot. Le geometrie del disordine* (Liguori 1998).