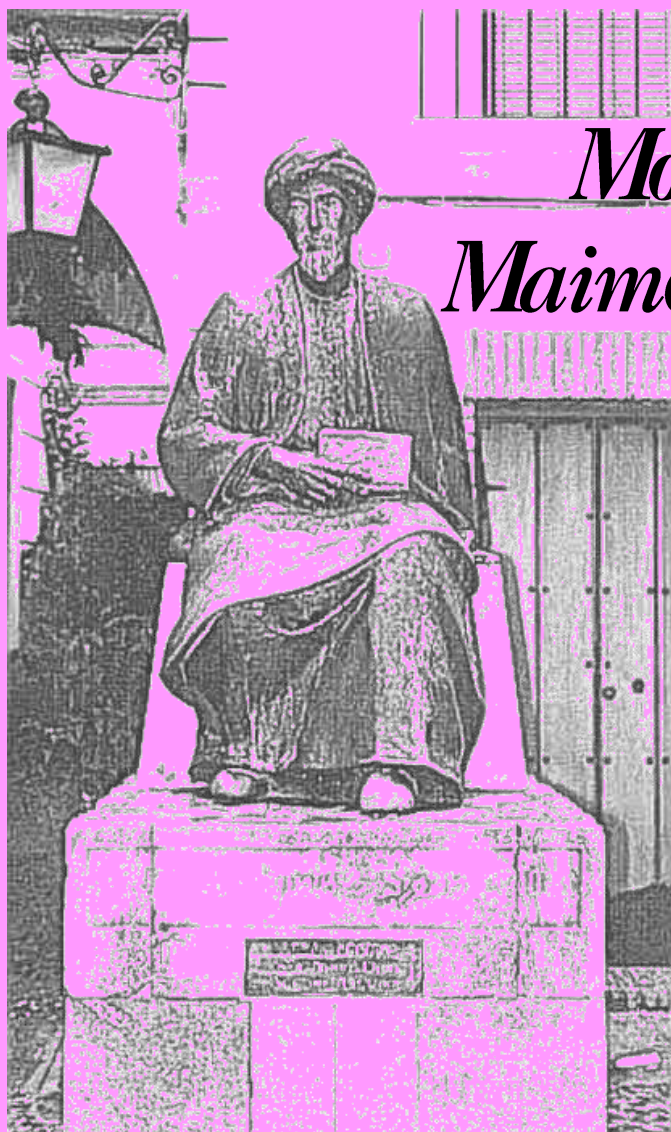


R. GATTI - I. KAJON - G. LARAS
A. SOMEKH - P. STEFANI



Mosè Maimonide

*il tempo,
l'opera,
l'eredità*

a cura di
STEFANO ROSSO
FRANCO SEGRE
EMILIA TURCO

“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino
2005

**In copertina: Cordova (Spagna). Monumento a Mosè Maimonide nella
Plaza de Tiberiades**

Collaborazione di Davide D'Amato, Carla Gribodo, Germana Laura

Pro manuscripto

Stampato in proprio

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato maggio 2005

Peri "QUADERNI DELL'A.E.C.":

Stefano ROSSO - via Caboto, 27 - 10129 TORINO

Tel. 011/58111 - Fax 011/5811396 (all'attenzione di)

per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:

Maria Ludovica CHIAMBRETTO - via Ormea, 58 - 10125 TORINO

tel. 011/6502741; 011/4032685

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

PRESENTAZIONE

Nei corsi liceali di filosofia, non si parla di solito di Mosè Maimonide, o, al massimo, lo si elenca tra i pensatori di cui non c'è tempo o non vale la pena fermarsi. Quando si fa il suo nome anche tra le persone colte, esso suscita spesso uno sguardo interrogativo, come per uno sconosciuto.

Nato a Cordova nel 1135, suo padre era talmudista e giudice. Quando la città cadde sotto gli Almohadi, la famiglia dapprima fu costretta a continui spostamenti, poi emigrò a Fez e quindi al Cairo. Qui, insieme agli studi talmudici e filosofici, Maimonide studiò medicina e divenne medico del visir del Saladino. Fu capo degli ebrei del Cairo e fece del sobborgo dove abitava il nuovo centro del giudaismo, divenendo la guida spirituale dei correligionari del suo tempo.

Il 2004, ottavo centenario della sua morte (1204), ha fornito per l'Amicizia ebraico-cristiana di Torino l'opportunità di studiare e far conoscere questo pensatore, mediante un ciclo di lezioni e riflessioni approfondite. La Commissione culturale della Comunità ebraica vi ha aderito, offrendo anche il supporto logistico per un'iniziativa comune. Ne pubblichiamo i contributi in questo Quaderno, per offrirli a un pubblico più vasto.

Aprire il ciclo Roberto Gatti, dell'Università di Genova, che delinea il quadro di riferimento storico-sociale-culturale dell'epoca. In Occidente, dove ebrei e cristiani hanno condiviso le stesse vicende culturali e la stessa evoluzione della civiltà, Maimonide si situa alla fine dell'"età dell'oro" della cultura arabo-ebraico-cristiana in El Andalus-Sefarad-Spagna.

La presentazione dell'opera di Maimonide è stata affidata al rabbino Giuseppe Laras, noto specialista ed autore di studi e pubblicazioni in merito, e al rabbino Alberto Somekh. Il primo, rabbino di Milano e professore all'Università di quella città, ne ha presentato l'opera fondamentale *La guida dei perplessi*, mentre il secondo, rabbino di Torino ha trattato dell'opera *Mishné Torah* (il commento e la sistemazione del patrimonio della tradizione ebraica) e della cosiddetta "disputa maimonidea". Scritta in arabo, la lingua di comunicazione del tempo, *La guida* fu tradotta in ebraico all'inizio del secolo XIII e successivamente dall'ebraico in latino. Essa vi figura destinata a un allievo, uno di quelli «che girano intorno alla dimora del sovrano e ne cercano l'ingresso»: tali sono appunto i "perplessi", lontani sia da una fede cieca sia dall'esclusivo affidamento alla ragione. Le loro perplessità derivano dal trovare nei testi sacri affermazioni tra loro contrastanti o in problematico rapporto con la mentalità del tempo in cui si vive. Di qui l'intento di Maimonide di venire in loro aiuto.

La guida dei perplessi è stata giustamente paragonata, anche se meno conosciuta, alle *summae* teologiche della Scolastica: l'una e le altre sono volte a una presentazione o spiegazione razionale della tradizione rivelata, servendosi della filosofia aristotelica. Queste opere intendono essere l'interpretazione e la sistemazione, in un quadro architettonico del sapere, del patrimonio religioso e spirituale – con elementi comuni ma anche propri delle rispettive fedi –, secondo le nuove esigenze, quelle del tardo e maturo Medioevo, sotto lo stimolo degli interrogativi che si affacciano alle menti all'inizio del secondo millennio.

Nella diaspora, il pensiero ebraico aveva già dovuto confrontarsi con la sapienza greca nell'impatto con l'ellenismo. Allora Filone si era servito dell'allegorismo, un certo tipo d'interpretazione della *Torah* - anche se discutibile -, recepito dalla retorica classica. Ora, che i filosofi arabi avevano riscoperto e fatto conoscere all'Occidente il pensiero di Aristotele - «il grado supremo dell'intelletto umano» -, era necessario un passo ulteriore. Maimonide mutua da Aristotele i principi della teodicea greca, anche se non può accettare tutte le sue assunzioni. La rivelazione biblica non può accordarsi con una filosofia che non sa dire nulla sulla creazione, che afferma l'eternità della materia, che parla di un Dio talmente lontano che non può avere rapporti con l'uomo. Le Sacre Scritture presentano vari temi a cui Aristotele non è in grado di dare una risposta o non possono entrare nel suo sistema. Maimonide ritiene che sia possibile dimostrare l'esistenza di Dio: se qualcosa esiste, come attestano le percezioni sensoriali, esiste necessariamente un essere che è la sua causa. Tale essere è Dio, che si fa provvidenza e che entra nella storia come protagonista.

Laras aveva appena il tempo di presentare un'opera davvero enciclopedica: ha dovuto quindi limitarsi a dare le linee di massima per una lettura e l'impostazione generale della Guida. Somekh ha mostrato come Maimonide abbia dato una sistemazione e strutturazione alla raccolta giuridica contenuta nel *Talmud*, la grande collezione delle discussioni e delle sentenze dei maestri, con un procedimento di sintesi e di coordinamento, che è divenuto il punto di riferimento per l'approfondimento del pensiero ebraico fino all'età moderna e contemporanea. I due relatori hanno messo in rapporto queste opere con altre minori della produzione maimonidea, come il *Commento alla*

Mishnah, Il libro dei precetti, le Lettere, evidenziando in questo quadro la grande originalità del massimo pensatore ebraico del Medioevo.

Nel quarto contributo, l'ebraista Piero Stefani tratta della ricezione del pensiero del Maestro, con riferimento a S. Tommaso d'Aquino. Per la sua personalità e la sua opera, Maimonide è un testimone di un'epoca. Per la sua sintesi originale, è considerato giustamente l'alfiere del giudaismo filosofico del tardo Medioevo. L'integrazione tra filosofia e religione, la mediazione tra *fides et ratio*, costituì il problema di fondo sia della Scolastica sia dei pensatori ebrei del tempo. È stato notato che gli scolastici hanno trovato in Maimonide – che Tommaso cita numerose volte –, più che nella speculazione degli arabi, la via aperta per il loro aristotelismo teologico.

La relazione conclusiva di Jrene Kajon, dell'università "La Sapienza" di Roma, riserva delle sorprese. Tra queste, quella che Maimonide non si è limitato ad attingere al pensiero e al metodo di Aristotele, ma si è servito anche di Platone. Di qui il problema della dualità del suo pensiero, un interrogativo già avanzato da Roberto Gatti. Le due anime della *sophia* greca sono presenti nell'elaborazione del suo pensiero, a seconda che si tratti di speculazione o di morale, di principi fondativi o di prassi. La Kajon sviluppa quindi il tema dell'attualità di Maimonide, attraverso le riletture di studiosi ebrei recenti, come Hermann Cohen, Leo Strauss e Emmanuel Lévinas, interpreti di *La guida dei perplessi*.

Questi contributi non costituiscono un'esercitazione o una ricerca accademica soltanto, ma l'approccio a un grande pensatore religioso di un genere tutto particolare, conosciuto chissà perché soltanto agli

specialisti. Costituiscono una riflessione corale (erano presenti anche dei giovani studiosi musulmani) su come in altri tempi si è cercato di conciliare i problemi di scienza e fede in relazione ad interrogativi nuovi ed incalzanti.

Per ultimo, come appendice complementare ai contributi precedenti, riportiamo una conversazione che il rabbino Giuseppe Laras ha tenuto negli anni scorsi alla nostra AEC, che costituisce una presentazione sintetica della personalità di Maimonide e della sua opera.

STEFANO ROSSO
FRANCO SEGRE

AUTORI

ROBERTO GATTI - *Svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova. Si è occupato dei rapporti tra il pensiero tardo-antico e quello arabo-ebraico (con particolare riferimento alla figura di Shelomoh ibn Gabirol), dell'interpretazione della filosofia arabo-ebraica fornita da Leo Strass e della tematica della creazione, nel Medioevo orientale arabo-ebraico e in quello occidentale latino. Su questi argomenti ha pubblicato diversi articoli in vari volumi e riviste. Ha curato inoltre l'edizione critica del testo ebraico *Fons Vitae* di ibn Gabirol (Genova, il Melangolo 2001) e ha pubblicato uno studio su *Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero medioevale (sec. XII-XIV)* (Genova 2003), dove si è occupato della teoria maimonidea dell'allegoria e del suo sviluppo nel pensiero ebraico post-maimonideo.*

IRENE KAJON - *È professore ordinario di Antropologia filosofica presso la Facoltà di filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza". Il suo campo attuale di ricerca è il tema dell'umanesimo nella filosofia e nell'ebraismo. Tra i suoi libri: *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Cedam, Padova 1989; *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993; *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002. Ha curato il volume *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova 1993.*

GIUSEPPE LARAS - *Rabbino capo della Comunità ebraica di Milano. Professore di storia della filosofia ebraica presso la Facoltà di lettere dell'Università statale di Milano. Studioso del pensiero ebraico medioevale, ha indirizzato le sue ricerche, in*

particolare, sul pensiero di Mosè Maimonide. Tra i suoi scritti: Mosè Maimonide, il pensiero filosofico, Brescia 1998; Scienza e provvidenza di Dio nel pensiero di Maimonide e Gersonide, Milano 1999; La dispute giudaico-cristiane nel Medioevo, Milano 2000; Mosè Maimonide. Gli otto capitoli: la dottrina etica, Firenze 2001; Immortalità e risurrezione nel pensiero ebraico medievale, Milano 2001.

ALBERTO SOMERH - Dal 1993 è Rabbino capo di Torino. Ha compiuto gli studi presso la Comunità ebraica di Milano, dove si è laureato in lettere classiche all'Università statale, discutendo una tesi sulle tradizioni aramaiche della Bibbia, e ha conseguito il titolo di rabbino presso il locale Istituto di studi ebraici. Si è perfezionato in studi talmudici presso la Yeshivà University di New York, dove ha conseguito il dottorato rabbinico. Ha ricoperto la Cattedra rabbinica di Bologna, dove ha anche avuto incarichi presso la locale Università. Ha pubblicato diversi studi e alcuni volumi nel campo della linguistica, oltre che in quello della divulgazione, e collabora a ricerche sul patrimonio culturale ebraico in Italia.

PIERO STEFANI - È docente di Dialogo ebraico-cristiano presso l'Istituto di Studi ecumenici S. Bernardino di Venezia. Laureato in filosofia all'Università di Bologna. Dopo l'incontro con la tradizione ebraica, la sua ricerca si è concentrata sulla Scrittura, sui grandi temi dell'ebraismo e sulle prospettive dei rapporti ebraico-cristiani. Redattore de «Il Regno», esperto dell'associazione «Bibbia», coordinatore per anni, per conto del Ministero della Pubblica Istruzione, del comitato Bibbia, cultura, scuola. Fra i suoi libri più recenti: *Introduzione all'Ebraismo*, Brescia 1995; *Chiesa, ebraismo e altre religioni*, Padova 1998.

INDICE

ROBERTO GATTI

MAIMONIDE E IL SUO TEMPO: UN'INTRODUZIONE

AL SUO PENSIERO	1
Sommario.....	1
1. Maimonide e la fine della simbiosi culturale arabo-ebraica.....	3
2. Maimonide guida spirituale dell'ebraismo del suo tempo .	7
3. Maimonide: filosofo elitario o capo spirituale?	9
4. L'intellettualismo maimonideo	17
5. DIBATTITO	19
6. Bibliografia essenziale.....	23

Rav GIUSEPPE LARAS

L'EREDITÀ DI MOSÈ MAIMONIDE:

"LA GUIDA DEI PERPLESSI"	27
1. I destinatari.....	28
2. Fisica e metafisica: la creazione	29
3. Dio e l'uomo.....	30
4. La <i>Torah</i>	31
5. La Provvidenza.....	32
6. La retribuzione	33
7. La risurrezione dei morti	33

Rav ALBERTO MOSHE SOMEKH

IL «MISHNEH TORAH» E LA DISPUTA MAIMONIDEA

1. Dalla Babilonia alla Spagna	36
2. Il Nord Africa.....	38
3. Maimonide.....	40
4. Il Commento alla <i>Mishnah</i>	40
5. Il <i>Sefer ha-Mitzvòt</i>	41
6. Il <i>Mishneh Torah</i>	42
7. Rapporto con la Bibbia. Il caso della <i>lex talionis</i>	43
8. Ragioni della redazione: la visione storiografica di Maimonide.....	44
9. L'ebraismo al tempo di Maimonide	47
10. Fede e ragione. Autonomia ed eteronomia	48
11. Interrelazione fra filosofia ed <i>halakhah</i>	49
12. Le ragioni dei precetti.....	49
13. Le altre religioni positive.....	51

14. La “controversia maimonidea”: l’approccio al *Talmud*...52
15. La “controversia maimonidea”: gli aspetti filosofici.....54

PIERO STEFANI

RATIO ET FIDES IN MOSÈ MAIMONIDE

LA RECEZIONE SUCCESSIVA 57

1. La conoscenza secondo Aristotele e la Scolastica..... 57
2. Aristotelismi a confronto..... 59
3. Il problema del linguaggio 61
4. La conoscenza di Dio 63
5. Teologia negativa e conoscenza analogica 64

IRENE KAJON

ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI MOSÈ MAIMONIDE..... 67

1. Una linea interpretativa comune..... 68
2. Hermann Cohen..... 70
3. Leo Strauss..... 74
4. Emmanuel Lévinas..... 77
5. DIBATTITO..... 81

Rav GIUSEPPE LARAS

MOSÈ MAIMONIDE..... 87

1. Dati biografici e ambientali..... 87
2. La *Guida dei perplessi*..... 89
3. La teoria cosmogonica..... 89
4. L’ideale della conoscenza di Dio 90
5. La dottrina etica della “medietà”..... 92
6. L’eccesso e il difetto 93
7. Liceità dell’eccesso 94
8. Forme di privazione..... 95
9. La Confessione di fede di Maimonide 95

ROBERTO GATTI

MAIMONIDE E IL SUO TEMPO: UN'INTRODUZIONE AL SUO PENSIERO

SOMMARIO

- 1. Maimonide e la fine dell'“età dell'oro” della cultura ebraica in Spagna (*Sepharad*, c. 1020-1150); l'importanza simbolica della persecuzione degli Almohadi intorno alla metà dell'XII sec. (1145).
- 2. Maimonide come guida spirituale dell'ebraismo del suo tempo (*ro'sh ha-yahadut*): l'importanza delle sue *Lettere*, in part. della *Lettera sulla persecuzione* e della *Lettera allo Yemen*.
- 3. Il problema dell'unità o dualità del suo pensiero: Maimonide come filosofo elitario (*La guida dei perplessi*) o come capo spirituale (*Commento alla Mishnah, Il libro dei precetti, Mishneh Torah*) ?
- 4. L'unità del pensiero di Maimonide: la proposta di un ebraismo intellettuale (cf. *Guida* III,51 e *Mishneh Torah, Hilkhot teshuvah* X) ovvero Aristotele e Mosé; la problematica delle “motivazioni dei precetti” (*ta'ame ha-mitzvot*) nella *Guida*.

Com'è noto, per molti decenni e specie in Italia la cultura filosofica medievale è stata appiattita su un'accezione sostanzialmente cristiana e occidentale del pensiero filosofico; mi riferisco al movimento di idee e di ricerca storica noto con il nome di Neoscolastica. Si ha così l'impressione che i temi di filosofia ebraica ed araba medievali siano stati inizialmente visti dagli studiosi soprattutto come ‘fonti’ dei pensatori cristiani e siano stati letti come ‘precorrenti’ o ‘anticipazioni’ dei grandi autori della Scolastica del XIII sec.; in particolare, c'è stata una specie di ‘Tommasocentrismo’, una tendenza cioè a vedere tutto in

relazione al pensiero di Tommaso d'Aquino, dimenticando come anche per la Chiesa cattolica l'accettazione di questo autore come 'dottore ufficiale' sia stata un processo tutt'altro che scontato e pacifico¹.

Ho affiancato il titolo "Maimonide e il suo tempo" con un sottotitolo più generico e cauto, quello cioè di "introduzione al suo pensiero"; parlare infatti di questo pensatore in poco più di un'ora è un'impresa ardua. Sarebbe come parlare di Tommaso d'Aquino in una sola lezione.

Semplicemente, intendo esporre alcune linee che introducono alle sue due opere principali e cioè *La guida dei perplessi* e il *Mishne Torah* (in ebr.= *Ripetizione della Torah* e cioè l'opera in cui Maimonide si propone di sintetizzare ed esporre in forma sistematica gli insegnamenti del *Talmud*). Per comprendere questo autore medievale - e per non vederlo 'in funzione di' temi che gli sono estranei - bisogna fare uno sforzo di liberazione da un altro nostro pregiudizio, che oggi è in voga nei confronti di tutto l'ebraismo e che coinvolge ancor più la filosofia ebraica del Medioevo, vista come una sorta di 'intellettualizzazione' o 'tradimento' nei confronti di un supposto spirito ortopratico o etico che costituirebbe l'essenza autentica di questa religione. Oggi si sente dire che bisogna ritornare all'originaria concezione etica dell'ebraismo, spogliando quest'ultimo dalle incrostazioni che il *logos* di origine greca vi avrebbe depositato e mettendo dunque tra parentesi l'intero periodo medievale che si è basato invece proprio sull'idea di un'armonia di fondo tra Atene e Gerusalemme: c'è infatti questo pregiudizio secondo cui la filosofia greca avrebbe inquinato in qualche modo l'originaria ortoprassi ebraica. Mi riferisco in part. al pensiero di Emmanuel Lévinas, che ha avuto molta fortuna nel mondo accademico italiano, soprattutto negli anni '80 e '90 del secolo XX. Di qui derivano un'incomprensione e un pregiudizio tipicamente contemporanei, secondo cui la filosofia risulterebbe un discorso 'totalitario' e ogni filosofia religiosa (come appunto quella medievale) un 'tradimento'.

Tutti questi pregiudizi debbono venire accantonati quando ci si accosta alla filosofia ebraica medievale; a questo proposito, Maimonide direbbe senz'altro che la "prassi" o gli atti di culto religiosi sono importanti e imprescindibili, ma che prima viene la

¹ Basta ricordare a questo proposito che la condanna del 7 marzo 1277 da parte del vescovo parigino Stefano Tempier delle tesi dell'aristotelismo riguardava anche alcune posizioni di Tommaso. Il testo e relativo commento di questa condanna si trova in R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

“teoria” o contemplazione intellettuale delle verità fondamentali dell’ebraismo e cioè dell’esistenza, unicità e incorporeità di Dio; queste verità vengono fondate su una base filosofica rigorosamente aristotelica.

Nel 2003 è finalmente uscita la traduzione italiana de *La guida dei perplessi*, con un ritardo di più cento quarant’anni rispetto alla magistrale traduzione commentata in francese e di quarant’anni rispetto a quella inglese²; abbiamo quindi anche noi, lettori italiani, la possibilità di accostarci direttamente a questo testo. Se ora si prendono gli ultimi capitoli dell’opera (parte III, capp. 53-54), si vede come in realtà Maimonide sia abbastanza chiaro – per quanto quest’autore possa esserlo nella *Guida* – nel dire che è appunto la “teoria”, la contemplazione delle verità intellettuali concernenti Dio, quella che fonda e dà un senso definitivo alla pratica degli atti di culto e all’etica religiosa. È vero che in questi capitoli Maimonide insiste sull’importanza che l’uomo si assimili all’azione divina e imiti nella sua pratica in particolar modo tre attributi di Dio: quelli della grazia (*hesed*), del giudizio (*mishpat*) e della giustizia (*tzedaqah*). C’è dunque un’insistenza su temi e termini tipicamente biblici. Però, se si va a vedere l’intero contesto del discorso, si scopre che la consapevolezza etica è fondata su un discorso aristotelico, sicuramente filosofico.

Come introduzione, direi dunque che è un autore che risulta molto lontano dalla sensibilità contemporanea. Vale la pena di cercare di avvicinarlo, perché è un autore fondamentale, se non altro per l’unione che ha proposto di filosofia aristotelica e di fede ebraica.

1. MAIMONIDE E LA FINE DELLA SIMBIOSI CULTURALE ARABO-EBRAICA

Dividerò il discorso in quattro punti: il primo intende essere un inquadramento storico della figura di Maimonide. Nella *Guida* egli dice di provenire dalla cultura filosofica spagnola. È consapevole della sua provenienza culturale e avverte il lettore (I parte, cap. 71) che il contesto del suo pensiero si inserisce nella Spagna, in ebraico *Sepharad* e in arabo *al-Andalus*. Il tempo in cui vive è al tempo stesso un’età che conosce una crisi molto profonda di quella simbiosi culturale arabo-ebraica da cui egli stesso dichiara di provenire, tanto è vero che nella *Guida*, così

² Torino, Utet 2003, a cura di M. Zonta; la traduzione francese a cura di S. Munk e quella inglese di S. Pines sono state segnalate nella bibliografia posta alla fine del contributo.

come anche in altri scritti, uno dei temi fondamentali è rappresentato dalla consapevolezza di vivere in un'epoca di diaspora o di esilio (*galut*) e cioè in una sorta di forzata estraneità che nel presente caratterizza la percezione che la comunità ebraica ha di sé stessa rispetto al contesto che la ospita.

Un fatto storico molto noto è la persecuzione degli Almohadi, in seguito alla presa del potere in Spagna da parte di questa popolazione nel 1145. Questa persecuzione segna una crisi e una cesura nella storia della Spagna arabo-ebraica, perché quando gli Almohadi (un termine che in arabo significa 'i sostenitori dell'unicità di Dio'), che provengono dall'Africa nord-occidentale o Maghreb, prendono il potere in al-Andalus, impongono agli ebrei di convertirsi o di lasciare il paese. È chiaro che c'è una frattura molto netta rispetto al clima di collaborazione tra la comunità araba e quella ebraica che si era instaurato a partire dalla fondazione del Califfato di *al-Andalus* intorno al 750-752, poi trasformatosi in Emirato nel 929. L'opera di Maimonide va appunto inserita in questo contesto di crisi. Il simbolo per eccellenza di questa collaborazione culturale spagnola tra arabi ed ebrei - sulla quale peraltro bisogna essere molto cauti quando se ne fornisce una rappresentazione complessiva³ - è rappresentato dalla cosiddetta "età dell'oro" della cultura ebraica, tra il 1020 e il 1150. A spezzare questo periodo si colloca appunto l'invasione dei guerrieri Almohadi; è da qui che ha inizio l'itinerario biografico e spirituale di Maimonide.

"L'età dell'oro" è stata un periodo fiorente per la letteratura ebraica, per la poesia in particolare, poiché è l'età in cui gli intellettuali sono ritornati ad usare l'ebraico nelle loro poesie - l'ebraico biblico, naturalmente, restaurando quindi i moduli linguistici dell'età classica - e lo hanno fatto tramite prestiti dalla cultura letteraria araba in termini di generi, temi letterari e forme metriche. Figure fondamentali di questa "età dell'oro" sono stati in campo poetico: Shemu'el ha-Naghid, che è stato anche un uomo politico che ha collaborato con la classe dirigente araba, Shelomoh ibn Gabirol, Mosheh ibn Ezra e Yehudah ha-Lewi. Soprattutto gli ultimi tre sono stati figure di poeti e filosofi, convinti che non vi fosse contraddizione tra la sensibilità filosofica e quella

³ Nel 2003 è stato pubblicato in trad. it. un libro di una studiosa americana, M.R. MENOCAL, *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Milano, Saggiatore 2003. È chiaramente un libro di divulgazione, di piacevole lettura, tutto dedicato al tema della collaborazione tra la cultura araba e quella ebraica, prima di Maimonide; eccede però un po' troppo in una rappresentazione irenica dei rapporti tra le diverse comunità di fede.

poetica (ciò vale anche per ha-Lewi che ha valorizzato con argomenti filosofici la dimensione non filosofica dell'ebraismo). In questi campi letterari e filosofici c'è stata davvero una 'collaborazione' tra la cultura araba ed ebraica; non bisogna però dimenticare che gli ebrei rappresentavano storicamente una popolazione assoggettata alla cultura e alla civiltà islamica e che dunque partivano da condizioni storiche oggettive di subalternità. Da questo punto di vista, risulta realistico il bilancio fornito da B. Lewis nel suo libro *Gli ebrei nel mondo islamico*⁴, dove si mostra come la 'tolleranza' islamica costituisca un dato oggettivo rispetto alla cultura cristiano-cattolica del mondo medievale contemporaneo e soprattutto in relazione alla Spagna visigota prima della dominazione araba. Quest'ultima ha effettivamente praticato un alto livello di tolleranza, ma gli ebrei erano pur sempre considerati una popolazione di second'ordine e venivano legalmente riconosciuti, insieme ai cristiani, come facenti parte dei popoli della *dhimma* e cioè di un contratto che consentiva, in cambio di un pagamento di una tassa ai dominatori, di continuare a mantenere la propria identità culturale-religiosa all'interno della dominazione musulmana⁵.

Considerando la vita e le opere di Maimonide, si ha la netta impressione che ci sia stata davvero una cesura e che il tempo della collaborazione sia soprattutto un ricordo. Prova ne sia il fatto che Maimonide deve lasciare la città di Cordova, per poi passare per dieci anni da un luogo all'altro della Spagna, poi in Marocco e in Israele, per stabilirsi infine in Egitto.

Tra le molte lettere che Maimonide ha scritto indirizzandole alle diverse comunità ebraiche della diaspora per comunicare loro delle direttive di ordine pratico (legale) ed ideale, si segnala soprattutto la *Iggeret ha-shemad* (in ebr.= *Lettera*

⁴ B. LEWIS, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Sansoni, Firenze 1991 (rist. 2003) in particolare i capitoli I e II (pp. 17-123).

⁵ In realtà, bisogna dire che autori come Mosheh ibn Ezra e Shelomoh ibn Gabirol, vissuti all'incirca un secolo prima di Maimonide, usavano nelle loro opere filosofiche in prosa (ma non - come già si è detto - nelle loro poesie) il giudeo-arabo e cioè l'arabo trascritto in caratteri ebraici; è chiaro quindi che tutta questa collaborazione va vista soprattutto dal punto di vista ebraico, mentre gli arabi consideravano la cultura ebraica come una cultura di second'ordine e inferiore. Una situazione linguistica analoga si ripresenta nei confronti degli scritti di Maimonide, le cui opere legali, filosofiche e mediche (oltre alle sue *Lettere*, veri e propri *responsa* a carattere etico e legale indirizzati alle diverse comunità ebraiche che sollecitavano i pareri di Maimonide su diverse questioni relative alla vita delle stesse comunità) vennero composte in giudeo-arabo. L'unica eccezione a questo quadro è rappresentato dal *Mishneh Torah*, composto in ebraico.

sull'apostasia)⁶, che rappresenta un documento ufficiale indirizzato ai suoi correligionari proprio in relazione alla persecuzione degli Almohadi. In questa lettera⁷ si vede già lo spirito sistematico di Maimonide. Comincia con il dire che bisogna fissare dei punti fondamentali per definire il concetto di apostasia, naturalmente verificando questi punti alla luce della Bibbia e dei testi della tradizione rabbinica. Si ha l'impressione di uno spirito sistematico, quasi assiomatico. Egli critica infatti le posizioni estremiste di un rabbino, che aveva detto agli ebrei: «se vi convertite, se proclamate apertamente la fede in Muhammad, non siete più ebrei e rientrate nella categoria legale dell'apostasia; non avrete più parte nel mondo a venire». La posizione di Maimonide è invece più cauta e sfumata e ritiene che sia prioritario il valore dell'aver salva la vita nel tempo della persecuzione. In sostanza, egli consiglia a chi è stato come lui vittima di quella persecuzione due possibili atteggiamenti: il primo è quello di mantenere in segreto la fede ebraica, fino a quando ciò sia possibile, continuando a seguirne i precetti nel chiuso delle mura domestiche; ammette quindi, per aver salva la vita, la liceità della pubblica confessione di fede islamica da parte degli ebrei che erano oggetto di questa persecuzione e che venivano sottoposti a questo *diktat*: o ti converti a Muhammad, l'inviato di Dio, o lasci il paese o, peggio ancora, vieni ucciso. L'altro atteggiamento che viene consigliato è però quello di lasciare il paese, una volta che non sia più possibile il primo atteggiamento di simulazione.

In questa lettera, Maimonide introduce due concetti, importanti anche per la sua opera e per la sua *forma mentis*. Dice infatti che bisogna distinguere tra i comportamenti intimi e segreti dei fedeli - e usa il termine ebraico *be-seter*, in segretezza - e i loro atteggiamenti pubblici, in ebr. *be-galuy*. È un invito alla cautela, che è un tratto fondamentale del modo in cui Maimonide scrive; questa cautela si riflette anche nelle dichiarazioni poste in apertura alla *Guida dei perplessi*, là dove dice che bisogna sempre fare attenzione al fatto che un'opera scritta può finire nelle mani di lettori non preparati a coglierne correttamente il senso e che a

⁶ Questa lettera esiste solo più nella traduzione ebraica; il testo si trova in trad. inglese con commento in *Epistles of Maimonides. Crisis and Leadership*, trsl. by A. Halkin, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society 1985, pp.13-90.

⁷ È una lettera giovanile, composta probabilmente nel 1165 e scritta prima di altre lettere altrettanto importanti come quella indirizzata alla comunità dello Yemen nel 1172, per far fronte alla situazione di crisi che si era determinata in quella comunità in seguito alla comparsa di una persona auto-proclamatasi Messia.

volte bisogna celare la verità di un'affermazione con opportuni accorgimenti stilistici, facendo sempre attenzione a chi la leggerà. Maimonide è in effetti consapevole del fatto che il nucleo tematico della *Guida* verte intorno al *ma'aseh be-re'shit* e al *ma'aseh merkavah* (in ebr.= rispettivamente, *l'Opera della creazione* e *l'Opera del Carro*, da lui identificate con i temi della fisica e della metafisica aristoteliche) e cioè intorno ai temi classici della tradizione esoterica dell'ebraismo rabbinico che costituivano i cosiddetti *sitre Torah* (= segreti della *Torah*), così come questa tradizione aveva trovato espressione in alcune parti del trattato talmudico *Hagigah*⁸. Questi atteggiamenti di fondo di cautela e prudenza sono dovuti al clima rovente di persecuzione, che coinvolse peraltro altre illustri persone di cultura oltre a Maimonide. Ad esempio, la famiglia dei Tibbonidi dovette lasciare la Spagna e rifugiarsi in Provenza; a questa famiglia appartenevano figure come Yehudah ibn Tibbon, importante figura di traduttore in ebraico di opere filosofiche scritte in giudeo-arabo e lo stesso Shemu'el ibn Tibbon, il figlio di Yehudah, che fu l'autore di una delle due traduzioni in ebr. della *Guida*. L'emigrazione forzata dei Tibbonidi dalla Spagna alla Provenza segna poi una cesura nella storia della filosofia ebraica medievale, perché a partire dalla fine del XII sec. i filosofi ebrei non scrivono più le loro opere in giudeo-arabo, ma in ebraico.

2. MAIMONIDE GUIDA SPIRITUALE DELL'EBRAISMO DEL SUO TEMPO

Questa lettera, oltre a far capire l'atmosfera, il clima storico

⁸ Più precisamente con l'espressione di *ma'aseh be-re'shit* si intendono le speculazioni intorno a *Gn 1* e con quella di *ma'aseh merkavah* quelle che vertono sulle visioni profetiche di *Is 6* e *Ez 10*; la tradizione rabbinica aveva imposto su questi temi il dovere di tramandarli soltanto oralmente e solo ad allievi che risultassero particolarmente degni di riceverli. Da parte sua, Maimonide identifica *l'Opera della creazione* con la fisica filosofica di origine aristotelica e *l'Opera del Carro* con la metafisica del maestro greco; egli è consapevole della necessità da un lato di infrangere il divieto rabbinico di diffondere per iscritto queste meditazioni (una necessità che è dovuta alla condizione di esilio in cui versa la comunità ebraica e al conseguente pericolo che la trasmissione di queste conoscenze vada perduta), dall'altro lato del dovere di continuare la tradizione di segretezza intorno a questi temi per altra via rispetto a quella seguita dalla tradizione rabbinica, attraverso l'adozione di una forma particolare di comunicazione scritta da mettere in atto nella *Guida*. Con le sue dichiarazioni sull'ambiguità della scrittura, Maimonide sembra riallacciarsi al filone delle meditazioni filosofiche sul primato della comunicazione orale rispetto a quella scritta, che ha inizio a partire dal *Fedro* di Platone.

in cui Maimonide si colloca, ci fa comprendere come, da un certo momento in poi, egli sia stato anche una guida spirituale delle comunità ebraiche della diaspora, non soltanto di quella dell'Egitto, ma anche in particolar modo di quelle orientali, che si rivolgevano a lui per avere un responso di tipo giuridico su materie concernenti le necessità della vita quotidiana. Da questo punto di vista, la *Lettera allo Yemen* (*'Iggeret ha-Teyman*) risulta molto interessante perché in essa Maimonide prende posizione sul tema del messianismo e dell'escatologia (in ebr., rispettivamente *yeme ha-meshiah* e *ha-'olam ha-ba'*)⁹. In questa lettera egli fa vedere come l'età messianica non possa essere concepita come uno stravolgimento delle leggi naturali, non possa cioè essere vista come un'età di natura apocalittica che comporti, per esempio, la risurrezione dei morti. In sostanza dice che il tratto fondamentale che caratterizzerà l'avvento del Messia, rispetto alla situazione che l'ha preceduta, consisterà semplicemente nel fatto che la dominazione e l'assoggettamento storico-politico di Israele avranno fine attraverso la ricostituzione di uno stato ebraico in Palestina. C'è, quindi, un'interpretazione del messianismo di tipo innanzitutto politico e nazionale, che viene però completata da un'altra concezione, che è importante per comprendere il carattere fondamentale del pensiero maimonideo: quella cioè secondo cui l'età messianica inaugurerà un'epoca nella quale, come si esprime il profeta Isaia, «la conoscenza di Dio riempirà la terra». Pertanto, per Maimonide l'epoca messianica non si caratterizzerà solo come un'età di restaurazione politica e di ricostruzione del terzo Tempio e cioè di «ritorno dei dispersi d'Israele», ma anche come un'età in cui dominerà un approccio a Dio di tipo intellettuale - o forse anche intellettualistico (a condizione che si spogli quest'ultimo aggettivo di ogni connotazione negativa) -, dove il culto reso a Dio risulterà essere quello del cuore. Naturalmente, ciò non significa che Maimonide ritenga superflua l'osservanza esteriore dei precetti, anche se c'è chi glielo ha rimproverato. C'è piuttosto una sottolineatura di tipo intellettualistico, nella quale - ancora una volta - è la teoria a condizionare la prassi. L'età messianica è quella della conoscenza intellettuale di Dio, in cui la professione esteriore degli articoli di fede si unisce a una comprensione intima e filosofica del contenuto di questi stessi articoli. Maimonide aggiunge: tutto questo si verificherà «secondo la possibilità

⁹ Su questi temi maimonidei cf. il mio art. *Linee fondamentali del dibattito su messianismo ed escatologia nell'ebraismo filosofico medievale: le posizioni di Maimonide e Hasday Crescas* (uscirà nel 2005 sulla rivista *Humanitas* dell'editrice Morcelliana di Brescia).

dell'uomo" (in ebr. *ke-phi koah ha-'adam*). In altre parole, in Maimonide è presente la consapevolezza che non potrà mai esserci una conoscenza totale di Dio ma che - fermo restando quelli che sono i limiti insuperabili della conoscenza umana - l'uomo potrà avvicinarsi, durante l'età messianica, al massimo della conoscenza di Dio che gli è consentita su questa terra.

3. MAIMONIDE: FILOSOFO ELITARIO O CAPO SPIRITUALE?

C'è stato un dibattito sulla figura di Maimonide che in realtà è già iniziato durante la sua vita e che si è poi protratto nei secoli immediatamente successivi alla sua morte, dando vita alle cosiddette 'dispute o controversie pro o contro Maimonide' che hanno animato con forza la vita intellettuale delle comunità ebraiche medievali, sia di quelle orientali sia di quelle occidentali sefardite e ashkenazite¹⁰.

Se si considerano le opere di Maimonide, ci si trova in effetti di fronte a un'opera non soltanto particolarmente vasta dal punto di vista quantitativo e che ha abbracciato i generi più diversi della letteratura colta (giurisdizione religiosa, medicina e filosofia), ma anche difficile da comprendere nella sua unità. Ad esempio se si prendono *Il libro dei precetti* (in ebr. *Sepher ha-mitzwot*, un'opera composta originariamente in giudeo-arabo) e il *Mishneh Torah*, è indubbio che si tratti di opere profondamente radicate nella tradizione legale ebraica; sono quelle che vengono chiamate opere di *halakhah*, di giurisdizione religiosa; esse hanno quindi un retroterra di tradizione che risulta perfettamente identificabile. Il problema è però che in queste opere il lettore scopre la presenza

¹⁰ Durante queste dispute il pensiero maimonideo venne di volta in volta accusato di volersi sostituire alla lettura diretta del *Talmud* attraverso la sintesi da lui fatta nel *Mishneh Torah* e di negare la realtà fisica della risurrezione dei morti, fornendone una lettura 'soltanto' intellettualistica e simbolica (questi due capi d'accusa vennero formulati quando l'autore era ancora in vita e a cui egli cercò di rispondere in diverse lettere e nel suo *Ma'amar tehiyyat ha-metim*, *Trattato sulla risurrezione dei morti*, una delle ultime opere composte da Maimonide). Altri capi d'accusa furono quelli di aver intellettualizzato i precetti, dal momento che nella *Guida* egli aveva cercato di fornire una motivazione razionale all'osservanza dei 613 precetti della tradizione ebraica attraverso i cosiddetti *ta'ame ha-mitzwot* (giustificazione razionale dei precetti) e di aver operato un'allegorizzazione indiscriminata dei contenuti della tradizione ebraica. Più in generale, Maimonide venne accusato di aver voluto sostituire Aristotele a Mosè, un'accusa - quest'ultima - che sembra anticipare il nostro moderno pregiudizio secondo cui la filosofia sarebbe in fin dei conti un discorso totalitario e che l'essenza autentica dell'ebraismo consisterebbe in un dialogo tra l'uomo e il Tu eterno di Dio.

di un'impalcatura e di un ordinamento formale che risultano estranei all'ebraismo rabbinico tradizionale. Il *Libro dei precetti* - che è stato tradotto in ebraico da Mosheh ibn Tibbon - passa in rassegna le 613 *mitzwot*, dividendole in precetti positivi e negativi. Non si tratta ovviamente di un'operazione nuova; esisteva infatti nella letteratura ebraica medievale un genere letterario dedicato all'enumerazione dei precetti in cui si cimentò anche il poeta spagnolo Shelomoh ibn Gabirol, oltre naturalmente a molti rabbini. Del resto, già nel X sec. il filosofo ebreo Sa'adia Gaon aveva dedicato alla problematica della giustificazione razionale dei precetti una parte della sua opera *Sepher de'ot we'emunot* (*Il libro delle opinioni e delle credenze*), composta anch'essa in giudeo-arabo e poi tradotta in ebr. da Yehudah ibn Tibbon. Quello che però c'è di nuovo in Maimonide sono i criteri che egli introduce all'inizio dell'opera per risolvere il problema di come poter concretamente identificare questi precetti estraendoli dal *corpus* della *Torah* e cioè dalle parti legali della Bibbia ebraica. Inizia perciò ad elencare una serie di 14 regole che conferiscono una sorta di sistematizzazione assiomatica alla materia legale che viene trattata successivamente. Si tratta di regole con cui procedere a valutare il materiale biblico di partenza: bisogna distinguere tra precetti risalenti alla tradizione post-biblica e precetti, invece, che hanno una vera e propria radice biblica¹¹. In altre parole, Maimonide sente l'esigenza di introdurre ordine e sistematicità in una materia legale, quale appunto quella rappresentata dalla enumerazione dei precetti, in cui il trascorrere dei secoli aveva introdotto confusione tra età biblica e post-biblica e portato a un'errata identificazione di quali precetti andassero a comporre concretamente il numero tradizionale di 613 (mantenuto fermo peraltro dallo stesso Maimonide).

Nel *Mishneh Torah* questo tentativo di sistematizzazione dell'intero ebraismo rabbinico tradizionale si fa ancora più evidente attraverso l'intento di compendiare, in maniera rigorosa, tutti i precetti raggruppandoli in veri e propri contesti generali che obbediscono a criteri filosofici. Il suo proposito è quello di inserire ogni precetto e ogni discussione rabbinica all'interno di una classe

¹¹ Da questo punto di vista si tenga presente l'enorme frattura rappresentata nell'età post-biblica dalla distruzione del secondo Tempio, quando cioè era venuto a mancare il centro della vita culturale e religiosa degli ebrei e la classe sacerdotale originariamente incaricata di provvedere alle necessità del Tempio aveva perduto la sua funzione storica. In questo modo si era venuto imponendo il dovere di ripensare al significato e al valore per la nuova età di tutti quei precetti che originariamente si riferivano al culto sacrificale del Tempio.

più generale che faccia scorgere, per ciascuno di quei precetti e di quelle discussioni, la sua “motivazione” razionale. Il criterio generale che sorregge questa sistematizzazione è quello secondo cui l’ebraismo è una religione razionale, in grado di rispondere alle necessità più intime dell’uomo¹². Di qui appunto deriva la sistematicità dell’opera. Ma non basta: l’intento è anche quello di arrivare direttamente al nocciolo della questione, tralasciando tutte le citazioni, che invece si trovano nel *Talmud* e che sono così caratteristiche dei modi di discussione propri di quest’ultimo, dei sostenitori delle diverse posizioni e delle tesi discordanti che vi vengono sostenute. Nel *Mishneh Torah*, diviso in 14 libri - che sono dei veri e propri raggruppamenti tematici, cioè dei generi che comprendono le *mitzwot* -, l’intento di Maimonide è dunque quello di sistematizzare e tralasciare tutte le discussioni presenti nel *Talmud*, in relazione non soltanto alle *mitzwot*, ma ai diversi temi giuridici e alle diverse *halakhot*. Di qui il rimprovero che gli veniva già mosso dai suoi contemporanei, di volersi sostituire alla lettura diretta del *Talmud* e alle stesse discussioni talmudiche, a favore di una nozione di verità secondo cui la *Torah* non può contraddire sé stessa.

Ci troviamo quindi di fronte a un autore che risulta certamente radicato in profondità nella sua tradizione religiosa di appartenenza, tanto è vero che la quasi totalità della sua opera, compresa la stessa *Guida dei perplessi*, è profondamente ebraica, nel senso che opera su materiali ebraici e che ha come suo punto di riferimento la stessa *Torah*¹³. Le sue fonti sono quelle della tradizione ed egli ha voluto essere non un semplice filosofo, ma un vero e proprio codificatore della legge ebraica, chiamato a rispondere alle più svariate necessità della vita ebraica di tutti i giorni e che a questo proposito si è servito di strumenti e idee filosofici, convinto - come egli stesso dichiara - che bisogna accettare la verità da qualunque parte essa provenga (e dunque anche da un contesto culturale, quale quello filosofico greco,

¹² Da questo punto di vista, l’opera maimonidea di razionalizzazione dell’ebraismo è stata ‘ripetuta’ nel ‘900 da Hermann Cohen nel suo libro *La religione della ragione* (trad. it. a cura di P. Fiorato, Milano, Edizioni San Paolo 1994). In entrambi i casi questa razionalizzazione che viene operata nei confronti dei contenuti religiosi e tradizionali di partenza è ben lungi dal porsi come semplice intellettualizzazione (intendo questa parola in un’accezione negativa) della religione. Al contrario, essa viene piuttosto dettata dal convincimento secondo cui la verità è unica in entrambi i casi (quelli cioè della filosofia e della religione).

¹³ Si ricordi infatti quanto lo stesso autore scrive all’inizio della *Guida*, quando dice che il tema principale dell’opera verte intorno a una meditazione sulla *Torah ‘al ha’emet* e cioè colta nel suo autentico contenuto di verità.

originariamente estraneo al monoteismo ebraico). Oltre che medico, Maimonide nella vita quotidiana è stato concretamente un uomo di legge e una guida spirituale per le comunità ebraiche della diaspora, che si serviva di nozioni ideali più generali quando doveva poi pronunciarsi sulle varie questioni giuridiche che gli venivano proposte di volta in volta. Si scopre insomma che una delle sue caratteristiche profonde è senza dubbio quella di uno spirito filosofico legato a una concezione filosofica dell'ebraismo, che è poi la stessa presente negli stessi scritti più direttamente legati alla tradizione e a un materiale halakhico: non solo pertanto nella *Guida*, ma anche nel *Mishneh Torah*, nel *Libro dei precetti* e nel *Commento alla Mishnah*¹⁴.

In una sezione del suo *Commento alla Mishnah* intitolata *Pereq heleq* (che costituisce il commento al cap. X del trattato *Sanhedrin* della *Mishnah*) Maimonide sistematizza gli articoli di fede dell'ebraismo con un'operazione che risulta ancora una volta sostanzialmente nuova. Infatti, propone quelli che egli ritiene essere i contenuti irrinunciabili e fondamentali della fede ebraica, dandogli un impianto intellettualistico. Maimonide pensa che l'ebreo debba caratterizzarsi per l'accettazione di questi 13 punti: il criterio dell'appartenenza all'ebraismo diventa cioè anche un criterio di tipo intellettuale o razionale, oltre naturalmente a quello tradizionale rappresentato dall'appartenenza etnica alla comunità. Così come dirà anche la *Guida*, l'uomo non può permettersi di pronunciare soltanto esteriormente le parole secondo cui Dio esiste o è unico e incorporeo, senza rendersi conto di che cosa significhino effettivamente questi termini e come essi vadano concepiti (ad es. Dio è unico allo stesso modo in cui si dice che la pietra è una?). Quindi, anche in queste parti del *Commento alla Mishnah* si ha un'impostazione di tipo filosofico, che sta dietro all'approccio di Maimonide nei confronti del materiale tradizionale.

Complessivamente, dunque, sembra porsi nei confronti dell'opera maimonidea il problema di un'ambivalenza di fondo: da una parte un pensatore tradizionale, dall'altra un autore che in un modo o nell'altro esplicita quelle che sono le sue premesse filosofiche o teoretiche nell'approccio all'ebraismo della tradizione. Potrei dire che questa ambivalenza è il segno - ancora una volta - della proiezione dei nostri pregiudizi moderni su quest'autore medievale, ma mi rendo conto che le controversie pro o contro

¹⁴ In linea generale si tenga presente che il *Commento alla Mishnah* venne composto negli anni '60 del XII sec., il *Libro dei precetti* intorno al '70, il *Mishneh Torah* intorno al '80 e la *Guida* nel '90.

Maimonide in età medievale segnalano già la presenza di questa sensazione diffusa di ambiguità e di disagio. Rispondere che le posizioni medievali contro Maimonide sono state espressioni di una gelosia di casta professionale (venendo esse da figure prestigiose di talmudisti e di qabbalisti), coglie certo una parte della verità, ma significherebbe risolvere un problema reale con una semplice battuta di ordine sociologico.

Questa sensazione di disagio e di ambiguità si fa naturalmente ancora più evidente quando si affronta la lettura della *La guida dei perplessi*. Di primo acchito, quest'opera ha una base biblica tradizionale ben individuabile. Inizia infatti con una serie di capitoli su quali siano i significati dei verbi e dei sostantivi che compaiono nella *Torah* e che sembrerebbero far pensare a una rappresentazione antropomorfica di Dio: ad es. l'espressione relativa ai passi di Dio, che i primi uomini odono nel giardino edenico o il fatto che l'odore dei sacrifici sia gradito a Dio. Maimonide mette in guardia il lettore, dicendo che è necessario fare un discorso di filosofia del linguaggio e cioè sapere che ogni termine rientra in una delle classificazioni dei nomi esposte da Aristotele nelle sue opere di logica. Maimonide parla infatti di nomi equivoci e di nomi univoci. Tutto ciò dà subito un'idea di come anche un approccio semplicemente lessicografico alla Bibbia e ai testi della tradizione rabbinica sia in realtà permeato e motivato da convinzioni filosofiche di fondo, rappresentate in questo caso dalla filosofia del linguaggio e cioè dal discorso aristotelico.

La guida dei perplessi, poi, è un'opera che, per ammissione dello stesso autore, si rivolge a quelli che vengono chiamati gli uomini dell'élite (*yehide ha-segullot*) che risultano "perplessi" - da qui appunto il titolo dell'opera - in quanto sentono in misura uguale il fascino della fede ebraica e quello della filosofia e non riescono a superare le diversità o apparenti contraddizioni che esistono tra queste due visioni del mondo. Questi destinatari precipui dell'opera sono quelli che hanno percorso un opportuno *curriculum* di studi logici e filosofici che li rende in grado di apprezzare adeguatamente i contenuti dell'opera. In altre parole, Maimonide non si rivolge più a un pubblico ampio, come invece accadeva con le opere precedentemente ricordate dal contenuto più decisamente halakhico o come nelle *Lettere*: il suo intento è ora quello di rivolgersi solo a chi ha già compiuto un preciso percorso d'iniziazione filosofica. L'opera si apre con una lettera che Maimonide scrive a un suo allievo, Yoseph ben Yehudah ibn Shim'on, dicendogli che tutte le parti dell'opera che vengono dopo l'*Introduzione* hanno l'intento di completare una serie di lezioni

che questo allievo aveva iniziato con lui – a quattr’occhi, come relazione orale maestro-discepolo. Al tempo stesso, però, dal momento che i temi che vengono affrontati sono quelli propri della tradizione rabbinica esoterica (su cui cf. sopra la nota 8), Maimonide è consapevole del fatto che la scrittura della *Guida* deve manifestare e insieme celare questi contenuti, per prevenire i possibili fraintendimenti che possono venire dalla lettura del libro messa in atto da lettori impreparati. È un’opera, quindi, che risulta straordinariamente lontana dall’idea che possiamo farci della letteratura filosofica medievale sfogliando ad es. le *quaestiones* dell’Occidente latino del XIII sec. Se uno infatti legge una *quaestio*, sa benissimo dove andare a cercare qual è stata l’opinione dell’autore che l’ha scritta; basta andare a vedere il *corpus* o la *solutio* e lì la posizione è chiaramente delineata. La *Guida* non è un’opera di questo tipo; Maimonide stesso avverte il suo lettore che il libro è scritto in maniera complessa e “dispersa” (in maniera cioè non organica e sistematica): «io posso iniziare a parlare di un tema in un capitolo, riprenderlo poi in un’altra parte dell’opera, senza però indicarti quale sia questa parte che affronta in maniera diversa lo stesso tema; pertanto, sta’ attento, perché può darsi che io presenti in quest’ultima parte un’opinione diversa e persino contraddittoria rispetto a quella enunciata in quell’altra parte».

In effetti, già a partire dall’età medievale, questo modo maimonideo di affrontare le questioni più delicate (quelle cioè legate ai *sitre Torah*) ha dato vita a tutta una serie di interpretazioni che sottolineavano il fatto che nella *Guida* sarebbe presente una dimensione segreta e ‘radicale’ del pensiero di Maimonide (‘segreta’ nel senso che essa non balzerebbe subito agli occhi o che sarebbe stata opportunamente celata tra le righe dal suo autore e ‘radicale’ nel senso che l’opera rispecchierebbe le convinzioni di un filosofo elitario). Seguendo questa impostazione, vi sono stati filosofi ebrei medievali che hanno ritenuto di poter scorgere nella *Guida* dei “segnali” che indicherebbero la presenza di una teoria dell’eternità dell’universo sostenuta in segreto da Maimonide; per questi autori, il suo pensiero andrebbe letto alla luce della teoria eternalistica di Averroè! Secondo questa interpretazione, insomma, non tutto ciò che Maimonide ha di volta in volta scritto nella *Guida* rispecchierebbe la sua posizione definitiva su di un problema; questa tecnica maimonidea di scrittura tra le righe si sarebbe poi verificata proprio in relazione ai problemi più delicati del rapporto tra filosofia e fede ebraica, come ad es. quello relativo appunto al problema della creazione o

eternità dell'universo.

Il filosofo Leo Strauss – per un verso criticabile soprattutto per aver sovrapposto a una lettura storica e contestuale della *Guida* i suoi propri interessi di ricerca, vertenti soprattutto sulla filosofia politica – ha avuto peraltro il merito di evidenziare questa tecnica maimonidea di scrittura tra le righe¹⁵; ciò fa capire ancora una volta come Maimonide sia una figura davvero complessa e come il suo pensiero sfugga a ogni interpretazione che intenda bloccarlo su di una decisa alternativa o *aut-aut*, come quella secondo cui o il suo autore sarebbe un filosofo, che si sarebbe lasciato definitivamente alle spalle i contenuti della fede ebraica o invece un uomo interamente legato alla tradizione e in fin dei conti un uomo di Legge o un halakhista, che avrebbe finito con il proclamare la superiorità della fede sulla filosofia. Al contrario, bisogna dire che nel pensiero di Maimonide esiste un'unità tra filosofia e Legge religiosa, anche se si tratta al contempo di un'unità fortemente problematica, avvertita cioè come tale dal suo stesso autore. Egli si sarebbe cioè reso conto del fatto che la filosofia aristotelica può rappresentare uno strumento imprescindibile di purificazione e universalizzazione della fede ebraica, ma al tempo stesso sarebbe stato anche consapevole dei rischi impliciti in una simile operazione di rilettura dell'ebraismo alla luce della filosofia. Insomma, prima che alla categoria privilegiata di lettori per cui l'opera è stata scritta, la definizione di “perplesso” si applicherebbe al suo stesso autore.

Nella critica maimonidea c'è stata per molti decenni la tendenza a essere straussiani e cioè ad ammettere che Maimonide, in fin dei conti, sicuramente nella *Guida* ma forse anche in certe parti del *Mishneh Torah*, sia un filosofo. Ciò rappresentava il dominio anche accademico delle posizioni di Strass nel mondo americano.

Poi, a partire dagli anni '80, alcuni studiosi americani hanno cominciato a dire che questo pensiero andava visto in maniera essenzialmente unitaria, come quello di un uomo illuminato e fortemente condizionato dalla tradizione di fede cui apparteneva. In questo modo, però, si corre il rischio di non avere più presente quella che è la problematicità e la ricchezza anche formale dei testi maimonidei, sia della *Guida*, sia di alcune parti del *Mishneh*

¹⁵ Strauss ha proposto questa lettura di Maimonide nel suo libro *Persecuzione e scrittura* (trad. it. a cura di G. Ferrara, Venezia, Marsilio 1990); di lui è stato recentemente tradotto in it. un altro libro, *Filosofia e Legge* (a cura di C. Altini, Firenze, Giuntina 2003), nel quale però viene proposta un'immagine di Maimonide sensibilmente diversa da quella contenuta in *Persecuzione*.

Torah.

In definitiva allora, Maimonide è filosofo elitario o capo spirituale? Senz'altro è stato un capo spirituale, ma è indiscutibile che ci sia anche dell'elitarismo intellettuale, soprattutto nella *Guida*. Egli riteneva che bisognasse portare progressivamente gli uomini semplici di fede (rivolgendosi ai quali, del resto, aveva composto le sue opere halakhiche e le sue *Lettere*) a un culto di natura intellettuale, attraverso un cammino filosofico molto forte. Tutti dovevano essere chiamati verso questo obiettivo, di una natura spirituale molto alta. In definitiva, l'elitarismo della *Guida* e del suo autore è paragonabile al prigioniero del mito platonico della caverna, che lascia in un primo tempo i suoi compagni di prigionia per contemplare da solo le verità intellettuali e ridiscendere poi nella caverna per portarvi il suo messaggio di liberazione.

Uno degli ultimi capitoli della *Guida* (III,51) contiene la parabola affascinante del “palazzo del Re”, che ha influenzato la letteratura mistica dello *Zohar* e - forse per il tramite di quest'ultimo - anche *Il castello* di Kafka. Con questa parabola Maimonide vuole mostrare come gli uomini abbiano gradi diversi di avvicinamento a Dio. L'Altissimo è paragonabile a un re che risiede nel suo castello e le classi degli uomini si definiscono a seconda della maggiore o minore vicinanza spaziale rispetto alla dimora regale¹⁶. Il castello è in una cittadella e alcuni uomini sono dentro, mentre altri sono addirittura fuori della cittadella; nella prima categoria vi sono alcuni che vogliono entrare e accedere al castello del re, ma non riescono neppure a trovarne le mura esterne. Queste persone - dice Maimonide - che vagano senza riuscire ad arrivare alle mura, sono, nel testo ebraico, «la moltitudine degli uomini della *Torah*»: cioè la moltitudine dei semplici fedeli che si occupano dell'osservanza esteriore dei precetti, senza una motivazione filosofica o teologica adeguata. Ci sono poi quelli che, a differenza dei primi, hanno finalmente visto le mura, ma non riescono a trovare la porta di accesso ai cortili interni del castello. Questa categoria comprende i “giuristi” o talmudisti, che credono in opinioni corrette da un punto di vista di una semplice fede ortopratica, senza penetrazione e fondamento filosofici. In sostanza, Maimonide afferma che gli uomini si dividono a seconda del grado di comprensione intellettuale della

¹⁶ La parabola è molto complessa da interpretare perché si scandisce su piani diversi: dapprima si fa menzione del fatto che è Dio a occupare la stanza più segreta del castello, poi si parla di “Intelletto agente” come termine di unione e di estremo avvicinamento per l'uomo che è alla ricerca di Dio.

verità; è dunque indubitabile che ci sia una motivazione filosofica al fondo dell'ebraismo di Maimonide. Tuttavia, egli non ritiene che quanti non riescono neanche a trovare le mura siano da lasciare a se stessi. In questo senso non è un filosofo elitario nel senso deterioro del termine. Questa moltitudine va guidata. Infatti, c'è un capitolo della *Guida* (I,35), in cui egli dice che bisogna insegnare, anche alla moltitudine dei non filosofi, il fatto che Dio è incorporeo e che le espressioni bibliche “naso” di Dio, “bocca” di Dio, “pentimento” di Dio (quando contempla il male degli uomini) sono espressioni linguisticamente equivoche che vanno interpretate. C'è in Maimonide la possibilità di una educazione della moltitudine, ma l'obiettivo resta così alto che solo pochi riescono a motivarlo e fonderlo filosoficamente¹⁷.

4. L'INTELLETTUALISMO MAIMONIDEO

Il capitolo 51 della Parte terza è dedicato a quello che Maimonide chiama in termine ebraico: *'avodat ha-maskil*, il culto di chi percepisce le verità intellettuali su Dio, sugli enti creati e cioè dell'ebreo che ha compiuto un cammino di purificazione con gli strumenti della filosofia. Il “culto intellettuale” si scopre poi essere l'amore di Dio, ma - come sarà in Spinoza - “amore intellettuale di Dio”. Tanto è vero che egli dice: l'amore è in funzione della comprensione intellettuale ed è il risultato di un processo di concentrazione del pensiero del filosofo ebraico su Dio. Inoltre, Maimonide dà tutta una serie di esercizi spirituali con cui il filosofo, che ha percepito intellettualmente Dio, può arrivare a questo grado superiore che è il culto intellettuale della Divinità. Sono sostanzialmente esercizi in cui il pensiero viene aiutato a concentrarsi sul culto di Dio. Egli usa espressioni molto forti e belle che sono presenti anche in quella parte del *Mishneh Torah* che si chiama *mitzwot teshuvah* - quella relativa cioè ai precetti fondamentali che rientrano nella classe generale del pentimento -, espressioni che si riferiscono al fatto che l'amore intellettuale dell'uomo verso Dio è lo stesso tipo di amore che si trova ricordato nel *Cantico dei Cantici* biblico. Naturalmente,

¹⁷ È noto che i filosofi medievali, arabi ed ebrei, avevano della filosofia una concezione molto alta, al punto che la ritenevano essere una possibilità d'incontro tra civiltà diverse. C'è una frase, che lo stesso Maimonide riporta, secondo cui «bisogna cercare la verità da qualsiasi parte essa provenga». Chiaramente, quando Maimonide e altri autori dicono questa frase, pensano ai filosofi greci; la verità che si è espressa nelle loro opere - anche se proveniente da autori 'pagani' - deve comunque essere accettata.

Maimonide si serve qui del presupposto secondo cui il *Cantico* va interpretato in maniera allegorico-filosofica. Questo poemetto biblico non è però più, come nell'interpretazione rabbinica, semplicemente il canto d'amore tra Israele e Dio, ma è il canto d'amore tra il filosofo e Dio o più precisamente tra l'intelletto acquisito dell'uomo e l'Intelletto agente (visto che per Maimonide un'unione diretta tra uomo e Dio, sia pure di ordine conoscitivo, è impossibile). Anche in questo caso, si vede come il nostro autore prenda un tema tradizionale e poi lo ribalti leggendolo da un punto di vista filosofico, perché alla fine il Dio di cui l'amata parla nel *Cantico* non è tanto la Divinità della tradizione, ma l'Intelletto agente tenuto distinto da quest'ultima. Tutta questa trascrizione in termini filosofici induce un certo grado di scetticismo in noi lettori di oggi, abituati a una lettura critica e comparativistica dei testi biblici che li colloca nel loro *Sitz im Leben* (e cioè nell'originario contesto storico e letterario in cui essi vennero scritti).

A mio avviso, è dunque necessario avere di Maimonide l'immagine di un pensatore problematico o perplesso, anche se - da quello che si può intuire dai dati biografici o dalle sue *Lettere* - egli non era certamente un uomo indeciso o crepuscolare, come invece potrebbe far pensare la qualifica di 'perplesso' applicata al suo pensiero. Era un uomo che prendeva decisioni molto forti, tra l'altro occupatissimo come medico; bisogna quindi stare attenti a non costruirsi a proprio uso e consumo un'immagine ideale di Maimonide. Mi sembra però innegabile, leggendo *La guida dei perplessi* e altre opere, che questa dimensione problematica sia presente e venga vissuta da Maimonide stesso in prima persona. Uno dei problemi interpretativi più difficili della *Guida* è quello costituito dal tema della creazione dell'universo; là dove Maimonide sembrerebbe sposare pacificamente la tesi tradizionale della creazione dal nulla, si ha invece l'impressione che le cose siano un po' più complicate e che egli tenga sempre presenti le conclusioni cui arriva la semplice ragione naturale dell'uomo non assistita dalla rivelazione divina¹⁸. Lasciando da parte questo tema, anche quello della profezia (cui peraltro il primo è strettamente legato) sembra essere intriso di notevoli ambiguità, come si vede già a partire dall'espressione con cui Maimonide designa Mosé, il più grande di tutti i profeti della tradizione ebraica, come "il padre dei sapienti". Zonta, il curatore dell'edizione italiana, traduce in

¹⁸ Su questo tema della creazione nella *Guida* cfr. il mio *Il problema filosofico della creazione nella Guida dei perplessi di Maimonide, Materia Giudaica IX/1-2* (2004), pp.175-182 (pubblicata a Firenze, Giuntina).

maniera intelligente questa espressione con “il padre di coloro che sanno”. Mosè è definito in questo modo, ma questa è anche la denominazione - come del resto si trova anche in Dante - che lo stesso Maimonide riserva ad Aristotele.

Certamente Mosè è il padre dei profeti, ciò costituisce un dato tradizionale: non c'è più stato un profeta come Mosè dopo di lui; egli è però anche il “Padre dei sapienti”. Se si va a vedere quella che, secondo Maimonide, è la caratteristica principale della profezia di Mosè, si scopre che essa è essenzialmente di natura intellettuale. Anche qui ricorre nuovamente un'ambiguità. Di primo acchito, infatti, sembrerebbe che il tema della profezia possa rappresentare un terreno saldo per far dire a Maimonide che la fede o tradizione religiosa è superiore alla filosofia. Poi si scopre in realtà che per Maimonide la profezia di Mosè è in grado di attingere direttamente gli stessi contenuti intellettuali proposti dai filosofi. A differenza degli altri profeti, infatti, Mosè subisce un influsso dell'Intelletto agente che viene esercitato unicamente sul suo intelletto materiale e non anche sulla sua facoltà immaginativa. Insomma, si ha l'impressione che alla fine - nella lettura che ne dà il nostro autore - Mosè diventi una sorta di filosofo.

In tutta franchezza, quindi, un ritorno a una lettura critica di Maimonide tradizionale e totalmente anti-straussiana (che dimentichi cioè il modo di scrivere tipico della *Guida* e l'alta considerazione che Maimonide riserva alla filosofia di Aristotele) sembra che difficilmente regga il confronto con i testi. Mi pare al contrario che una lettura più consona di questo pensatore sia quella che ne valorizzi la dimensione di pensiero aperta e problematica, una lettura cioè che risulti inquieta e perplessa in modo intelligente.

5. DIBATTITO

Domanda n. 1: A proposito dell'applicazione della filosofia del linguaggio che Maimonide ha fatto nei confronti di vari passi della Scrittura, si può dire che essa costituisca una sorta di anticipazione della odierna teoria dei generi letterari nell'interpretazione della Bibbia?

Domanda n. 2: La parabola del palazzo di Maimonide ricorda molto il castello di Teresa d'Avila. Forse non tutti sanno che Teresa era di origine ebraica: il nonno era ebreo e il padre era un marrano: si erano “convertiti” per evitare di essere espulsi dalla Spagna. Ci sono molte cose in comune; nell'atrio del palazzo c'è

un avvicinamento a Dio anche attraverso una purificazione; in Teresa d'Avila ci sono queste stanze interiori di purificazione che avvicinano a Dio. Si potrebbe pensare che abbia preso da Maimonide questa immagine e l'abbia applicata a un contesto cristiano?

Domanda n. 3: Maimonide era anche medico, c'è qualcosa nella sua opera che abbia a che vedere con la medicina?

Domanda n. 4: Una provocazione: in Maimonide c'è una tensione tra fede e ragione: la ragione indaga sulla fede e la fede, però, incalza la ragione. A un certo punto, nel discorso sulla creazione, Maimonide sembra propendere per la fede, ma anche nel *Mishneh Torah* lui dice che ci si può salvare, anche se non si è ebrei, rispettando le leggi di Mosè, ma solo se si accetta che siano date da Dio a Mosè sul monte Sinai. Chi, invece, le rispetta per ragioni intellettuali, perché si rende conto che si tratta di concetti giusti per la convivenza umana, non appartiene ai fedeli ma solo ai saggi. Quindi pare che ci sia almeno una tendenza a preferire come discriminante la fede rispetto alla ragione.

Risposte:

Inizio dall'ultima. La tematica fede-ragione detta così è di natura occidentale: non va trapiantata direttamente nel contesto medievale ebraico ed arabo, per i quali è meglio parlare del problema delle relazioni tra filosofia e Legge divina. Quello che sembra innegabile è che in Maimonide ci sia sempre una trascrizione filosofica dei contenuti della fede, come anche nel caso che Lei diceva. Non bisogna cioè intendere il problema come se Maimonide ritenesse in cuor suo che la filosofia sia superiore alla fede; quello che sembra problematico è che, anche lì, la trascrizione è sempre fatta in termini intellettuali o filosofici. La stessa rivelazione del Sinai è poi sempre trascritta in termini filosofici; è questo appunto che mi sembra problematico. Quando Maimonide parla di un culto intellettuale di Dio, noi non dobbiamo immaginare che egli concepisse il fatto che l'ebreo recitando lo *Shema'* non debba indossare i *tefillim*. Le osservazioni maimonidee su un culto spirituale non vanno in direzione di una polemica contro la lettera della Legge (se facesse ciò, sarebbe un cristiano!), oppure verso una spiritualizzazione della Legge. Una cosa analoga vale anche in relazione a Mosè e Aristotele. Innanzi tutto l'immagine che viene fuori di Aristotele è estremamente problematica; Maimonide cioè non ritiene che Aristotele non possa mai errare. Lo dice nella sua *Guida*: il pensiero aristotelico è sicuramente giusto fino alla sfera della luna; di lì in poi (e cioè in relazione ai cieli e al problema dell'origine metafisica dell'universo)

non è più tale. Alla fine però l'impianto del suo pensiero è essenzialmente di natura filosofica e aristotelica. Non significa che tra fede e filosofia una di esse risulti superiore all'altra, ma si ha l'impressione che egli fosse convinto che la filosofia fornisca uno strumento interpretativo preziosissimo, per fare emergere delle verità che sono sì presenti nella Bibbia, nella *Torah*, ma che senza la filosofia non emergerebbero o comunque verrebbero ri-tradotte in maniera erronea. Il che non significa dire che la Bibbia sia una sorta di libro di filosofia. È chiaro che anche la rivelazione sul Sinai è un evento storico unico, irripetibile e fondamentale, ma anche a questo proposito il discorso è inserito all'interno di quello di natura filosofica sugli attributi di Dio; quindi, ancora una volta il contesto è tipicamente filosofico. Non c'è in Maimonide il pericolo di una spiritualizzazione dei precetti o di antinomismo, di polemica cioè contro la Legge o di stravolgimento della Legge in termini interiori. Tanto è vero che si potrebbe anche sottolineare come lo stesso Maimonide dica più volte, sia nel *Mishneh Torah* sia nella *Guida*, che la *Torah* di Mosé non è destinata affatto ad essere abrogata e superata da qualcos'altro. Ciò esclude dunque in maniera definitiva la possibilità che in Maimonide Aristotele prenda il posto della *Torah*, ma va in direzione di correggere un'interpretazione di tipo unilaterale che lo vuole o interamente filosofo o uomo della tradizione religiosa. Sembra che questa trascrizione filosofica dei contenuti della tradizione religiosa sia sostanzialmente legata agli strumenti interpretativi che Maimonide usa. Questo si ricollega alla prima domanda: se i capitoli lessicografici della Prima parte della *Guida* siano legati a una teoria dei generi letterari. A questo proposito sarebbe meglio rispondere di no in questo senso: a Maimonide non interessa l'aspetto formale o letterario della cosa. Non gli interessa cioè distinguere - posto che sia questo l'oggetto della domanda - le pericopi o sezioni del testo biblico, provvedendo così a una storicizzazione di quest'ultimo. Il testo biblico, così come i testi della tradizione rabbinica, sono dei testi che vanno interpretati con l'aiuto degli strumenti della filosofia, il che non significa che, ad esempio, Maimonide ritenesse vero quello che dicono altri filosofi, sia ebrei sia cristiani: che Platone sarebbe andato alla scuola di Mosè. Il nostro autore non ritiene che il nucleo della Bibbia sia una filosofia nascosta, ma che la Bibbia vada interpretata come un messaggio che contiene diversi strati: il primo strato va accettato da un punto di vista letterale, come, per esempio, quello relativo ai precetti e cioè le parti legali della Bibbia. Però anche qui l'approccio è sostanzialmente filosofico, quindi è un approccio di natura non temporale o storica;

i precetti vanno indagati e classificati nelle loro motivazioni, tenendo presente, come lui dice, che non tutto nei precetti è trasferibile in termini razionali. Noi non riusciamo a capire perché Dio abbia imposto di sacrificare quella determinata specie di animali, piuttosto che un'altra, o perché un sacrificio debba essere fatto in un determinato modo piuttosto che in un altro. Anche qui, come nel tema che veniva sollevato nell'ultima obiezione, ci sono dei limiti precisi che vengono posti all'interpretazione allegorico-filosofica. La Bibbia va quindi letta sostanzialmente con strumenti che, da una parte, rispettino quelle che sono le parti che vanno accettate nel loro significato letterale; dall'altra parte, secondo Maimonide, vi sono delle parti - per esempio i Profeti e gli scritti sapienziali - che vanno letti con gli strumenti della filosofia. Probabilmente Maimonide non pensava che l'autore del *Cantico dei Cantici* volesse effettivamente parlare dell'Intelletto agente: quest'ultima tematica rappresentava uno strumento filosofico, che egli usava per cercare di nobilitare e di leggere in maniera non letterale il poemetto biblico, interpretandolo non come un'opera di genere erotico che narra dell'amore tra un uomo e una donna. A Maimonide non interessava l'aspetto poetico del *Cantico* in quanto tale, non il genere letterario a cui appartiene; per Maimonide comunque, il genere letterario del libro è un genere di natura sapienziale, che quindi è diverso dall'*Esodo* e del *Levitico*. Sembra che l'unica critica letteraria che possa essere salvata sia questa.

Non conosco Teresa d'Avila, ma è probabile che leggesse la *Guida*, perché era diffusa negli ambienti spagnoli, anzi era stata utilizzata anche dai Domenicani nel tentativo di conversione delle popolazioni arabe e ebraiche. Piuttosto, la dipendenza potrebbe essere dalla letteratura mistica: sembra, cioè, che Maimonide presenti questa parabola del castello come una sua creazione. Infatti dice: «Ti presento questa parabola che ho creato per te». Uno studioso canadese che insegna in Israele - Steven Harvey - ha dedicato un articolo a questo tema della parabola del Palazzo, giungendo alla conclusione che si tratta probabilmente di una trascrizione e di un prestito dalla letteratura mistica: nel genere letterario delle *Hekhalot* (o *Palazzi celesti*) il fedele era chiamato a un viaggio attraverso varie dimore celesti, per arrivare fino al Trono della Gloria di Dio. Quindi, probabilmente la dipendenza è attraverso questa via mistica da cui sembra che lo stesso Maimonide abbia attinto.

I testi di medicina: i testi di Maimonide medico sono molteplici. La medicina è fondamentale nella sua opera, anche in

testi non medici, tanto è vero che c'è una sezione del *Mishneh Torah* che è dedicata a mostrare come la medicina possa diventare uno strumento dell'etica religiosa. Si tratta di un impianto fondamentale che risale ancora una volta ai Greci: a Galeno e prima ancora ad Ippocrate. La medicina è importante, perché serve a ristabilire un equilibrio nella costituzione dei quattro umori di cui è composto l'uomo. Quindi, ha un'importanza fondamentale proprio come strumento di etica, a partire dalla teoria aristotelica secondo cui la virtù deve essere il giusto mezzo tra gli estremi. La medicina serve, appunto, a stabilire questo giusto mezzo a partire dalle radici fisiologiche dell'uomo: essa è importante proprio come paradigma complessivo dell'etica e non soltanto negli scritti medici di Maimonide.

6. BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Testi di carattere generale:

La guida dei perplessi è finalmente disponibile anche in trad. it. (a cura di M. Zonta, Torino, Utet 2003). L'ed. migliore (anche se non si tratta sempre di una trad. letterale) resta però quella francese in tre voll. di S. Munk (ed. or. Parigi 1856-1866, rist. Paris, Maisonneuve 1963), con ampie note di commento; la trad. migliore in lingua inglese è quella a cura di S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1963 (con un'Introduzione a cura di L. Strauss).

Come introduzioni generali al pensiero di Maimonide si vedano G. LARAS, *Il pensiero filosofico di Maimonide*, Brescia, Morcelliana 1998 (che comprende anche un'antologia di brani dalle opere) e M. HAYOUN, *Maimonide l'altro Mosé*, Milano, Jaca Book 2003 (quest'ultimo lavoro, di piacevole lettura, contiene dettagliate informazioni sulla vita di Maimonide, ma pecca talvolta di 'esoterismo' nell'interpretazione del pensiero filosofico). Per un inquadramento generale del pensiero filosofico di Maimonide, cf. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia, Paideia 1990, pp. 204-262 (un'opera filologicamente documentata). Di agevole lettura M. HAYOUN, *I filosofi ebrei nel Medioevo*, Milano, Jaca Book 1994.

In relazione al punto I. :

B. LEWIS, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Sansoni, Firenze 1991 (rist.2003), in part. i capp. I e II (pp.17-123).

M.R. MENOCA, *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Milano, il Saggiatore 2003 (è un libro di piacevole lettura, dedicato alla

storia della Spagna musulmana - *al-Andalus* -, ma eccede forse un po' troppo in una rappresentazione 'irenica' dei rapporti tra le tre fedi, ad es. trascura di ricordare i *pogroms* antiebraici del 1066).

In relazione al punto 2. :

In it. esiste una trad. della *Lettera sull'astrologia*, a cura di E. Loewenthal, Genova, il Melangolo 1994. Le *Lettere* più significative di Maimonide sono disponibili in trad. inglese, *Epistles of Maimonides, Crisis and Leadership*, edd. by A. Halkin and D. Hartman, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1985 (rist.1993).

In relazione al punto 3. :

Del *Commento alla Mishnah* esiste in it. una trad. dell'*Introduzione al Commento al Pirqe 'avot (Shemonah peraqim: M. MAIMONIDE, Gli Otto Capitoli*, a cura di G. Laras, Firenze, Giuntina 2001). Del *Sepher ha-mitzwo't* la trad. it. è M. MAIMONIDE, *Il libro dei precetti*, a cura di M.E. Artom, Roma, Carucci 1980. Del Libro primo del *Mishneh Torah* e cioè il *Sepher ha-madda'* al cui interno è compresa la sez. *Hilkhot teshuvah*, cf. la trad. francese *Le livre de la connaissance*, trad. par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, Puf 1961.

Per una rassegna bibliografica dei problemi, cf. R. GATTI, *Il filosofo e il profeta. Rassegna tematica di critica maimonidea (Parte prima)*, *Eidos 2/2001* (rivista di filosofia pubblicata a Genova, il Melangolo). L'impostazione critica che vede in Maimonide un filosofo elitario risale agli studi di L. STRAUSS, *Persecuzione e scrittura*, trad. it. a cura di G. Ferrara, Venezia, Marsilio 1990 (cf. in part. il saggio *Il carattere letterario della Guida dei perplessi*). L'impostazione che Strauss adotta in questo libro è però diversa da quella presente nel suo precedente lavoro *Filosofia e Legge* (trad. it. a cura di C. Altini, Firenze, Giuntina 2003). L'impostazione straussiana è stata criticata in part. da I. TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven and London, Yale University Press 1980 (la migliore opera disponibile sull'argomento; è un volume di 600 pagine !).

In relazione al punto 4. :

Per una presentazione dei tratti fondamentali del cosiddetto 'intellettualismo maimonideo' cf. R. GATTI,

Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero ebraico medioevale, Genova, il Melangolo 2003.

Spunti ulteriori di approfondimento:

Per la storia della recezione della Guida nel mondo medioevale dell'Occidente latino cf. G.K. HASSELHOF, *The Reception of Maimonides in the Latin World : the Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Centuries*, *Materia Giudaica*. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo, VI/2 (2001) (edita a Firenze, Giuntina). Sui rapporti Maimonide-Tommaso d'Aquino cf. A. WOLHMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf 1988.

Per la storia dei rapporti tra Maimonide e la mistica cf. M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, trad. it., Genova, il Melangolo 2000.

RAV GIUSEPPE LARAS

L'EREDITÀ DI MOSÈ MAIMONIDE: "LA GUIDA DEI PERPLESSI"

Quando si parla di Maimonide si pensa subito alla sua opera filosofica, la *Guida dei perplessi* (in ebraico *Moreh nebukhim*). Maimonide però è anche un ritualista, un codificatore, l'autore del *Mishne' Torah*, opera fondamentale di codificazione giuridica, a cui ricorrono ancor oggi i decisori, gli esperti di diritto ebraico; ma è anche autore di un importante commento alla *Mishnah* e di trattati minori su tematiche molto importanti, ad esempio sul messianesimo o sulla resurrezione dei morti.

È un personaggio al quale si rivolgevano molte comunità della diaspora; un personaggio molto studiato, discusso, e anche molto avversato. Basti pensare che, dopo la sua morte, il trattato filosofico *Moreh nebukhim* fu dato alle fiamme ad opera dei Domenicani, istigati da alcune cerchie a lui contrarie. È quindi un personaggio complesso, che però ha lasciato un'impronta nella storia del pensiero, ebraico e non ebraico. Tommaso d'Aquino amava dire che era andato a lezione da Maimonide, aveva letto alcune parti della *Guida* e aveva da lui imparato alcune metodologie espositive.

Tutte le opere di Maimonide - escluso il *Mishneh Torah* - furono scritte in arabo (ma con lettere ebraiche), la lingua dei colti, la lingua universale, e furono successivamente tradotte in ebraico. Il traduttore della *Guida* in ebraico fu un importante scolaro ed estimatore di Maimonide, Samuel ben Yeudah ibn Tibbon, provenzale, appartenente ad una famiglia di traduttori originari della Spagna. Egli riceveva dal maestro la sua opera, capitolo per capitolo, fascicolo per fascicolo, la traduceva e poi la mandava al maestro per il controllo. La traduzione riveduta dall'autore non fu completata, perché, verso la fine, gli ultimi capitoli della terza parte arrivarono al maestro quando questi era già morto. Questi capitoli molto importanti, in quanto trattano il tema della Provvidenza, non ebbero quindi la supervisione e il benessere del maestro, ed è forse questo un motivo per cui suscitano ancor

oggi alcune perplessità ed un certo dibattito.

La *Guida* è suddivisa in tre parti, che costituiscono i punti fondamentali di ogni riflessione filosofica: Dio, il mondo, l'uomo.

1. I DESTINATARI

La *Guida* è un'opera elitaria, scritta per pochi, che cerca di spiegare alcune verità teologiche con la metodologia filosofica. Non è un'opera per le masse, perché le riflessioni indotte dal suo contenuto avrebbero potuto seminare dubbi, creare perplessità e confusione.

La tendenza a giustificare le verità religiose in termini filosofici era nata all'interno dell'islam, poco prima dell'VIII secolo, nel tentativo di accordare i termini del Corano con quelli della filosofia aristotelica. Per tale scopo, all'interno del mondo islamico, era sorto il *Kalâm*, un insieme di filosofia religiosa e di teologia razionale, che cercava di mettere d'accordo il dato della fede con quello della ragione.

Maimonide si inserisce in questo filone sostenendo, in sostanza, che i dati del pensiero filosofico possono ritrovarsi all'interno della *Torah*, e, per scoprirli e ricuperarli, bisogna talvolta fare ricorso ad un'interpretazione allegorica. Egli ricorre sovente a questa metodologia, in particolare nella prima parte della *Guida*, nell'interpretazione di situazioni e figure bibliche dei primissimi capitoli della Genesi.

Il destinatario ideale della *Guida* è colui che è saldo nella fede ed è un conoscitore della filosofia, che, in quanto tale, è curioso e ansioso di scoprire all'interno del pensiero religioso quelle stesse conclusioni a cui perviene la filosofia, ma, nello stesso tempo, non è esposto al pericolo di travisamenti o sbandamenti.

E quest'opera è ancor più elitaria, in quanto, come dice il suo autore, è volutamente schermata, tramite barriere di tipo espositivo, cioè con un'esposizione non chiara in taluni punti, al fine di rendere difficile la lettura e la comprensione a un non addetto ai lavori. La schermatura, lo dice l'Autore stesso nell'Introduzione, mira a far sì che una persona non addestrata si venga a trovare in una situazione di confusione tale da essere indotta ad abbandonare la lettura.

Queste parti schermate non sono peraltro univocamente individuabili, e ancora oggi si discute su quali siano. Maimonide non indica dove incominciano e dove terminano, ma occorre ipotizzarlo per quei passi che si presentano con un'esposizione

poco chiara, e, a volte, anche molto confusa, in evidente contrasto rispetto alla chiarezza straordinaria di altre opere, quali il *Mishneh Torah*. Maimonide vuole avvertire i lettori dicendo loro: Badate che, quando voi trovate delle contraddizioni, non dovete pensare che io mi sia confuso, perché io ho riletto cento volte ogni frase; quindi, se un discorso non è chiaro, sono io che ho voluto che così fosse.

La *Guida* non ha perciò avuto grandi masse di lettori e di cultori, e, anche per questo, oltre che per alcune argomentazioni che non sempre in linea con la tradizione religiosa dell'ebraismo, ha suscitato molte critiche.

2. FISICA E METAFISICA: LA CREAZIONE

Nella *Guida* Maimonide ritrova nella *Torah* le due grosse tematiche della teologia e della scolastica medievale: la fisica e la metafisica.

Nella *Torah* la fisica, con la cosmogonia - la parte che riguarda la creazione del mondo - si trova nel primo capitolo di Genesi, mentre la metafisica si ricava dalla visione del carro del primo capitolo di Ezechiele. Facendo uso di una terminologia già adoperata nel *Talmud*, la prima è chiamata *Maaseh bereshith*, "Opera della Creazione", e la seconda *Maaseh merkavah*, "Opera del Carro". Aristotele aveva parlato di fisica e di metafisica, intese come realtà sublunare e realtà superiore. Maimonide, grande ammiratore di Aristotele, lo segue per quanto riguarda la fisica, la realtà sublunare, ma non per quanto attiene la metafisica. È infatti difficile, anzi impossibile, seguire Aristotele su tale piano, perché il dio di Aristotele non è il Dio della religione; ma è un pensiero in atto, che pensa se stesso, immobile, che non può vedere il mondo, anche se il mondo è una sua proiezione necessaria, perché, se lo contemplasse, sarebbe in contraddizione con la qualità della sua propria essenza.

Ma anche per la fisica c'è uno scontro sostanziale fra Aristotele e Maimonide: per il primo il mondo è eterno, è sempre esistito, in quanto l'idea di creazione è estranea al pensiero ellenico; per il secondo, e per l'ebraismo, il mondo è stato creato nel tempo con un atto di libera volontà da parte di Dio. Ciò si riflette in una fondamentale differenza anche a livello etico, in quanto al mondo dell'assoluta necessità si contrappone quello della libertà, che per l'uomo può riflettersi nel libero arbitrio.

Nella seconda parte Maimonide affronta, onestamente e correttamente, la discussione sulla cosmologia, esponendo la tesi

aristotelica e quella ebraica, concludendo che nessuna delle due posizioni è convincente, nel senso che non è dimostrabile. Nessuno può infatti dimostrare né l'eternità del mondo, né la creazione del mondo dal nulla. Da un lato, se il mondo fosse sempre esistito, sarebbe sempre esistito anche l'uomo; dall'altro la creazione *ex nihilo* non è razionalmente concepibile. Solo la mistica potrà aiutare a risolvere il problema.

Se entrambe le teorie sono indimostrabili, per Maimonide, tuttavia, il creazionismo è meno difficile da concepirsi, se non altro perché si appoggia all'autorevolezza della tradizione.

D'altra parte (Maimonide non lo dice ma lo pensa), in un ambito religioso, chi crede in Dio può credere che Egli possa fare cose a noi impossibili; generalmente, il concetto di creazione *ex nihilo* sembra assurdo, ma si può ammettere, in un'ottica religiosa, che Dio, non essendo un uomo, possa operare anche dal nulla.

3. DIO E L'UOMO

Per Maimonide, lo scopo dell'esistenza è conoscere Dio. Ciò significa pensare continuamente e intensamente alla Sua essenza, alla Sua eternità, alla Sua incorporeità, alla Sua trascendenza. Se la persona riuscirà, durante la vita, a pensare sempre a Dio, si troverà sotto la Sua Provvidenza.

Se, durante la vita, in determinate situazioni, il rapporto dell'uomo con Dio diventerà particolarmente intenso, lo farà assurgere a livello di profeta. Se poi questa strettissima intesa avrà un carattere continuativo, dopo la morte l'anima di quell'uomo diventerà immortale. Infatti il pensiero che pensa costantemente un oggetto finirà per diventare simile all'oggetto stesso; se l'oggetto è un concetto metafisico, cioè Dio, una verità metafisica immortale, dopo la morte il pensiero stesso diventerà immortale. Tale concetto di immortalità, peraltro, non è quello che noi comunemente conosciamo ed insegniamo. Questo è uno dei motivi per i quali Maimonide non ebbe solo estimatori, ma anche avversari.

Ma c'è di più. Per Maimonide l'anima non è ciò che noi sentiamo che sia, cioè una sostanza spirituale che nasce in un mondo che non è questo, che a un certo punto entra in un corpo, e, dopo la morte fisica di quel corpo, se ne ritorna da dove è venuta. Questo è un insegnamento religioso valido in termini molto semplicistici. Ma per Maimonide, per gli aristotelici e per gli scolastici, islamici e cristiani, l'anima non è una sostanza

spirituale: è una disposizione. Al momento della nascita, l'anima esiste come mera potenzialità: può divenire, ma può non divenire. Nel pensiero aristotelico una potenzialità che non passa all'atto è come se non esistesse. Per Maimonide questa disposizione passa all'atto e diventa anima solo se e quando l'intelletto umano primordiale e materiale giunge a cogliere ed intendere l'opera dell'intelletto agente, partecipe delle verità metafisiche, divenendo in tal modo intelletto acquisito, parte di un'esistenza eterna.

È stato tuttavia rilevato che un'impostazione in questi termini del problema dell'eternità dell'anima esclude dall'immortalità una buona parte degli uomini, per esempio coloro che non hanno avuto modo di dedicarsi a queste speculazioni, oppure le persone che non sono intellettualmente attrezzate per affrontarle, o i bambini. Questo è uno degli argomenti che ha alimentato l'opposizione nei confronti del pensiero di Maimonide.

4. LA TORAH

Il capitolo 27 della III parte è dedicato da Maimonide all'intervento della *Torah* e delle *mitzvot* in questo processo conoscitivo:

La *Torah*, nel suo complesso - egli scrive -, si propone due cose: il perfezionamento dell'anima e il perfezionamento del corpo. Quanto al perfezionamento dell'anima, esso consiste nel possesso, da parte di tutti gli uomini, di opinioni corrette, conformemente alle loro possibilità. È per questo che nella Scrittura si esprime talvolta in termini espliciti, talvolta in termini velati, non essendo proprio della natura degli uomini comuni andare a comprendere determinati argomenti, nella loro reale portata. Quanto al perfezionamento del corpo, esso si ottiene attraverso un livellamento del modo di vivere degli uomini, gli uni con gli altri. Si arriva a questo risultato mediante due strade: in primo luogo eliminando la violenza reciproca tra gli uomini, in modo che l'individuo non possa comportarsi a suo piacimento in base al potere che possiede, ma sia indotto a fare ciò che risulta utile alla generalità; in secondo luogo, facendo acquisire a ciascun individuo attitudini utili alla vita sociale, affinché gli interessi della società risultino ordinati. Sappi che di questi due fini (della *Torah*: la perfezione del corpo e la perfezione dell'anima) uno è certamente di ordine più elevato, quello cioè del perfezionamento dell'anima, con l'acquisizione di idee veritiere; tuttavia il secondo lo precede nella natura e nel tempo: il perfezionamento del corpo consiste nel fatto che la società sia ben governata e che la condizione di tutti gli individui che la compongono progredisca per quanto possibile.

La *Torah*, e quindi i precetti, sono presentati da Maimonide

non come una meta, ma come uno strumento per poter acquisire la perfezione ultima, che è quella dell'anima, il *Tikkun Ha-nefesh*. Il perfezionamento materiale - il miglioramento del livello della socialità - è indispensabile per il raggiungimento del livello ultimo della perfezione spirituale, perché, se non c'è la pace sociale, se non c'è una società ordinata e pacifica, l'individuo non può concentrarsi e acquisire la conoscenza metafisica.

Quindi gli individui debbono essere singolarmente educati e abituati alla pace, alla creatività, all'accettazione dell'altro, affinché tutte queste individualità determinino la formazione di una società piena di tali idealità. Solo una socialità ordinata, tranquilla e pacifica può consentire ai singoli di accedere all'ultima perfezione.

Le *mitzvot*, quindi, hanno lo scopo di consentire di arrivare solo alla perfezione prima, che è la socialità. Una tale impostazione rivoluzionaria (*Torah* come *mezzo* e non come *fine*) fu giustamente criticata in quanto suscettibile di far decadere l'osservanza pratica dei precetti.

In queste riflessioni Maimonide si permette di usare un modo di ragionare e un lessico assai audaci, difforni dai testi canonici, che hanno fatto molto discutere: ma il pensiero di Maimonide, a tal proposito, è talmente ricco e articolato che, per essere ben inteso, va approfondito attraverso ulteriori letture, in particolare il *Mishneh Torah*.

5. LA PROVVIDENZA

La Provvidenza è un tema religioso-filosofico che riguarda il rapporto tra Dio e l'uomo. Secondo il pensiero aristotelico, Dio vede e provvede solo a livello delle specie, provvede cioè al mantenimento delle singole specie nel loro insieme, ma non ai singoli individui di esse, specie umana compresa. Invece nel pensiero religioso di Maimonide Dio, della specie umana, vede tutti i singoli ed interviene individualmente: Dio vede, giudica, premia, castiga; è cioè un Dio "personale" tipico delle religioni. Questo il concetto di "Provvidenza particolare". Maimonide, in linea con le sue concezioni sull'anima e sulle verità metafisiche, sostiene che l'individuo è sotto la protezione della Provvidenza nella misura in cui il suo pensiero è rivolto a Dio: più l'individuo pensa a Dio, tanto più Dio pensa a lui, e quindi tanto più lo protegge.

La sostanziale differenza rispetto alle posizioni religiose classiche è che qui si richiede un attivismo intellettuale. Un pensiero, tuttavia che, pur rivolto sempre a Dio, non esclude, anzi

richiede che l'uomo partecipi alle normali attività della vita quotidiana, così come facevano i Patriarchi, Abramo, Isacco, Giacobbe, i profeti, e così via.

6. LA RETRIBUZIONE

Qui Maimonide affronta e risolve semplicemente uno dei più complessi problemi religiosi, quello del giusto che soffre e del malvagio che prospera. Il giusto soffre, secondo lui, quando ha cessato per tanto tempo di pensare a Dio, per distrazione, o per qualche altra causa. La sofferenza non dipende da Dio, ma da lui stesso. Quindi, anche nei termini della Provvidenza, il problema della retribuzione divina viene ridotto a quello di concentrazione di pensiero.

In questo pensare a Dio, la ricompensa sarà tanto più grande, quanto più grande sarà stata la conoscenza, e tanto più grande sarà la conoscenza, quanto più grande sarà stato l'amore.

7. LA RISURREZIONE DEI MORTI

Una tematica che ha visto Maimonide come protagonista di una disputa dottrinale da un punto di vista personale, è la risurrezione dei morti, sulla quale si vide costretto - nel 1191 - a scrivere un apposito Trattato: il *Trattato sulla risurrezione*, appunto.

Maimonide era stato accusato di non credere nella risurrezione dei morti. Ciò era dovuto al fatto che questo argomento non trova posto nella *Guida*, che sviluppa prevalentemente tematiche che possono essere affrontate in termini filosofici discorsivi, mentre nel *Mishneh Torah* compare in termini molto sintetici: «La risurrezione dei morti è uno dei principi di fede essenziali e fondamentali», senza ulteriori particolari. Egli, dunque, scrive quest'opera per spiegare che cosa per lui significhi la resurrezione e per dimostrare la sua innocenza di fronte al sospetto di non accettare uno dei punti dottrinali religiosi fondamentali.

Uno dei suoi 13 principi di fede, l'ultimo, è proprio dedicato alla risurrezione dei morti. Ciò significa che, dopo la morte fisica, l'anima esce dal corpo e alberga in una dimensione spirituale, che fa parte di ciò che molti chiamano *'olam abbà*, il "mondo avvenire".

La risurrezione dei morti non è - secondo alcuni - una risurrezione per tutti, ma solo per alcuni. Il verso biblico che sostiene tale tesi è quello di Daniele, 12, 2: «Molti di quelli che

dormono nella polvere della terra si desteranno, alcuni per la vita eterna, altri per l'obbrobrio, per un'eterna infamia»: la ricomposizione del corpo, comunque disperso o dissolto, di quel corpo che ha fatto parte della vita originaria, è un evento che dovrà avvenire.

Un grande Maestro, considerato il padre della filosofia ebraica, Saadiah Gaon, vissuto in Babilonia, in un suo testo molto importante per tutto il pensiero ebraico, affermava che molti dei suoi contemporanei gli chiedevano conto di questa difficoltà: come è possibile ricomporre un corpo che migliaia di anni prima è stato dissolto, disperso, mangiato, bruciato? Egli rispondeva: C'è qualcosa ancora più difficile di questo, su cui voi non ponete tante obiezioni: è la creazione *ex nihilo*; Dio che crea dal nulla sarà capace, a maggior ragione, di ricreare un corpo, non dal nulla, ma dagli elementi che, comunque dispersi, sono esistenti.

Maimonide introduce una sua concezione della risurrezione, ponendosi contro tutti: mentre, secondo l'opinione generale, il corpo risorto vivrà nel mondo terreno e poi andrà nel mondo avvenire e vi rimarrà per l'eternità, per Maimonide, invece, il corpo risorto morirà di nuovo e solo l'anima andrà nel mondo avvenire e vi rimarrà per l'eternità.

Egli così spiega il motivo di questa diversità di impostazione del problema della risurrezione:

Sostenere - egli dice - che un corpo possa vivere all'interno di una dimensione spirituale è una cosa incomprensibile; non tanto perché si oppone alla logica, ma perché questo comporterebbe - visto che tutti sono d'accordo che in quella dimensione spirituale «non c'è cibo, non c'è bevanda, non c'è alcuna attività - che Dio crei un corpo dotato di organi senza consentire ad essi di esercitare la loro funzionalità. Dio non crea nulla di inutile. Questa è la verità».

A coloro che obiettavano che nella *Torah* esiste un esempio di vita di un corpo all'interno di una dimensione spirituale (Mosè, che stette 40 giorni e 40 notti al cospetto di Dio, senza cibo e senza bevande), Maimonide risponde che quell'esperienza non fa testo, dato che il corpo di Mosè era destinato a riprendere la sua funzionalità nel mondo fisico.

Tale divergenza di opinioni è lasciata insoluta e diventerà una delle tematiche che alimenteranno la polemica antimaimonidea.

RAV ALBERTO MOSHE SOMEKH

IL MISHNEH TORAH E LA DISPUTA MAIMONIDEA

Mosè Maimonide nell'Introduzione al codice *Mishneh Torah* (=M.T.) afferma:

«...Ma in questo periodo le sciagure si sono fatte più intense e la *chokhmah* dei nostri sapienti è venuta meno. Perciò i commenti, le *halakhot* e i responsi composti dai *Gheonim* pensando che fossero cose chiare sono oggi diventate difficili e comprensibili da pochi soltanto, per non parlare del *Talmud* stesso, babilonese e palestinese, il *Sifrà*, il *Sifrè* e la *Tosseftà* che richiedono mente vasta, animo sapiente e molto tempo, dopodiché soltanto si potrà conoscere la retta via nelle cose permesse e proibite e nelle altre regole della *Torah*. Per questo io, Mosheh b. Maimon lo Spagnolo mi sono accinto, con l'aiuto di D. a studiare tutti questi libri e a comporre un'opera che mettesse assieme ciò che richiede di essere chiarito in tutte queste opere precedenti, tutto con linguaggio chiaro e succinto, fintanto che tutta la *Torah* orale potesse essere ordinata in bocca di tutti senza obiezioni e interrogazioni. Non: "Il tale dice così e il tal altro dice cosà", bensì concetti chiari e inequivocabili in base a quanto si evince da tutte le opere e i commenti che si trovano dall'epoca di R. Yehudah ha-Nassi fino ad oggi. In modo che tutte le regole siano manifeste a grandi e piccoli per quanto concerne ogni singola *mitzwah* e tutto ciò che hanno istituito i Maestri e i Profeti. Insomma, lo scopo è che nessuno abbia più bisogno di alcun'altra opera sulle regole d'Israele al mondo, ma sia quest'opera una raccolta completa di tutta la *Torah* orale comprese le istituzioni, le usanze e i decreti fatti dai tempi di Mosè nostro Maestro fino alla composizione del *Talmud*, in base alle interpretazioni che ci hanno lasciato i *Gheonim* in tutte le loro opere dopo la chiusura del *Talmud*. Per questo motivo ho chiamato l'opera *Mishneh Torah* (ripetizione della *Torah*), perché per prima cosa la persona legga la *Torah* scritta e poi legga direttamente questo libro³ e

³ Annotazione del Raavad: «Maimonide ha lasciato la via seguita da tutti gli autori precedenti di citare la fonte dei loro insegnamenti riportandoli a nome di chi li aveva detti. Se così avesse fatto, ne avrebbe avuto grande vantaggio, perché spesso il Giudice è propenso a proibire o permettere in base ad una certa fonte e se sapesse che qualcuno più grande di lui è discorde ci ripenserebbe. Ma ora non

sappia da esso tutta quanta la *Torah* orale senza aver bisogno di altri testi in mezzo. Ho inteso suddividere quest'opera in *halakhòt* su ogni argomento e ho diviso le *halakhòt* in capitoli e ogni capitolo in mini-*halakhòt* perché fossero apprendibili a mente...».

1. DALLA BABILONIA ALLA SPAGNA

Nel *Sefer ha-Qabbalah* di R. Avraham Ibn Daud (*Raavad*) si narra una storia avvenuta circa mille anni fa. Il protagonista è un pirata musulmano di Cordova in Spagna il quale, intorno al lontano 974, avrebbe catturato una nave salpata dal porto di Bari. Su quella nave si trovavano, secondo la tradizione, quattro rabbini, inviate dalle accademie di Babilonia a raccogliere fondi presso le comunità ebraiche. Presi prigionieri dal pirata, i quattro maestri furono poi riscattati da quattro diverse comunità: R. Shemaryah b. Elchanan a Fostat d'Egitto, R. Chushiel in Tunisia, dove il figlio Rabbenu Chananel divenne il leader dei dotti di Kairouan e celebre commentatore del *Talmud*, R. Mosheh b. Chanòkh e suo figlio Chanòkh furono liberati a Cordova. R. Mosheh fu nominato capo del tribunale rabbinico della città: a lui si prese ad indirizzare tutti i quesiti rituali e il abbinato spagnolo si rese di fatto indipendente da quello babilonese. Nulla sappiamo dell'identità del quarto prigioniero e del destino che gli toccò. Senza entrare in dettagli sulla veridicità di questo racconto, esso vuol presumibilmente testimoniare il passaggio della tradizione dei *Gheonim* babilonesi in Spagna a partire dal X secolo, passando per l'Italia Meridionale e il Nord Africa.

L'immensa influenza che il *Talmud*, e particolarmente quello babilonese, venne a esercitare sulle comunità ebraiche risale in realtà alla fine del VII secolo. Allora la Babilonia era il cuore della diaspora. Nella capitale Baghdad gli ebrei si distinsero acquistando notevole influenza. L'autorità secolare dell'esilarca, il Principe dell'Esilio, era di tipo politico, mentre quella spirituale apparteneva ai *Gheonim* (sing. *Gaon*, "Eccellenza"), col quale nome si indicavano i capi delle due maggiori accademie babilonesi, Sura e Pumbedita. Entrambi derivavano la loro autorità dal fatto di essere i più eminenti maestri e interpreti del *Talmud*.

vedo perché io debba cambiare le mie idee in base all'opera di questo autore. Se chi è in disaccordo con me è più sapiente di me, bene, ma se io sono più sapiente di lui, perché devo rinunciare al mio pensiero per il suo? Inoltre ci sono questioni sulle quali i *Gheonim* erano in disaccordo fra loro e il nostro autore non ha fatto che spiegare l'opinione di uno solo: perché dovrei io basarmi sulla sua illustrazione se essa non mi convince senza aver la possibilità di sapere se chi sostiene l'opinione contraria sia più grande o no?».

Proponendosi di dimostrare che il principio di evoluzione è fondamentale per l'ebraismo vivente, il *Talmud* evita in genere di formulare affermazioni decisive, preferendo lasciare allo studioso diligente il compito di trovare la soluzione da solo, facendosi strada nel labirinto delle opinioni contrastanti riferite nel testo.

I *Gheonim* non solo insegnarono il *Talmud*, spiegandone le difficoltà, interpretandone il contenuto e sviluppandone i principi; stabilirono la legge in materia religiosa, civile, domestica e sociale alle quali le comunità e gli individui di tutte le regioni della diaspora si rivolgevano per ricavarne guida. Il loro insegnamento, le loro opinioni, interpretazioni e giudizi sono giunti fino a noi, soprattutto sotto forma di corrispondenza, *Sheelòt u-Teshuvòt* (quesiti e responsi) la quale, essendone stata riconosciuta l'autorità, divenne generalmente parlando norma di legge per le generazioni successive. Ad integrazione delle risposte ai quesiti, i *Gheonim* cercarono di diffondere la conoscenza e la pratica della legge del *Talmud* compilando codici. Il primo fu opera del *Gaon* Yehuday di Sura (circa 756-777), nelle *Halakhòt Pessuqòt* su cui si basarono diversi codici posteriori. I *Gheonim* inoltre inviarono alle comunità più lontane messaggeri latori di copie e commenti del *Talmud* babilonese. Molti di questi inviati erano in realtà studiosi provenienti da tutto il mondo ebraico i quali, attirati dalla fama ed eccellenza delle Accademie babilonesi, ritornavano in patria preoccupandosi di trasmettere testo e contenuti del *Talmud* di Babilonia.

Intorno alla metà del X secolo l'egemonia culturale di cui gli ebrei babilonesi avevano goduto per 700 anni passò a poco a poco agli ebrei di Spagna. L'impero musulmano si divise fra Oriente e Occidente e la rottura portò alla formazione dei califfati indipendenti di Spagna ed Egitto; alla rottura seguirono sconvolgimenti politici e disordini sociali ed economici di cui, come al solito, ebbero a soffrire soprattutto gli ebrei. Perciò gli ebrei babilonesi, con i loro dotti e i loro libri, si recarono a ondate successive in Spagna i cui califfi - gli Omayyadi - essendosi proposti di assicurarsi la supremazia intellettuale su tutti i domi musulmani, furono ben lieti di accogliere quegli elementi preziosi per il progresso culturale e scientifico, assicurando loro parità di diritti e piena libertà. Cogliendo senza indugio quell'opportunità, da parte loro gli ebrei contribuirono brillantemente alla vita culturale spagnola in tutti i campi - filosofia, medicina, matematica, astronomia; e molti si assicurarono un'eminente posizione nello stato.

Primo tra tutti gli uomini di stato ebrei, viene Chasday Ibn

Shaprut (circa 915-990) ministro e medico di corte del califfo, il quale si circondò di dotti ebrei e li protesse facendo così di Cordova, sua residenza, un centro di dottrina ebraica. Fra di essi vi era anche R. Mosheh b. Chanòkh che non solo dette grande impulso e vigore allo studio del *Talmud* in Spagna, ma richiamò studiosi da ogni parte del mondo. Va ricordato anche Shemuel ha-Naghid (il Principe), gran vizir di Granada (993-1055) che, oltre ad aver dato contributi notevoli alla poesia e grammatica ebraica, scrisse un'introduzione alla metodologia del *Talmud* che ancora oggi si studia come opera fondamentale.

2. IL NORD AFRICA

All'età dell'oro degli ebrei di Spagna corrispose l'età dell'oro degli ebrei d'Egitto e del Nord Africa, particolarmente sotto i califfi Fatimidi. Nel 970 circa Shemaryah e Chushiel fondarono due importanti accademie, rispettivamente a Fostat (vecchio Cairo) e a Kairouan (Cirene). Come si è detto, i due studiosi venivano dall'Italia e le due scuole, vicine alla Palestina, dedicarono particolare attenzione allo studio del *Talmud* palestinese, pressoché sconosciuto altrove; particolarmente a Kairouan, dove lo studio del *Talmud* palestinese fu assai sviluppato da due discepoli di Chushiel, il figlio Chananel e Nissim Ibn Shachnin. Dalla scuola di Kairouan lo studio del *Talmud* palestinese si diffuse in tutti gli altri paesi della diaspora. Ma la gloria di quella scuola ebbe breve durata. Dopo la morte di Chananel e di Nissim (nel 1055 circa) gli avvenimenti politici portarono alla decadenza della comunità e della vita intellettuale e le scuole nord-africane furono chiuse. Il centro della vita ebraica da allora rimase la Spagna.

Il problema centrale degli studiosi di diritto ebraico rimaneva la divulgazione del *Talmud* e dei suoi contenuti. I *Gheonim* babilonesi non avevano scritto commenti sistematici al *Talmud*, ma solo su dettagli e su richieste, come si è visto, in base ai quesiti rituali. Il primo a redigere un commento sistematico al *Talmud* babilonese fu Chananel. Con uno stile estremamente stringato, egli fornisce in poche parole un riassunto parafrastico del brano talmudico, spiegandone i termini ma senza scostarsi troppo dallo stile del *Talmud*, stesso e poi dà la conclusione halakhica. Come affrontare un testo così complesso? Rimanevano aperte sostanzialmente due alternative: o fornire del *Talmud* un commento discorsivo, con il vantaggio di lasciare sostanzialmente inalterato il testo, ma perdendo di vista la chiarificazione della

norma come obbiettivo primario (*perush*), o viceversa intervenire direttamente sul testo dall'interno sforzandosi, attraverso un attento lavoro di limatura e di sistemazione, di pervenire alla chiarificazione della norma da seguire (*pesàq*). Mentre, come vedremo, la prima via fu in genere preferita dalle scuole dell'Europa continentale, che tesero a specializzarsi in uno studio di tipo teorico della materia, la seconda strada, più pragmatica, fu in genere adottata dai maestri dell'area mediterranea, e spagnoli in particolare.

Il più grande antesignano di Maimonide fu R. Itzchaq Alfasi (*Rif*). Nato presso Costantina, in Algeria, nel 1013, studiò a Kairouan sotto Chananel e Nissim. In un certo senso, Alfasi chiuse l'età dei *Gheonim*: aveva 25 anni quando morì Hay Gaon, l'ultimo *Gaon* di Babilonia ed egli stesso fu talvolta chiamato *Gaon* (titolo che non ebbe mai, invece, Maimonide). Successivamente si stabilì a Fez dove rimase fino al 1088 allorché all'età di 75 anni, fu costretto a trasferirsi in Spagna. Qui divenne capo dell'Accademia di Lucena, dove rimase fino alla sua morte, avvenuta nel 1103. La sua fama si basa soprattutto sulla sua opera detta alternativamente *Sefer ha-Halakhòt*, *Halakhòt Rabbati*, o *Talmud Qatàn*. Nella composizione di questo scritto Alfasi ebbe un duplice scopo: 1) estrarre tutto il materiale halakhico del *Talmud*, chiarificando la decisione; 2) predisporre un compendio del *Talmud*, facilitandone lo studio. Lo stile dell'Alfasi è molto particolare: egli fa in pratica "parlare" il *Talmud* stesso. Ne riporta il testo snellendolo di tutti gli elementi contraddittori (*pilpul*) come i *Gheonim*, ma con una differenza: mentre questi ultimi avevano uno stile telegrafico, Alfasi fornisce tutto il materiale del testo talmudico utile a stabilire la *halakhah*, senza soluzione di continuità linguistica fra i passi talmudici riportati e le conclusioni halakhiche, per lo più riassunte dalla letteratura dei *Gheonim*. Il risultato è in pratica una riduzione del *Talmud* originario pari a circa un terzo. L'ordine dei testi è lo stesso seguito nel *Talmud*, per associazione di idee, anche se cerca di concentrare i materiali sparsi in un unico luogo. Un altro limite consiste nel fatto che prende in esame soltanto i tre ordini "attuali" dopo la soppressione del culto sacrificale a seguito della distruzione del Tempio, *Mo'ed*, *Nashim*, *Neziqin*, più i trattati *Berakhòt*, *Chullin*. La grandezza e nello stesso tempo il limite dell'Alfasi consistono nel fatto che egli si dedicò esclusivamente allo studio del *Talmud*, senza coltivare altre discipline. Tutto ciò verrà superato e risolto da Maimonide.

3. MAIMONIDE

Maimonide è forse la figura più famosa e luminosa dell'ebraismo medioevale. Autore prolifico di un vigore e una precisione impressionanti, di forza intellettuale, morale e religiosa, di acume analitico e delicatezza estetica. Le sue opere, che rappresentano una congiunzione senza precedenti di autorità halakhica e prestigio filosofico, sono state ampiamente studiate, meticolosamente annotate, frequentemente tradotte e profondamente interpretate. La loro influenza, sia diretta che indiretta, come si riflette attraverso la produzione di svariatissimi autori in vari generi letterari, fu globale. Maimonide stesso era consapevole della sua posizione storica e con enfasi richiamava l'attenzione sugli aspetti innovativi dei suoi scritti. In particolare riguardo al *Mishneh Torah*, notiamo che esso non contiene alcuna delle attestazioni di modestia che di solito si trovano nelle prefazioni di opere del genere, bensì egli dichiara candidamente che «nello stabilire le *halakhòt* da seguire sono senza precedenti, eccetto R. Yehudah ha-Nassi», il compilatore della *Mishnah*.

Alcuni passi del *M.T.* esprimono con chiarezza la sua personale opposizione all'esistenza di un rabbinato istituzionalizzato e retribuito. Egli stesso non riceveva ovviamente alcuno stipendio né sussidio economico dalla comunità ebraica, anche dopo essere emerso come suo *leader* indiscusso, ancorché non ufficiale, che combinava le funzioni di rabbino, giudice, presidente con l'incarico di nominare e di sovrintendere i consiglieri e le istituzioni filantropiche, alle quali era particolarmente dedicato.

4. IL COMMENTO ALLA MISHNAH

Sulla biografia letteraria di Maimonide come talmudista abbiamo due fonti di informazione: la prima è il passo finale dell'introduzione al suo *Commento alla Mishnah* (completato nel 1168). È appunto dal *Commento alla Mishnah*, scritto originariamente in arabo, che si deve partire per delineare la figura di Maimonide come halakhista. Maimonide si dedica ad illustrare il testo della *Mishnah* senza dover ricorrere alle lunghe discussioni del *Talmud*, il cui linguaggio è più difficile della *Mishnah* stessa. È stato osservato che già in questa fase antecedente di commentatore Maimonide era già un codificatore, perché, nel commentare ogni paragrafo della *Mishnah* egli fornisce succintamente la relativa decisione halakhica basata sulla sua

lettura del *Talmud* corrispondente.

Di significato speciale sono le lunghe introduzioni che egli incluse nel suo commento. L'introduzione generale iniziale è in realtà una lunga storia della *Torah* orale da Mosè fino ai suoi tempi. In essa dichiara fra l'altro di avere scritto anche un commento ai tre ordini pratici del *Talmud* babilonese che erano studiati regolarmente nelle accademie spagnole, *Mo'ed*, *Nashim*, *Neziqin* e al trattato *Chullin*. Qui afferma la sua grande ammirazione per le *Halakhòt* di R. Itzhak Alfasi, «che sono sufficienti rispetto a tutti i precedenti», con chiaro riferimento ai *Gheonim*, «in quanto contengono tutte le decisioni legali necessarie ai giorni nostri... decisioni a loro volta inappellabili fatta eccezione per non più di dieci» (in uno dei suoi responsi Maimonide scrive di aver deciso in difformità dall'Alfasi una trentina di volte). Asserisce inoltre la propria filiazione spirituale con R. Yossef Ibn Megas, prestigioso successore dell'Alfasi all'accademia di Lucena e commentatore egli stesso del *Talmud*. Infine egli aggiunge di aver aggiunto quelle spiegazioni che «ho raggiunto tramite lo studio della 'ilm, o *chokhmah*», alludendo all'integrazione della conoscenza del *Talmud* con le altre scienze, che rimane un elemento centrale della sua vita. In un ulteriore passo del Commento alla *Mishnah* (*Tamid* 5, 1) ci informa che stava preparando un compendio di *halakhòt* tratte dal *Talmud* Palestinese, una devozione che aveva in comune con gli altri maestri del Nord Africa.

5. IL SEFER HA-MITZWÒT

La seconda fonte è rappresentata dall'introduzione al *Sefer ha-Mitzwòt* (Libro dei Precetti), anch'esso scritto in arabo e ultimato nel 1170. Quest'opera fu un modello di classificazione originale delle 613 *mitzwòt*, propedeutico alla redazione del *M.T.* Da un lato, essa appartiene ad un genere convenzionale della letteratura rabbinica, basata sul detto talmudico di R. Simlay secondo cui nella *Torah* sono contenuti 613 precetti, di cui 365 negativi come i giorni dell'anno solare e 248 positivi come le membra del corpo umano (*Makkòt* 23b). Mancava peraltro un consenso univoco su quali fossero i comandamenti da includere nella lista. Il primo tentativo a noi noto è quello attribuito a R. Shim'on Qairo (Bassora, seconda metà dell'VIII sec.), che nell'opera *Halakhòt Ghedolòt* (Grandi Regole) dà una classificazione peraltro non priva di difetti, come Maimonide nota, quale quello di contare come precetti stabiliti dalla *Torah* norme di

evidente istituzione più tarda, come i precetti relativi alle feste di Chanukkah e Purim. Su questo elenco si erano a loro volta basati i numerosi poeti autori di *Azharòt*, componimenti poetici per la festa di Shavu'òt, fra cui Shelomoh Ibn Gabirol. Maimonide dà una nuova classificazione dei 613 precetti spiegando a proposito di ciascuno quale ne sia la fonte, cioè il versetto biblico su cui si basa, e quando è necessario (quasi sempre) la fonte rabbinica da cui si impara quale sia il significato preciso del versetto secondo la tradizione. In prefazione, Maimonide suggerisce quattordici principi guida fortemente innovativi. Questo ambizioso tentativo di classificare la Legge ebraica, distinguendo fra precetti biblici e rabbinici, fra esortazioni generali e comandamenti specifici, fra obblighi e divieti, è la parte più originale dell'opera. D'altro lato era un necessario prerequisito al suo Codice, in quanto Maimonide aveva bisogno di una lista esatta ed esaustiva lista delle *Mitzwòt* che lo mettesse al riparo da errori, dimenticanze ed omissioni. In pratica, il *M.T.* stesso è qui presentato come la logica conclusione dei suoi studi talmudici precedenti. Troviamo qui enunciato il principio centrale del *M.T.*, completato nel 1180: sistematizzazione e concisione, nella convinzione che indulgere a spiegare interpretazioni contrastanti della norma e opinioni minoritarie sono ostacoli seri alla corretta conoscenza del diritto stesso.

6. IL MISHNEH TORAH

Nell'introduzione al *M.T.* stesso Maimonide scrive:

«Ho studiato tutte queste opere (il *Talmud* babilonese, palestinese, il *Sifrà*, *Sifrè*, e la *Tosseftà*) cosicché questo lavoro possa servire da compendio dell'intera *Torah* orale, includendo le ordinanze, gli usi e i decreti istituiti dai tempi di Mosè nostro Maestro fino alla compilazione del *Talmud*, così come sono stati spiegati a noi dai *Gheonim* in tutte le opere scritte da questi ultimi a partire dalla chiusura del *Talmud*».

Il nome stesso è emblematico dell'intento con cui l'opera è stata concepita: significa "ripetizione della Legge" ed era usato nelle fonti rabbiniche come versione ebraica del greco *Deuteronomio* (cf. *Dt* 17, 18 e *LXX* ad loc.). Il *M.T.* è stato diviso in 14 volumi, ciascuno dei quali rappresenta una branca distinta del *corpus* giuridico ebraico (*halakhah*). Secondo il computo numerico delle lettere ebraiche, il numero 14 equivale alla parola *yad* (mano): da qui deriva l'altro nome con cui è conosciuta l'opera, *Yad ha-chazaqah* (la mano forte. Cf. *Es* 3, 19; *Dt* 7, 19 e a.).

Viene compiuto un tentativo di presentare praticamente

tutto come derivante direttamente da fonti affidabili. L'anonimato delle fonti stesse diviene a questo punto anch'esso un elemento strategico, nel voler dare per certo che quanto si afferma nel *M.T.* è di fatto identico con quanto affermato dalle sue fonti. In pratica nel *M.T.* non si fanno valutazioni critiche sulle fonti halakhiche, che sono presentate come elementi di un mosaico unificato. In pochi casi soltanto egli dichiara di esprimere il proprio parere in materia, dove evidentemente non è sostenuto da una fonte talmudica, scrivendo: "così mi sembra" (*Sanhedrin*, 4, 11). Non possediamo un catalogo definito dei volumi che facevano parte del suo bagaglio culturale, ma sembra che praticamente tutta la letteratura ebraica e giudeo-araba disponibile al suo tempo fosse nella sua biblioteca. Si deve perciò concludere che Maimonide "controllava" ciò nella sua totalità e la adoperava in modo selettivo, fondendo parole, frasi, e frammenti di documenti diversi in un'unica formulazione, che certamente veniva dopo una preparazione approfondita e una revisione meticolosa.

7. RAPPORTO CON LA BIBBIA. IL CASO DELLA *LEX TALIONIS*

Questa partiva direttamente dalla Bibbia, con lo scopo di dimostrare lo stretto legame esistente fra la Legge Scritta e Orale.

«Le spiegazioni delle leggi della *Torah* riconosciute come aventi avuto origine con Mosè sul Monte Sinai non furono mai oggetto di discussione. Da Mosè fino ad oggi, non c'è mai stata disputa alcuna fra i Maestri sul fatto che il versetto "Occhio per occhio, dente, per dente" (*Deut* 19, 21) non allude ad una punizione fisica, bensì ad un risarcimento in denaro» (*Introd. Comm. Mishnah*, cap. 4;

questo ragionamento è alla base dell'opinione di Cassuto nel Novecento, secondo cui il testo biblico ci presenta una pura formula giuridica antichissima senza valore letterale); «e queste cose sono per noi *Halakhah le-Mosheh* e così i nostri Padri le hanno considerate fin dai tempi della Corte di Giosuè e di Samuele e in ogni Corte Rabbinica dai tempi di Mosè nostro Maestro fin adesso» (*Chovèl u-Mazziq*, 1, 6). A ciò si deve aggiungere la sua conoscenza dei *Targumim* aramaici e delle opere grammaticali, lessicografiche ed esegetiche dei suoi predecessori (Sa'adyah Gaon, Abraham Ibn Ezra, per limitarci ai maggiori), nonché di fonti non-ebraiche: dalla medicina (nelle regole sulle imperfezioni degli animali: *Shechitah*, 10, 12-13) all'astronomia (nelle regole del calendario, *Qiddush ha-Chòdesh*, 11, 1-6), dalla matematica alla filosofia.

Non si deve dimenticare che Maimonide non codificava nel senso tecnico-formale di creare norme d'autorità. L'intero problema della natura della Legge, che tanto avrebbe travagliato i pensatori moderni, era del tutto irrilevante nel Medioevo allorché l'autorità della Legge e delle sue fonti era data per scontata ed immutabile. Il compito che si prefiggeva era dunque solo quello di raccogliere e sistemare tradizioni di per sé autorevoli, il che certamente implicava da parte sua una buona dose di interpretazione e di selezione. Maimonide dovette cimentarsi con l'inevitabile tensione esistente fra il rigore implicito in qualsiasi opera di codificazione e la fluidità innata nella letteratura rabbinica. Potremmo dire che l'autorità che egli ricercava fosse che i lettori adottassero la sua selezione ed interpretazione. Certamente egli vedeva un consenso generale fra le sue interpretazioni e le intenzioni implicite delle affermazioni rabbiniche ed è ciò che gli permise di codificare opinioni teologiche con anonimità e certezza. Questo è certamente il messaggio, esplicito ed implicito, dell'intera opera.

8. RAGIONI DELLA REDAZIONE: LA VISIONE STORIOGRAFICA DI MAIMONIDE

Fra i motivi che avrebbero spinto Maimonide a redigere il *M.T.*, nell'Introduzione egli stesso ne indica tre.

1) Il primo è di natura storica: rispondere ad una necessità precisa della sua generazione. Con la sola eccezione dei rabbini provenzali, il suo tempo era segnato da un generale decadimento degli studi talmudici. Nella sua visione la condizione del suo tempo era strettamente paragonabile a quella che esattamente mille anni prima aveva indotto R. Yehudah ha-Nassi a compilare la *Mishnah*. Da un lato si deve ammettere che lo studio del *Talmud* è difficile in se stesso, nel modo di argomentare, di associare fra loro temi molto diversi nel giro di poche espressioni spesso ellittiche e allusive. Dall'altro, la soggezione ad una dominazione straniera privava le comunità ebraiche della stabilità politico-sociale necessaria per garantire lo slancio intellettuale opportuno. La conclusione di Maimonide fu che un codice, con una struttura architettonica attentamente costruita, fosse ovviamente preferibile e pedagogicamente più efficace di un commento discorsivo, perché si prestava ad essere studiato e persino memorizzato senza soverchi sforzi.

L'idea di un nesso stabilito fra situazione politica e

avanzamento culturale fa parte integrante della visione storiografica di Maimonide. Maimonide considera l'era messianica come un catalizzatore socio-politico per una revitalizzazione culturale. Proprio come la soggezione all'impero dei Gentili provoca desolazione e depressione spirituale, impedendo lo studio della *Torah*, così l'indipendenza, la quiete e la libertà dall'oppressore promuovono lo studio in modo promettente e fruttuoso. «I Maestri e i Profeti non anelavano ai tempi messianici perché Israele potesse esercitare il dominio sul mondo; ... La loro aspirazione era che Israele fosse finalmente libero di dedicarsi allo studio della Legge e alla sua *chokhmah*». Mentre i pensatori ebrei generalmente associavano la cessazione della Profezia con il fenomeno dell'esilio, essi non avevano una spiegazione univoca per questo. Alcuni mettevano l'accento sulla preminenza esclusiva della Terra d'Israele (teoria geografico-climatica) e asserivano che la Profezia era impossibile fuori da essa. Maimonide sosteneva piuttosto la teoria-socio-politica, affermando che non tanto il mutamento territoriale quanto le sue conseguenze di dolore, malattia, guerra e fame erano le vere cause della contrazione della Profezia dal momento che impedivano la perfezione intellettuale, *conditio sine qua non* per il raggiungimento della Profezia. Egli interpretava il versetto: «I suoi re e i suoi principi sono fra le nazioni, non c'è più *Torah*; anche i suoi profeti non hanno più visioni da Dio» (*Lam* 2, 9): «per via dell'esilio fra le nazioni, sono cessate le visioni profetiche» (*Moreh Nevukhim* II, 32, 36; cf. *Yessodè ha-Torah* 7, 4).

In un difficile passo talmudico, infine, i maestri hanno dichiarato: «Tutto ciò che ha visto Ezechiele, lo ha visto anche Isaia. A cosa può essere paragonato Ezechiele? Ad un paesano che ha visto il re. E a cosa può essere paragonato Isaia? Ad un cittadino che ha visto il re» (*Chag.* 13b). Maimonide suggerisce due possibili interpretazioni per la brevità di Isaia a fronte della verbosità di Ezechiele. Potrebbe da un lato significare che Isaia aveva una visione profetica più delineata e un'esposizione più chiara di quella di Ezechiele. Ma la differenza fra loro potrebbe anche derivare non da una disparità personale fra i due, bensì dalla diversa natura delle due *audiences*. Isaia si rivolgeva a gente che viveva nella prosperità della grande città di Gerusalemme, le cui menti erano ricettive alla *Torah* e alla *chokhmah*, mentre Ezechiele parlava agli emigrati in Babilonia, la cui sensibilità intellettuale si era nel frattempo offuscata. Lo stesso vale per la sparizione della filosofia nell'antico Israele. «Le molte scienze che sono esistite nella nostra comunità religiosa sono venite meno a

causa della dominazione pagana».

Un'ulteriore spiegazione del declino spirituale è associata alla discesa naturale delle generazioni («era meglio l'unghia dei Padri che l'intero corpo dei figli»: *Yomà* 9b), una visione che assomigliava alla dottrina neo-platonica della *katagoghè*. Se peraltro si verifica spesso nella storia della cultura l'associazione fra la tendenza alla codificazione e situazioni di declino, per Maimonide, d'altronde, nonostante lo stimolo negativo di fondo, la codificazione stessa rappresenta un importante contributo creativo allo sviluppo del diritto. La sua mente non era certo libera dal timore che il suo Codice, piuttosto che porre rimedi, potesse invece complicare le cose mettendo l'accento proprio sul valore della parola scritta, con tutte le conseguenze problematiche del caso. Per questo egli continuava a raccomandare lo studio orale e la trasmissione orale degli insegnamenti. Nell'Introduzione egli scrive: «Dividerò ogni capitolo in brevi *halakhot*, così da renderne possibile l'apprendimento a memoria». Per questo egli scelse lo stile e il linguaggio della *Mishnah* cosicché la sua opera «potesse comprendere l'intera Legge orale», e il lettore avrebbe da essa imparato l'intera Legge orale.

Altri due motivi appaiono chiari a Maimonide. Anzitutto, 2) egli notava che mancava nella letteratura giuridica ebraica un digesto, un *diwan*, un testo sistematico di norme che comprendesse ogni area della *halakhah*. Decise di scriverlo principalmente come pro-memoria personale, ben sapendo che la stesura sarebbe in realtà tornata utile anche agli altri. È questo un concetto che appare anche in altri autori, come Bachyà Ibn Paqudà nell'introduzione alle sue *Chovòt ha-Levavòt*. Codici di leggi erano in effetti comuni nel mondo islamico e si dovrà tenere in debito conto anche della tendenza anti-caraita. Un ulteriore motivo può essere definito 3) “necessità razionalistico-spirituale”. Maimonide sentiva il bisogno urgente non solo di un libro di statuti e norme, ma che esponesse in modo sistematico anche le “*halakhòt* di fede”. La conoscenza di Dio era per lui non meno importante di altre branche del diritto ebraico. Questo scopo fu raggiunto non solo nelle parti espressamente speculative del *Sefer ha-Madda'*, collocato come primo dei 14 volumi della raccolta, che esordisce con il precetto di riconoscere l'esistenza di Dio, ma anche in tutte le apparenti digressioni in cui si dedica a spiegare le leggi sul piano etico come mezzi per il perfezionamento del corpo e dell'anima. Maimonide si rendeva conto perfettamente della differenza fra la legge in sé, in quanto richiede obbedienza e la spiegazione della legge, che ha piuttosto lo scopo di spiegare,

educare, persuadere. Il suo scopo era di integrarle, di fornire conoscenza e persino ispirazione, e non semplicemente riassumere conclusioni pratiche e istruzioni obbligatorie.

9. L'EBRAISMO AL TEMPO DI MAIMONIDE

Quattro furono gli aspetti fondamentali che caratterizzavano l'ebraismo in epoca maimonidea sotto il profilo istituzionale, religioso e letterario.

1) *La crisi del Gaonato* - Benché non più in grado di estendere la propria influenza su centri come la Spagna, che ambivano ormai ad un'indipendenza culturale e dottrinale, il Gaonato insisteva ancora in modo anacronistico sul mantenimento dei propri cerimoniali e di un prestigio ormai prevalentemente formale, legato al mantenimento di una categoria di studiosi istituzionalizzati e retribuiti dalla collettività ebraica. Inoltre i *Gheonim* pretendevano il riconoscimento in loro favore di un'autorità esclusiva nell'interpretazione del *Talmud* e nell'elaborazione del diritto. Maimonide reagì, sostenendo che solo la *Mishnah* e il *Talmud* erano forniti di autorità intrinseca, sostenendo invece che gli insegnamenti dei *Gheonim* erano destituiti di tale autorità e non potessero pertanto aspirare ad un riconoscimento universale.

2) *L'emergenza del movimento caraita*, il quale rappresentò una sfida per l'ebraismo rabbinico sostenendo che la tradizione orale violava il divieto di aggiungere norme alla *Torah*. Questo movimento, nato per pretesto di un certo Anan ben David che aveva visto frustrata la propria pretesa alla successione nell'esilarcato, cercò in realtà di contrastare l'affermazione dell'ebraismo talmudico. La *Torah* orale era in pratica denigrata dai Caraiti (da una radice ebraica che significa "leggere la Bibbia" per distinguerli dai seguaci del *Talmud*, che ora furono detti Rabbaniti), i quali dal canto loro svilupparono paradossalmente un loro corpus di tradizioni extra-scritturali, con limitazioni e restrizioni rigorose, totalmente estranee all'ebraismo rabbinico. L'ingiunzione biblica «Non accenderete fuoco in alcuna delle vostre abitazioni in giorno di Sabato» (*Es 35, 3*) fu ridotta al senso puramente letterale e intesa perciò come proibizione a tenere accesi lumi e fuochi il giorno del sabato. I Caraiti perciò dovevano eliminare ogni luce e ogni fuoco e trascorrere la sera del venerdì nel buio più completo e il sabato, anche in pieno inverno, al freddo. Nella legge civile e penale fu respinta l'interpretazione talmudica dell'"occhio per occhio" biblico nel senso della riparazione pecuniaria, e ribadito

invece che la norma doveva essere applicata alla lettera. Così il verso biblico «Perché io sono il Signore che ti guarisco» (*Es* 15, 26) era pure inteso alla lettera, e di conseguenza ogni intervento del medico era considerato violazione del volere di Dio. Maimonide considerava il Caraismo essenzialmente come una recrudescenza dell'antico movimento sadduceo che in epoca ellenistica aveva contestato la centralità della *Torah* orale e l'autorità dei suoi tradenti. Presentando la *halakhah* in uno stile uniforme, Maimonide era convinto di contribuire alla «demolizione di questi eretici che rinnegavano del tutto la tradizione orale».

10. FEDE E RAGIONE. AUTONOMIA ED ETERONOMIA

3) *Il ruolo del razionalismo nel pensiero ebraico del tempo*, visto dai suoi seguaci non come una influenza puramente tollerata da fonti esterne, ma come una componente indispensabile ed intrinseca della stessa tradizione ed esperienza religiosa. Va notato che per Maimonide il razionalismo non era sinonimo di «religione nei limiti della sola ragione», per dirla con Kant. Significava piuttosto spingere l'intelletto al servizio della religione, adoperando la ragione per scopi di spiritualità e autorealizzazione, evitando che l'esperienza religiosa si riduca a una semplice *routine* priva di riflessione. Se dagli scritti filosofici emerge con chiarezza che per Maimonide la moralità non ha necessariamente la sua fonte nella rivelazione, la conclusione che si evince dal *M.T.* è invece che l'etica di origine Divina (eteronomia) sia superiore all'etica di origine razionale (autonomia).

Egli afferma che un non-ebreo che osserva le “Sette Leggi” dei Figli di Noè, comprendenti i fondamenti della morale e della giustizia è certamente un “non-ebreo giusto”, ma solo se li accetta e li osserva in quanto comandati da Dio (*Melakhim*, 8, 10-11). Sulla stessa linea di ragionamento si colloca l'affermazione per cui, contrariamente alla logica, il penitente è in un certo senso superiore a colui che non ha mai trasgredito in quanto «il primo ha richiesto uno sforzo maggiore per dominare le passioni rispetto al secondo» (*Teshuvah*, 7, 4).

4) Infine, la frammentarietà dello studio della tradizione fin dall'epoca della chiusura del *Talmud* e della successiva produzione letteraria, priva di opere di grande respiro. Il *M.T.* si dimostrò in questo senso uno strumento di unificazione onnicomprensivo.

11. INTERRELAZIONE FRA FILOSOFIA ED *HALAKHAH*

Maimonide era profondamente preoccupato della costante interrelazione fra filosofia e *halakhah*. Se il giurista in genere si interessa solo delle conseguenze pratiche della legge, considerando qualsiasi preambolo irrilevante, se il filosofo si occupa anzitutto degli aspetti intellettuali e morali del diritto in senso generale, piuttosto che del contenuto della legge e dei suoi imperativi specifici, Maimonide, in quanto giurista e filosofo, combinò entrambi gli interessi in tutti i suoi scritti. Il suo ideale era combinare insieme lo studio legalistico del diritto con i fondamenti filosofici del *Talmud*. Il tema è affrontato già in un passo del *Commento alla Mishnah* in cui Maimonide si interroga perché la famosa *Mishnah* relativa allo studio del *Ma'asseh Bereshit* (fisica) e del *Ma'asseh Merkavah* (metafisica) è collocata nel trattato *Chaghigah* in un contesto che parla di questioni halakhiche intricate come voti, regole dello *Shabbat*, sacrifici festivi, impurità. La sua spiegazione è semplice: dal momento che tutte queste *halakhòt* sono descritte dai Maestri come *gufè Torah* (corpi essenziali della *Torah*), era necessario menzionare i principi di questi corpi essenziali (*yessodòt gufè Torah*). Gli *Yessodòt* sono i fondamenti teologici e le premesse delle norme pratiche e così va certamente intesa la trattazione delle *Hil. Yessodè ha-Torah* all'inizio del *M.T.* L'efficacia della legge positiva è condizionata ad un'accettazione preliminare dei fondamenti teologici. Ma è anche vero che la legge è a sua volta strumento propedeutico per il conseguimento di rette opinioni, in quanto «le opinioni non durano se non sono accompagnate da azioni che le fortificano e le perpetuano nella massa». La legge è dunque sia causa che conseguenza dell'amore di Dio.

12. LE RAGIONI DEI PRECETTI

L'aspirazione di Maimonide era dunque di produrre un codice di leggi che istruisse e prescrivesse insieme, che divenisse un efficace strumento di educazione ed edificazione, in quanto la legge è di per sé una forza pedagogica che conduce alla perfezione etica ed intellettuale. La legge richiede in quanto tale di essere compresa ed apprezzata, obbedita e messa in pratica dall'altro. Tentativi di fornire una razionalizzazione dei precetti (*ta'amè ha-mitzvòt, ratio praeceptorum*), scoprendone il loro senso più profondo e la logica profonda, hanno la loro radice nella letteratura midrashica più antica ed anche in quella ellenistica. Vi sono anzitutto versetti biblici che parlano dei comandamenti come

“giusti”. Che cosa significa? Maimonide lo interpreta nel senso di “bilanciati, equilibrati”. In secondo luogo, il *Talmud* stesso (*Yomà* 67b) distingue i precetti in *chuqqim* (non motivabili razionalmente: p.es. il divieto di indossare abiti confezionati con lana e lino insieme) e *mishpatim* (motivabili razionalmente: p. ,es. non rubare): questi ultimi – dice Maimonide – sono i precetti «la cui utilità è riconosciuta dalla massa, mentre quelli la cui utilità non è chiara ai più sono chiamati *chuqqim*». Anche i *chuqqim* – argomenta Maimonide – hanno in realtà una ragione profonda nella mente Divina, ma essa ci sfugge, vuoi per incapacità del nostro intelletto, vuoi per mancanza di conoscenza. In ogni caso, la *Torah* ci dice che «nulla in essa è vuoto per voi» (*Dt* 32, 47), volendo significare che se qualcosa noi reputiamo privo di senso, è a causa nostra.

Un’ulteriore prova dell’esistenza di una specifica ragione per i precetti è di natura filosofica: se i precetti fossero del tutto irrazionali, ciò porterebbe a considerarli nulla più che azioni frivole. Infine vi è la prova che potremmo chiamare storico-esegetica. Il versetto afferma: «Poiché la *Torah* è la vostra sapienza ed intelligenza agli occhi dei popoli» (*Dt* 4, 6). A cosa si riferisce esattamente? Il *Talmud* dice che i *chuqqim* «sono ruscusati dal Satan e confutati dai Gentili». Maimonide a sua volta commenta che «l’intelligenza e la sapienza» del popolo ebraico è rappresentata proprio dal suo tenace attaccamento ai *chuqqim*, dal non riconoscere alcuna distinzione fra questi e i *mishpatim*. I *chuqqim*, dunque, devono avere una base razionale, altrimenti non potrebbero provare che la *Torah* nel suo complesso è basata sulla ragione e la sapienza. Ogni legge ha una funzione pedagogica, e in questo senso va interpretata.

Maimonide distingue tre finalità nei 613 precetti: 1) principi di utilità e giustizia sociale, per il conseguimento di una collettività civile; 2) principi di bontà e amore del prossimo per lo sviluppo di una personalità individuale etica; 3) perfezione intellettuale, che consiste nella vera conoscenza ed esperienza di Dio. Maimonide ha una visione teleologica della storia. Il *background* storico-religioso della *Torah* è in una cultura politeistica e idolatra che negava la creazione del mondo e la trascendenza di Dio. «La prima intenzione della Legge nel suo complesso è por fine all’idolatria, cancellandone le tracce e tutto ciò che è legato ad essa» (*M.T.* III, 29). Ma nel portare avanti questo suo disegno, Dio avrebbe dovuto tener conto di alcune difficoltà. Anzitutto, la natura umana non avrebbe tollerato passaggi bruschi da un estremo all’altro. L’unica alternativa possibile sarebbe stata lasciare che l’umana natura si

aggiustasse lentamente, proprio come un organismo umano si sviluppa lentamente. Il culto sacrificale, pertanto, anche se primitivo, non fu abbandonato, ma la *Torah* ci ha comandato di offrirlo solo a Dio.

È importante notare, dunque, che il metodo di spiegare le Leggi Divine alla luce di specifiche situazioni e sfide temporali è limitato ai *chuqqim* - p.es. le regole sui sacrifici e sulle impurità - mentre non si applica mai ai *mishpatim*. I comandamenti sono spesso catartici in quanto la legge tiene conto in modo realistico dell'umana fallibilità. Le leggi sono insieme edificanti sul piano morale (*tiqqun ha-guf*) e intellettuale (*tiqqun ha-nèfesh*). Il concetto sarà al centro del *Sefer ha-Chinnukh* (Libro dell'educazione), un'opera anonima di scuola maimonidea, attribuita a R. Aharon ha-Levy da Barcellona (XIII-XIV secolo). L'autore vuole istruire il proprio figlio all'osservanza dei 613 precetti, identificati secondo il criterio adottato da Maimonide nel *Sefer ha-Mitzwòt*, ma presentati qui, a differenza di quello, secondo il loro ordine di apparizione nella *Torah*. Di ogni precetto fornisce, secondo uno schema fisso: 1) una definizione dell'essenza; 2) la fonte nella *Torah*; 3) le "ragioni" del precetto; 4) regole sommarie per l'osservanza. Principio informatore generale, specie per quanto riguarda il terzo punto, è che «i cuori vanno dietro alle azioni» (*mitzwah* 16): non sono cioè i pensieri ad influenzare il modo di agire degli uomini, ma il contrario; per questo la *Torah* propone all'uomo non dei dogmi, bensì delle azioni-guida (le *mitzwòt* appunto) atto a condurlo sulla via del retto pensare ed agire.

13. LE ALTRE RELIGIONI POSITIVE

La Legge ebraica si rivolge soltanto al popolo ebraico. Essa è l'espressione pratica del Patto storico fra Dio e il popolo d'Israele, che volontariamente ha accettato l'impegno dei precetti. Ciò nondimeno la *halakhah* riconosce l'esistenza di alcuni imperativi precedenti al Patto, per natura universali, e quindi vincolanti per tutti gli uomini. Si tratta dei sette precetti noachidi che includono sei proibizioni (idolatria, omicidio, incesto, blasfemia, furto, consumazione di membra tratte da animali vivi) e l'obbligo di istituire tribunali per amministrare la giustizia. «Mosè nostro maestro ha trasmesso la legge e i comandamenti ad Israele... e a coloro fra le nazioni che desiderano convertirsi all'ebraismo, come è detto: «Una sola legge e una sola ordinanza sarà in vigore per voi e per lo straniero residente» (*Num* 15, 16).

Ma nessuna coercizione ad accettare la legge e i comandamenti può essere esercitata nei confronti di chi non ha intenzione di farlo. Mosè nostro Maestro ha ricevuto da Dio il comando di indurre tutti gli esseri umani ad accettare i comandamenti diretti ai figli di Noè» (*Melakhim*, 8, 10-11), in altre parole ad accettare un impegno universale al perseguimento della giustizia e dell'equità.

Maimonide teneva in apprezzamento le altre due religioni monoteistiche, cristianesimo ed islam, come estensioni storiche dell'ebraismo, e riteneva che il loro compito storico fosse quello di disseminare le idee ebraiche in preparazione dell'era messianica, allorché la pura dottrina monoteistica dell'ebraismo verrà accettata universalmente (*Melakhim* 11, 4, versione incensurata). Ma nelle loro pratiche religiose storiche egli considerava soprattutto il cristianesimo, probabilmente per via della Trinità e della venerazione delle immagini, come contaminato da elementi idolatrici (*Comm. alla Mishnah A.Z.* 1, 3; *M.T. A.Z.* 9, 4 nella versione incensurata e *Maakhalôt Assurôt* 11, 7 nella versione originale, a proposito del divieto di trarre profitto dal vino). Parzialmente diversa è su questo piano la considerazione dell'islam. In un responso ad un certo Ovadyah il Proselito, verosimilmente un musulmano convertito all'ebraismo che riferisce nel suo quesito di avere avuto una discussione con il proprio maestro e di aver sostenuto che l'islam non è una religione idolatrice, Maimonide gli dà ragione. Opposta è invece la valutazione del rapporto fra l'ebraismo e le due religioni sul piano dello studio dei testi sacri. Il cristianesimo ha in comune con l'ebraismo il riconoscimento dell'autorità della Bibbia, e la controversia è solo su elementi interpretativi del testo, mentre l'islam non ne riconosce l'autorità se non attraverso la mediazione del Corano (Resp. ai discepoli di R. Efraim ha-Dayyan di Tiro, Parte I, n. 149; *Shelat*, parte I, p. 215 che confronta con *M.T., Talmud Torah* 10, 9).

14. LA "CONTROVERSIA MAIMONIDEA": L'APPROCCIO AL TALMUD

L'intera struttura del *M.T.* fu un fenomeno culturale e storico senza precedenti nella giurisprudenza ebraica che dovette scuotere il mondo degli studiosi per secoli. La sua costruzione logica perfettamente lineare faceva temere che gli studenti tralasciassero lo studio del *Talmud*, che rappresentava la fonte di ogni creatività halakhica dinamica. Il *M.T.* suscitò immediatamente critiche soprattutto per il fatto di aver omesso quello che potremmo

chiamare un apparato critico, in altri termini aver trascurato un'indicazione precisa delle fonti, secondo quello che era un principio assodato della tradizione talmudica (*Avòt* 6, 6: «Colui che riferisce un insegnamento a nome di chi lo ha detto reca la redenzione nel mondo»), fatto che portò effettivamente a metterne in dubbio l'aspirazione del suo autore a dare l'ultima parola nella codificazione della legge ebraica.

Il primo rappresentante di questa scuola di pensiero fu R. Abraham b. David da Posquières (*Raavad*), il quale scrisse delle *Hassagòt* (critiche) al testo del *M.T.* Simili osservazioni mossero anche R. Mosheh da Coucy, l'autore del *Sefer Mitzwòt Gadòl* che peraltro si basa sugli stessi principi di classificazione dei precetti dettati da Maimonide e da R. Asher ben Yechiel (*Rosh*) che avverte di non adoperare il *M.T.* come fonte per decisioni halakhiche finché non si siano trovate adeguate prove nel *Talmud*. Quest'atteggiamento è alla base del rifiuto comune fra gli halakhisti di adoperare il nome *Mishneh Torah*, giudicato troppo audace, sostituendolo con l'altro nome *Yad ha-Chazaqah*. Un secondo atteggiamento fu quello di scrivere commenti al *M.T.* che integrassero tutte le fonti talmudiche mancanti. Tutti i commentatori classici che corredano le edizioni standard del *M.T.* assolvono a questo compito. Il principale di essi è il *Kessef Mishneh* di R. Yossef Caro che tre secoli più tardi baserà su questo suo lavoro la redazione dell'altro codice fondamentale della vita ebraica, lo *Shulchan Arukh*.

Si è visto che in Spagna lo studio del *Talmud* era impostato con un taglio eminentemente pratico: pervenire alla definizione della *halakhah* da seguire, mentre l'aspetto del *pilpul* ("discussione") era lasciato in secondo piano. L'attività letteraria dei *Posseqim* spagnoli consiste eminentemente in raccolte di *Halakhòt Pessuqòt*, di cui il *M.T.* è la più grande di tutte, o in "sunti" del testo del *Talmud*, come l'opera di R. Itzchak Alfasi (*Rif*). In Francia e Germania, d'altro canto, il metodo di studio era molto diverso. Tutti gli scritti di questa scuola (*Rashi* e soprattutto i suoi discepoli e continuatori, i *Ba'alè ha-Tossafòt*) sono imperniati su discussioni che potremmo definire "teoriche", non necessariamente finalizzate alla definizione della regola di comportamento.

Se prima dell'epoca di Maimonide gli scritti della scuola francese erano appena conosciuti in Spagna, successivamente il metodo del Nord guadagnò grandi favori anche nella Penisola. Si ritiene che a ciò contribuirono decisamente svariati fattori: 1) il metodo del *pilpul* affascinava sempre più i giovani, che dalla

Spagna si recavano a trascorrere periodi di studio in Francia; 2) la controversia sugli studi filosofici, condotta in primis dai maestri francesi e 3) le Crociate, che costrinsero molti di questi ultimi a cercare rifugio e attività altrove: si pensi al già citato R. Asher (*Rosh*), che dalla Germania si stabilì a Toledo. Il metodo francese raggiunse la Spagna passando attraverso l'intermediazione dei provenzali, come R. Zerachyah ha-Levy (il *Ba'al ha-Ma'or*) e il già ricordato R. Avraham b. David da Posquières (*Raavàd*). Una generazione dopo Maimonide e contrariamente alle aspettative di quest'ultimo, il *pilpul* era un metodo acquisito e apprezzato in Spagna. Il primo ad accettarlo fu, non senza contraddizioni, il Nachmanide stesso, il più grande talmudista spagnolo del sec. XIII, che afferma di aver avuto maestri francesi e cita spesso i Tossafisti.

15. LA "CONTROVERSIA MAIMONIDEA": GLI ASPETTI FILOSOFICI

Ma il motivo principale che suscitò quella che fu chiamata la "controversia maimonidea" fu certamente il fatto che gli scritti di Maimonide, in particolare il *M.T.* (con la sua parte introduttiva, il *Sefer ha-Maddà'*, in cui Maimonide descrive le leggi che governano l'universo secondo la dottrina aristotelica) e le opere filosofiche, provocarono fin dall'epoca della loro pubblicazione, soprattutto nei circoli rabbinici franco-germanici, un'opposizione alla speculazione filosofica di impronta aristotelica, sconosciuta in questi ambienti e vista come estranea alla tradizione ebraica. La "controversia" toccò molti argomenti a suo tempo affrontati dal Maimonide: il problema del rapporto fra fede e ragione, degli argomenti che può studiare un ebreo fedele alla *Torah*, concetti centrali del pensiero religioso, come la resurrezione dei morti che, nell'esposizione maimonidea, si ritenevano influenzati dal pensiero greco.

La questione centrale riguardava la possibile sintesi o l'assoluta antitesi fra la fede monoteistica rivelata e la filosofia formulata sul piano della ragione. Si vedeva nell'introduzione di dottrine filosofiche, e in particolare dell'interpretazione che la scuola razionalista dava delle *mitzwòt* in alcuni casi un pericolo per la continuità della tradizione, soprattutto presso il vasto pubblico preparato. Nel 1232 R. Shelomoh da Montpellier inviava il suo discepolo R. Yonah da Gerona (uno dei giovani studiosi spagnoli emigrati in Francia) per convincere i Rabbini francesi a pronunciare una scomunica contro le opere di

Maimonide. Nel tentativo di mediare fra i partiti Nachmanide scrisse una prima lettera alle comunità spagnole proponendo la costituzione di un tribunale di rabbini spagnoli per dirimere la controversia. Vistasi ricusare la proposta Nachmanide scrisse una seconda lettera, questa volta ai rabbini francesi, in cui chiedeva loro di revocare la scomunica contro Maimonide. Nell'esprimere devozione e ammirazione per il fatto che essi «si sono nutriti nel solco della vera fede», domanda parimenti loro di tenere un atteggiamento moderato, invitandoli a comprendere il Maimonide nel suo proprio contesto.

Nachmanide mette in luce la difficile situazione degli ebrei spagnoli, a tal misura nutriti della “follia dei Greci” che i loro figli si sarebbero completamente allontanati dalle vie della *Torah* se non fosse stato proprio per le parole del Maimonide, scritte non per gli ebrei saldi nella fede, bensì per coloro che «si erano mescolati con i Gentili e avevano assunto le loro abitudini». Non c'è dubbio che alla base della “controversia” vi era anche un conflitto sociale fra l'aristocrazia ebraica spagnola, imbevuta della cultura filosofica, delle scienze profane «e di altri espedienti, allo scopo di potersi guadagnare da vivere alle corti reali e nei palazzi» e la nuova generazione di dotti, istruiti nell'ottica della scuola talmudica francese.

Neppure questo secondo tentativo riuscì e per reazione R. Shelomoh da Montpellier fu a sua volta scomunicato dai sostenitori del Maimonide in Provenza. Nel 1232 i volumi del Maimonide furono arsi al rogo a Parigi. Secondo una tradizione (peraltro poco credibile) riportata da R. Hillel b. Shemuel da Verona i filo-Maimonidei accusarono R. Shelomoh e i suoi discepoli di aver informato gli ordini religiosi cristiani dei contenuti eretici del Maimonide e di essere stato la causa non solo del rogo del '32, ma anche di quello del 1240 (o '42) in cui furono bruciati, nella stessa località, 24 carri carichi di testi del *Talmud*. Ciò suscitò notevole impressione: i capi delle comunità dovettero accorgersi del fatto che la polemica era sfuggita loro di mano e gli stessi sostenitori di R. Shelomoh si sentirono colpevoli e recedettero.

Chi erano i sostenitori? Secondo la stessa fonte, il principale collaboratore di R. Shelomoh fu R. Yonah. Preso dal rimorso, egli avrebbe fatto pubblica ammenda e si sarebbe impegnato a recarsi in Terra d'Israele per prostrarsi sulla tomba del Maimonide implorando il suo perdono. Lasciò la Francia con questa intenzione, ma non riuscì a realizzarla. Tornato nella natia Gerona, dove divenne predicatore, in seguito accettò l'invito ad insegnare

nella accademia di Barcellona e poi a Toledo, dove visse per il resto dei suoi giorni. Il suo scritto più noto, lo *Sha'arè Teshuvah* (Porte del pentimento), sarebbe un prodotto del suo stato d'animo. Fra gli allievi di R. Yonah si annovera il grande talmudista R. Shelomoh b. Avraham Adret (*Rashbà*, 1235-1310), che nella controversia adottò una posizione intermedia: non proibì gli studi filosofici in modo assoluto, ma solo a chi avesse meno di 25 anni. Tornando a R. Yonah, nel suo commento ai *Pirqè Avòt* ed in altri scritti egli cita spesso il Maimonide con grande stima e riverenza. Morì all'improvviso, per cause rimaste oscure, nel mese di *Marcheshwan* 5024 (ottobre 1263, tre mesi soltanto dopo la disputa di Barcellona). Da alcuni ciò fu considerato come un segno celeste. Ma l'epitaffio che fu scritto sulla sua tomba («l'uomo che ha rivelato i segreti della sapienza»), l'elegia che il Nachmanide dedicò alla sua memoria (in cui lo chiama *avì middòt*, «padre delle virtù») e il fatto che era conosciuto come *chassid* fra i suoi discepoli difficilmente fa accreditare la tesi di una sua responsabilità attiva nella campagna contro i libri del Maimonide.

PIERO STEFANI

RATIO ET FIDES IN MOSÈ MAIMONIDE.

LA RECEZIONE SUCCESSIVA

Nel quarto canto del *Paradiso* Dante pone a Beatrice due problemi, uno sulla responsabilità dei beati che sono stati costretti a rompere i loro voti e l'altro, più importante, sulla collocazione delle anime nei vari cieli. Questa destinazione ultraterrena, da lui osservata nel cielo della luna, sembra dar ragione a Platone che nel *Timeo* prospettava un simile esito come ritorno all'origine. La destinazione celeste delle anime in ambito platonico si lega perciò al tema della loro preesistenza. La risposta di Beatrice smentisce l'ipotesi: in realtà tutti i beati stanno nell'empireo; il loro manifestarsi nei singoli cieli è apparente, non reale. Questa loro disposizione viene giustificata (e si tratta di una precisazione essenziale) con la necessità antropologica di tener conto della componente sensibile.

Il chiarimento ribadisce l'altissima considerazione riservata da Dante al proprio poema. La spiegazione contiene infatti un paragone tra la *Commedia* e la Scrittura. Un simile accostamento esalta di per sé lo statuto dell'opera dantesca. Questo procedimento avviene però appellandosi anche a una profonda verità sull'uomo:

Così parlar conviensi al vostro ingegno
Però che solo da sensato apprende
Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
Per questo la Scrittura condiscende
A vostra facultade, e piedi e mano
Attribuisce a Dio, e altro intende (*Paradiso* IV, 40-46).

1. LA CONOSCENZA SECONDO ARISTOTELE E LA SCOLASTICA

I primi due versi si riferiscono alla posizione aristotelica

secondo cui tutta la nostra conoscenza ha origine dai sensi. Le immagini sensibili sono però sottoposte a un processo di astrazione che le trasferisce sul piano intellettuale. Dante condivide questa impostazione. Essa gli serve, oltre che per ribadire la dottrina gnoseologica stando alla quale non esistono idee a priori, per confermare la non preesistenza delle anime le quali escono semplici e prive di conoscenza dalle mani del loro Creatore (cf. *Purgatorio* XVI, 85-90).

I rimanenti versi del passo citato riguardano il linguaggio sensibile della Bibbia. La volontà di accostare tra loro le due prospettive fa sì che la prima argomentazione sia chiamata a rendere ragione della seconda. Il linguaggio sensibile della Scrittura corrisponde a fondamentali istanze antropologiche. Non ci si limita a proporre un confronto tra filosofia e rivelazione, si va oltre: si elabora una vera e propria legittimazione filosofica di un modo di esprimersi biblico apparentemente non adeguato al suo eccelso compito. È convinzione comune affermare che il linguaggio della Scrittura vada interpretato in modo allegorico in quanto, se preso alla lettera, sfocerebbe in una inaccettabile visione antropomorfa di Dio. In tal caso,

«apparirebbero non solo diverse contraddizioni - afferma Galileo Galilei -, ma anche eresie e bestemmie ancora, poiché sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mano e occhi».

Perché ricorrere allora a un tipo di comunicazione tanto insidiosa? La risposta di Galileo, e non solo sua, è “aristocratica”: lo si è adottato solo «per accomodarsi alle incapacità del vulgo».

Per Dante questa spiegazione non è sufficiente. Non è difficile comprenderne la ragione: il poeta stesso impiega immagini sensibili per esprimere “altro”. Lo fa non per rendere più facile alla gente la sua opera, ma perché questa è l’unica via per riuscire a trasmettere contenuti trascendenti. Più che di incapacità del popolo, si tratta quindi di una maniera per ribadire una struttura universalmente umana. Resta fuori discussione comunque che nella *Commedia* si è di fronte a un accesso alla verità che implica un triplice riferimento: sensi, intelletto e rivelazione. Tutti e tre gli ambiti sono indispensabili. In questa gerarchia il primo termine è il più umile; ma è anche quello che sorregge gli altri due.

L’ispiratore di Dante è Tommaso d’Aquino. Egli nella *Summa theologica* affermò che è conveniente alla Sacra Scrittura comunicare attraverso immagini sensibili le realtà spirituali, «perché è naturale che l’uomo giunga all’intelligibile attraverso i

sensibili: poiché ogni nostra conoscenza ha inizio dal senso⁴. Qui la nota massima scolastica «*nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*» gioca un ruolo di vasta portata spirituale. Almeno potenzialmente, ci si riferisce infatti a qualcosa di più alto dell'incapacità del vulgo. Ogni conoscenza comincia dai sensi ma non tutto termina in essi. Anche le immagini della Scrittura iniziano dal sensibile ma devono condurre altrove. Quando la Bibbia parla di «braccio di Dio» (cf. ad es. Lc 1, 51), l'espressione non va intesa letteralmente come se Dio avesse un membro corporeo di tal fatta, bisogna cogliervi quel che vi è significato, vale a dire una «*virtù operativa*»⁵. Così pure la vista va compresa in maniera non sensibile ma intelligibile e ciò vale per tutte le altre membra⁶. Di fronte a queste considerazioni sembra necessario concludere che le immagini corporee riferite a Dio sono profondamente legate alla sfera dell'azione e della comunicazione. L'uomo può agire solo attraverso il corpo, la relazione interpersonale ha luogo unicamente attraverso la corporeità, a parti rovesciate il discorso vale anche in riferimento a Dio: le sue membra sono le sue opere.

2. ARISTOTELISMI A CONFRONTO

Tommaso non è stato il primo a sondare questi temi. Si tratta in larga misura di problemi già posti in luce il secolo prima, per esempio, da Mosè Maimonide (1138-1204). Né il filosofo ebreo rappresenta un antecedente puramente teorico. Si può anzi sostenere che l'aristotelismo napoletano nel cui ambito si formò Tommaso è maimonideo, mentre quello parigino con cui nella maturità si sarebbe misurato l'Aquinate è averroista. Non a caso il primo commentatore del capolavoro filosofico di Maimonide, la *Guida dei perplessi*⁷, Mosè da Salerno, fu in rapporto con Pietro d'Irlanda, domenicano, professore nello *Studium* di Napoli e maestro di Tommaso. Grazie alla mediazione della corte di Federico II, la *Guida* fu ben presto disponibile anche in latino. Nella sua formazione Tommaso ha perciò incontrato Maimonide, da lui citato più volte, soprattutto negli opuscoli ma anche nelle due *Summae* (in tutto si trovano 24 rimandi espliciti).

Non è azzardato sostenere che Tommaso divenne a Parigi il

⁴ *Summ. theol.* I, q. I, a. 9.

⁵ *Ib.*, I, q. I, a. 10

⁶ *Ib.*, I, q. III, a. 1.

⁷ *La Guida dei perplessi* di MOSÈ MAIMONIDE, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2003, 812 p.

portavoce della opzione antiaverroista anche perché la *Guida* gli aveva indicato la via diversa per stabilire una concordanza tra filosofia aristotelica e rivelazione. Non a caso i «perplexi» di cui si fa menzione nel titolo sono coloro che trovano difficoltà ad accordare la riflessione filosofica con il dato rivelato. Essi però possono trovare una «guida». Colti sotto questa angolatura i due pensatori assumono lo stesso compito. Proprio in ciò trovano la più grande affinità e la massima divergenza. La rivelazione biblica per Maimonide e Tommaso non è la stessa: ha punti in comune ma anche radicali divergenze. La Bibbia del primo è quella ebraica, la Scrittura del secondo è costituita da Antico e Nuovo Testamento. I due pensatori condividono in larga misura la stessa visione cosmologica e antropologica, hanno il «maestro di color che sanno» come comune ispiratore filosofico e come riferimento che li induce a sollevare la questione del raccordo tra pensiero e rivelazione, infine entrambi riconoscono la parola di Dio come fonte insostituibile della verità. Tuttavia Maimonide e Tommaso non condividono la stessa rivelazione e questa differenza, operando dietro le quinte, li induce ad articolare diversamente il pensiero anche quando discutono i medesimi punti. L'aspetto più interessante del confronto tra i due filosofi si ha nei casi in cui di fronte a convinzioni comuni si sente vibrare il tasto della diversità.

Una quindicina di anni fa Yeshiyahu Leibowitz⁸ nella Prefazione a un bel libro di Avital Wohlmann⁹, impostava con la consueta acutezza il problema del rapporto tra i due pensatori. Nel proporre il confronto tra Tommaso e Maimonide occorre tener conto di tre alternative. Un primo caso si ha quando entrambi dicono le stesse cose appoggiandosi sulle Scritture, su Aristotele e sui commentari comuni; evidentemente in questa circostanza non è necessario parlare di influsso diretto, i due possono essere giunti alle stesse conclusioni uno indipendentemente dall'altro. Il caso muta quando si è davanti a un'interpretazione originale di Maimonide presente anche in Tommaso, qui infatti diviene assai più fondato chiedersi se l'Aquinate, pur non menzionandolo, si sia effettivamente ispirato a Rabbi Mosè (così lo chiamava). Vi sono infine le citazioni esplicite. Tuttavia anche quando i due autori partono dalle stesse premesse, essi a volte giungono (in toto o in parte) a conclusioni divergenti. In tal caso bisogna chiedersi perché ciò avvenga. La risposta di Leibowitz è che occorre

⁸ Cf. *Regno-actualità*, 8 (1999) 326.

⁹ A. WOLHMANN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Cerf, Paris 1988.

cercarne il motivo «nelle verità proprie alla fede cristiana che condiziona il pensiero di Tommaso anche quando si tratta di teologia naturale».

La presenza di questi dissensi non intacca l'atteggiamento di rispetto e di ascolto riservato a Rabbi Mosè. Anche quando non si è di fronte alla stessa rivelazione, Tommaso presta attenzione alla ragione umana che cerca di accordare la parola di Dio con la verità naturale. Si tratta di un'opzione particolarmente rilevante, specie se si tiene conto della presenza di un diffuso antiguidaismo medievale imperniato sulla denuncia della cecità giudaica di fronte alla parola biblica. La lettura ebraica essendo priva di Cristo, la chiave che apre il senso delle Scritture, non può essere che ostinata e chiusa all'intelligenza spirituale. Visto su questo sfondo, l'appello della filosofia a una ragione che tutti accomuna costituisce una via feconda ed è in se stessa «*dialogo esemplare*». Essa discute la tesi dell'altro e così facendo, anche quando muove delle critiche, rifugge da condanne aprioristiche. La discussione non ostracizza o pronuncia anatemi: esamina dialetticamente.

3. IL PROBLEMA DEL LINGUAGGIO

Tra i grandi temi contenuti nel primo libro della *Guida dei perplessi*, Tommaso prende in considerazione soprattutto con due problemi: il carattere pedagogico del linguaggio biblico e la teoria degli attributi di Dio. In relazione agli due libri discute in particolar modo questi argomenti: gli angeli, la creazione intesa come prova per eccellenza dell'esistenza di Dio, i diversi gradi della profezia, il fine della creazione, la conoscenza divina delle cose individuali e il modo in cui le persone rientrano sotto il governo divino. Va aggiunta anche la particolare attenzione con cui nel trattato *De Lege* della *Summa* sono tenuto in conto le riflessioni maimonidee dedicate alla Legge di Mosè¹⁰.

Un aspetto molto rilevante per comprendere comunanze e divergenze fra Maimonide e Tommaso è il fatto che l'attenzione prestata al nesso ragione-rivelazione induce entrambi ad occuparsi della dimensione linguistica. L'esistenza di un libro rivelato è di per sé prova inconfutabile che Dio parla la lingua degli uomini¹¹. La *Guida* si apre significativamente discutendo sulla teoria aristotelica della equivocità (detta anche delle omonimie).

¹⁰ Cf. T. PARLANTI, *Tommaso d'Aquino e la legge mosaica* in AEC. Bollettino a cura dell'Amicizia ebraico cristiana di Firenze, 3-4 (2003) 23-39.

¹¹ Cf. *Talmud babilonese, Yavamot 71a; Bava mezia 31b, Guida* 1,26, trad. cit., 127.

Diamone un esempio: nella Bibbia compare moltissime volte la parola *elohim*. Si tratta di un termine equivoco in quanto può significare sia Dio, sia angeli, sia coloro che governano gli stati. In alcuni contesti la scelta è chiara, ma in altri luoghi essa assume il ruolo di vera e propria opzione interpretativa. È il caso del versetto biblico secondo cui se l'uomo e la donna avessero mangiato dell'albero della conoscenza sarebbero stati come *elohim* conoscendo il bene e il male. Rifacendosi a un precedente *Targum* l'interpretazione proposta da Maimonide sostiene che qui l'espressione equivale a dire «sarete come governanti»¹². Occorre dunque considerare gli scritti profetici, esaminare i termini impiegati e «assumere ogni nome equivoco nel significato adatto a quel passo»¹³.

Il discorso relativo al linguaggio sensibile della Scrittura si inserisce a questo punto. La rivelazione biblica parla la lingua degli uomini nel senso che viene attribuito a Dio quanto tutti possono cogliere di primo acchito. Egli viene descritto con attributi corporei per indicare che esiste, infatti il volgo è sicuro che ci siano solo realtà corporee. Lo stesso ragionamento vale per la perfezione. Tutto quanto la gente ritiene perfetto gli viene attribuito, mentre non gli è mai riferito quel che è ritenuto manchevole. Per questo non lo si presenta malato o ingiusto o cose simili. Perciò

tutto ciò che il volgo pensa che sia perfetto viene a Lui attribuito, anche se tale cosa è perfetta solo per quanto riguarda noi; infatti, per quanto riguarda Lui, tutte quelle cose che noi riteniamo perfette sono il massimo della manchevolezza. Tuttavia se la gente immaginasse che Egli fosse privo di quella perfezione umana, questo fatto per loro sarebbe davvero una manchevolezza¹⁴.

Si tratta dunque di un linguaggio eminentemente pedagogico che va sottoposto a un processo di progressiva purificazione al fine di giungere a gradi di speculazione sempre più elevati. È tuttavia pericoloso affrettare i tempi così come è sconveniente nutrire un lattante con pane e carne¹⁵.

Quelle proposte dalla Bibbia non sono le formulazioni più perfette, sono quelle che tutti possono comprendere (ma potenzialmente anche equivocare). La ragione di questa scelta si trova nella difficoltà e nella lunghezza del cammino che porta alla perfezione intellettuale. Gli ostacoli sono numerosi essi dipendono

¹² *Guida* 1,2, trad. cit., 92.

¹³ *Ib.*, 1,8, trad. cit., 103.

¹⁴ *Ib.*, 1,26, trad. cit., 127.

¹⁵ *Ivi* 1,33; trad. cit., 142

dalla sottigliezza e profondità degli argomenti, dalla pochezza di tutte le menti umane ai loro inizi, dalla lunghezza degli studi preliminari, dalle predisposizioni e dai temperamenti naturali, dal fatto di poter pervenire alle virtù dianoetiche solo dopo aver esercitato quelle etiche e infine dalla necessità di occuparsi delle necessità del proprio corpo, oltre che della moglie e dei figli realtà che rappresenta il primo, indispensabile grado di perfezione¹⁶. Sullo sfondo appare con evidenza il retaggio aristotelico in cui l'ideale della perfezione sta nel vivere umanamente tenendo però conto dell'eccellenza dell'intelletto. Rispetto al linguaggio della Scrittura l'opzione di Maimonide appare perciò a un tempo pedagogica ed elitaria.

Tommaso è perfettamente a conoscenza di questi passi. Egli afferma infatti che

anche in questa vita l'uomo può giungere a una conoscenza piena delle cose divine, ma per quanto esse siano dimostrabili e siano effettivamente state dimostrate da certuni, è necessario anche di proporle alla fede, a causa delle cinque ragioni indicate da Rabbi Mosè».

4. LA CONOSCENZA DI DIO

Esse sono la profondità e la sottigliezza dell'argomento, l'imperfezione iniziale della ragione umana e proprio perché non manchi in nessun momento la conoscenza delle «cose divine» è stata messa a disposizione degli uomini la fede, la presenza di numerosissimi presupposti indispensabili alla conoscenza razionale di Dio, la presenza di molteplici preoccupazioni¹⁷.

Secondo Tommaso perché sia possibile agli uomini godere di una certa conoscenza delle cose divine, sono necessarie la fede e la dottrina sacra. In Maimonide il fine non è indicato in modo così esplicito. In Tommaso la fede non è solo un inizio, o un espediente pedagogico, essa non è mai deposta. In lui è ancora forte il retaggio anselmiano di una *fides quaerens intellectum* e questo approccio riverbera la propria luce anche a quando si è di fronte a realtà dimostrabili, anche in questo caso occorre indicare a tutti l'importanza della fede.

Per Tommaso le immagini corporee manifestano l'operare di Dio. Qui il retaggio di Maimonide è evidente, proprio in quanto si parla di agire e non attributi. Per il filosofo ebreo la perfetta unità e semplicità divine non gli consentono di avere alcun

¹⁶ *Ivi* 1,24, trad. cit., 144-151.

¹⁷ Questioni sul libro di Boezio sulla Trinità, q 3, a 1c.

«*attributo essenziale*». La molteplicità degli attributi e l'unicità di Dio si escludono a vicenda¹⁸. L'unica pluralità di attributi applicabile a Dio è quella relativa agli effetti del suo operare: si può proporre un paragone con il fuoco che pur sempre lo stesso produce effetti differenti o addirittura opposti: a volte liquefa a volte indurisce, matura o brucia, schiarisce o annerisce¹⁹. Questa posizione si adatta benissimo agli attributi operativi; ma essa può valere anche per quelli cosiddetti essenziali: esistenza, vita, potenza, sapienza e volontà? Secondo Maimonide, che qui si confronta in modo polemico soprattutto con la teologia islamica asharita, questi attributi non coincidano *sic et simpliciter* con l'essenza di Dio. Nelle creature esse si presentano come realtà differenti ma ciò non vale per Dio dove non sussiste alcuna distinzione²⁰. In conclusione non bisogna credere che Dio abbia attributi aggiunti alla sua essenza come noi l'abbiamo alla nostra²¹. A Dio possono riferirsi in modo proprio solo attributi negativi che dicono quanto Egli non è oppure quelli di azione²². Tommaso richiama molte volte a questa passi²³. Nel riferimento più antico l'Aquinate afferma:

Riguardo all'esistenza in Dio del contenuto reale degli attributi (...) vi è l'opinione di Rabbi Mosè secondo cui Dio è l'essere sussistente e in Dio non vi è nulla più. Sarebbe l'essere senza essenza. Tutto quanto si attribuisce a Dio non ha che un valore negativo o è detto dal punto di vista causativo.

5. TEOLOGIA NEGATIVA E CONOSCENZA ANALOGICA

Negativamente lo si fa in due modi: quando si afferma che è sapiente ciò avviene per escludere che manchi di sapienza; l'altro caso si ha allorché si asserisce qualcosa a lui non attribuibile come quando si afferma che Egli è indivisibile: «tutti questi attributi servono dunque per escludere piuttosto che per affermare qualcosa in Dio». Anche dal punto di vista causativo si danno due possibilità: la prima si ha quando Dio causa la perfezione delle sue creature («è buono perché spande la bontà nel mondo»); la

¹⁸ *Guida*, 1,50, trad. cit., 185.

¹⁹ *Ib.*, 1,53, trad. cit., 194.

²⁰ *Ib.*, 1,54 dove ci si prendono in considerazione Es 33,13-20 e 34,6, trad. cit., 197-198.

²¹ *Ib.*, 1,56, trad. cit. p. 206.

²² *Ib.*, 1,58, trad. cit., 210.

²³ *Sentenze* I, d 2, q 1 a 3c; d 8 q1., *Summa theol*, I, q 13, a 2c.

seconda, quando si afferma che Egli agisce in modo analogo a quanto avviene nelle sue creature, si afferma perciò che Egli ha volontà o pietà nella misura in cui le sue opere producono effetti simili a quelli prodotti negli uomini dalla volontà e dalla pietà²⁴.

Tommaso accentua molto l'aspetto negativo in Maimonide. Invece di ribadire che secondo Rabbi Mosè in Dio l'essenza e l'esistenza sono perfettamente identiche²⁵, egli afferma che per il filosofo ebreo Dio è «l'essere senza essenza». Secondo la ricostruzione tomista per Maimonide «tutti i nomi comuni a Dio e alle creature sono equivoci e non c'è alcuna somiglianza tra creatura e Creatore». Secondo Rabbi Mosè gli attributi perciò non corrisponderebbero ad alcuna realtà divina, essi esistono solo nella nostra intelligenza ma non in Dio che li scopre attraverso la meditazione sulle creature e li riferisce a Dio o per via di negazione o per via causativa²⁶.

La replica tomista alla posizione maimonidea si riassume nel sostituire l'analogia alla equivocità. Gli attributi essenziali esistono realmente in Dio, essi fanno parte della realtà eminente dell'essenza divina che è il suo profondo atto di essere ricco delle perfezioni che vediamo spandersi nel mondo²⁷. Tommaso assume da Maimonide la radicale trascendenza, l'abisso della negazione di ogni discorso su Dio, tuttavia pur presupponendola la tiene sotto controllo attraverso l'analogia.²⁸ L'analogia di Tommaso non è l'equivocità di Maimonide, tuttavia la presuppone.

Leibowitz nella Prefazione citata in precedenza non concede all'analogia tomista la capacità di salvaguardare tanto la somiglianza quanto la trascendenza e imputa questa insufficienza all'azione retrostante della fede cristiana²⁹:

Di primo acchito sembra che i due cerchino di rendere conto della trascendenza di Dio e di purificare il concetto di divinità da ogni antropomorfismo. Secondo questo procedere Maimonide perviene a una teologia negativa, vale a dire alla negazione di tutti gli attributi positivi di Dio, fondando la conoscenza di Dio solo sul riconoscimento della sua divinità. Dio non assomiglia in nulla alle qualità che gli sono attribuite e che sono fondate in termini forzatamente proposti nella esperienza e nei sentimenti degli uomini. Ciò è per Maimonide la quintessenza del monoteismo, Dio unico non è un concetto

²⁴ Sentenze I, d 2, q 1, a 3c.

²⁵ Cf. Guida, 1,58.

²⁶ Sentenze I, d 2, q 1, a 3c; cf. Guida, 1,56.

²⁷ Cf. i primi articoli della Summa e la trattazione dei nomi divini I, q.13.

²⁸ F. CATÃO, Thomas d'Aquin lit Maimonide, in Sidic. Revue du service international de documentation judéo-chretienne, vol VII, n. 1, 1974, 4-17.

²⁹ Y. LEIBOWITZ, Prefazione, cit., 12.

quantitativo ma qualitativo. Tommaso d'Aquino non lo può seguire sullo stesso cammino. Anche per lui Dio è il totalmente Altro, ma nella sua accettazione dei dogmi dell'Incarnazione e della Trinità - che sarebbero impensabili con un Dio come quello concepito da Maimonide - giunge ad una soluzione che evita l'antropomorfismo per una via differente dalla negazione degli attributi. Questa soluzione la trova nella teoria dell'analogia nella quale Maimonide, se l'avesse conosciuta, avrebbe scorto un ritorno all'antropomorfismo.

La teologia dialettica del XX sec. riconobbe la possibilità di rivolgersi a Dio attraverso il linguaggio umano, ma il significato di questa mediazione dipende dalla stessa parola di Dio; per questo si può parlare perciò solo di *analogia fidei* non dell'*analogia entis* cara all'aristotelismo cristiano medievale. Perciò fu forse solo quest'ultimo ambito a rendere possibile il paragone tra un poema umano, per quanto altissimo, come la *Commedia* e lo statuto stesso della parola di Dio. Così facendo si osò non solo dire, con Maimonide, che la Scrittura parla la lingua degli uomini ma anche affermare che questi ultimi possono, in modo analogico, parlare la lingua di Dio. In definitiva l'*analogia entis* è stata un grande tentativo culturale di riconciliare fede e mondo lungo un itinerario più consono all'aristotelismo cristiano che a quello ebraico.

IRENE KAJON

**ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI MOSÈ
MAIMONIDE. HERMANN COHEN, LEO
STRAUSS, EMMANUEL LÉVINAS
INTERPRETI DELLA GUIDA DEI PERPLESSI**

L'argomento¹ che ho il compito di illustrare è l'attualità del pensiero di Maimonide. Si pone oggi giustamente la domanda se il suo pensiero possa apportarci insegnamenti ancora validi. Vi è, in effetti, nel Novecento una ricezione ebraica del pensiero maimonideo, in particolare della *Guida dei perplessi*, estremamente interessante: una considerazione, sia pure rapida, di questa ricezione ci dà la possibilità di comprendere quali possano essere le dottrine di Maimonide aventi ancora valore per noi, che pure apparteniamo a una cultura lontana da quella medievale.

Mi soffermerò sul modo in cui Maimonide è stato recepito nel pensiero ebraico del Novecento prendendo in esame le interpretazioni che di lui hanno svolto tre importanti filosofi, Hermann Cohen, Leo Strauss ed Emmanuel Lévinas. Naturalmente, ci sono altri pensatori ebrei dell'età contemporanea che si sono riferiti a Maimonide nei loro scritti¹; ma io vorrei intrattenermi su queste tre figure, che sono senza dubbio tra le più notevoli e originali².

¹ Cf., a es., F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, pp. 127, 135, 373 (trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, pp. 122, 129, 359); A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970, pp. 65, 160; J. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998, pp. 26-7, 34-5.

² Per notizie biografiche e bibliografiche sui tre autori sopra menzionati, cfr. I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, capp. II, V, VI.

1. UNA LINEA INTERPRETATIVA COMUNE

Prima di entrare nel merito delle letture che questi tre autori offrono della *Guida dei perplessi*, vorrei – a mo' di introduzione – domandarmi se non vi sia tra loro una linea interpretativa comune. Si possono delineare, mi sembra, tre caratteri che tutti e tre i filosofi rilevano in questa opera maimonidea.

Il primo punto che viene messo in rilievo, sia da Cohen che da Strauss e Lévinas, come vedremo meglio tra breve, riguarda la capacità di Maimonide di unire la filosofia con le fonti ebraiche, di conciliare dunque fede e ragione.

Sorge però, proprio a proposito di questo punto, la questione del rapporto tra Maimonide e altri pensatori perché, evidentemente, non è egli soltanto ad avere offerto nella storia della filosofia un pensiero in grado di unire razionalità e fede. Anche nella Scolastica, come è ben noto – basta pensare a Tommaso d'Aquino e ai suoi seguaci – si propone un intreccio tra fede e ragione.

Tuttavia, la particolarità di Maimonide starebbe nel fatto che egli dà al suo orientamento un aspetto etico nel momento in cui cerca da un lato di comprendere razionalmente le fonti religiose, dall'altro di inserire nella filosofia tematiche religiose. Vi è in Maimonide, secondo tali interpreti, non soltanto un pensiero che è in grado di conciliare fonti religiose e filosofia, poiché avviene in esso che questi due elementi dialoghino fra loro e quasi si compenetrino l'uno con l'altro; ma vi è anche un elemento ulteriore e peculiare, rappresentato dal fatto che quando nella *Guida dei perplessi* si parla di Dio lo si fa prevalentemente in termini etici.

Questo è un tema su cui tutti e tre gli autori insistono particolarmente.

Ora, che cosa significa parlare di Dio in termini etici? Innanzitutto, viene posto in rilievo in Maimonide questo elemento: Dio non è per lui un oggetto del pensare, l'Assoluto come essere che viene pensato, ma persona. Non si tratta tanto di contemplare Dio in quanto Sommo Ente, ma di avere con Dio un rapporto da persona a persona, mediato da una conoscenza che nello stesso tempo si configura come amore. Infatti, se Dio non è oggetto, non è contenuto di pensiero, ma persona, entra allora in gioco, nel momento in cui ci riferiamo a Dio, non soltanto l'attività intellettuale, ma anche la passione: la stessa attività intellettuale che conduce a Dio si configura come amare Dio. Questo è il primo elemento che viene messo particolarmente in rilievo

nell'interpretazione della *Guida dei perplessi* data da Cohen, Leo Strauss, Lévinas.

Il secondo elemento che essi sottolineano, come vedremo, è il fatto che Dio viene concepito non come un essere dato, come una sostanza, ma come attività continua. Dio viene concepito nella sua attività, nel suo rapporto con il mondo in quanto essere agente, in quanto essere amante: in tal senso non si dovrebbe dire tanto, parlando di Dio, che Egli è amore, quanto che Egli è Colui che ama, nel momento in cui rivolge il suo attivo amore verso un certo punto determinato della creazione.

Un terzo elemento è dato dal fatto che, per l'interpretazione svolta da Cohen, Strauss e Lévinas della *Guida dei perplessi*, il rapporto che l'essere umano ha con Dio riguarda non la pura considerazione intellettuale, ma la considerazione intellettuale in quanto indirizzata all'azione pratica. Tale elemento è in certo modo una conseguenza dei primi due: poiché l'uomo conosce Dio come persona nell'amore, ed egli considera Dio nella sua attività, allora la sua conoscenza non produce di per sé appagamento, ma è finalizzata all'azione avente un significato morale. Il Dio amato nella conoscenza come essere amante è anche il Dio la cui conoscenza si configura come conoscenza etica rivolta alla pratica.

Questi tre elementi - Dio è concepito come persona, Dio è concepito come attività, la conoscenza di Dio conduce all'azione - sono i caratteri che soprattutto l'interpretazione ebraica del Novecento, rappresentata dai filosofi sopra ricordati, ha messo in luce. Per molti secoli, la *Guida dei perplessi* è stata letta come opera che avrebbe rappresentato la presenza aristotelica nel pensiero ebraico: cioè, Maimonide è stato visto come il maggiore pensatore ebreo allievo di Aristotele. Molto spesso - nelle storie della filosofia o nei dizionari filosofici - si presenta Maimonide come rappresentante dell'aristotelismo ebraico.

Invece, nel momento in cui, leggendo la *Guida dei perplessi*, si pone l'accento sul fatto che il rapporto tra uomo e Dio è rapporto da persona a persona, rapporto mediato dalla passione e dall'amore, e sul fatto che tale rapporto induce all'attività di carattere morale, il pensatore e il maestro importante per Maimonide viene ad essere non più Aristotele, ma Platone. Cambia allora la prospettiva di lettura di tale opera. Aristotele è il pensatore dell'Essere, è il pensatore della metafisica come dottrina che determina l'Essere, è il filosofo che ha messo in rilievo come Dio sia sommo Ente; il Platone della *Repubblica* è, invece, il pensatore che ha considerato l'Assoluto come Bene. Nella

Repubblica di Platone l'idea somma, l'idea culminante nel mondo delle idee è l'idea del Bene, dunque un'idea morale. Nella *Repubblica* Platone mette in rilievo come colui che contempla l'idea del Bene non si fermi alla contemplazione, ma deve poi educare i suoi concittadini all'esercizio dell'attività morale. Colui che contempla l'Assoluto, il filosofo, è anche colui che poi ritorna nella città per educare i suoi concittadini. La contemplazione, nella *Repubblica* di Platone, diventa uno strumento per insegnare, per educare, per agire all'interno della comunità.

Ecco perché Platone si delinea come il pensatore che Maimonide avrebbe avuto innanzi tutto come punto di riferimento: non più l'Aristotele metafisico, ma piuttosto il Platone della *Repubblica*. I nostri pensatori ebrei dell'età contemporanea mettono in rilievo come Maimonide abbia recepito, leggendo il Platone della *Repubblica*, soprattutto l'idea del Bene: di qui la trasformazione della metafisica in etica, della conoscenza di Dio come conoscenza pratica di Colui che agisce moralmente, mosso dall'amore come continua attività. Maimonide, secondo tale interpretazione, avrebbe accolto la lettura che i filosofi musulmani facevano di Platone.

E vengono fatti due nomi a tale proposito, quelli di Al-Farabi e di Avicenna. Al-Farabi e Avicenna - due tra le fonti più importanti della *Guida dei perplessi* - avevano letto e interpretato il Platone della *Repubblica* e avevano visto in Platone un filosofo della morale e della politica. Sotto il loro influsso, Maimonide legge Platone a partire da un interesse morale e politico, ed è appunto ispirato da lui nel momento in cui delinea il rapporto tra uomo e Dio.

Questo in linea generale; direi che tutto ciò costituisce il filo conduttore che unifica le interpretazioni maimonidee di Cohen, Strauss, Lévinas, che adesso vorrei illustrare un po' più in dettaglio.

2. HERMANN COHEN

Il primo interprete della *Guida dei perplessi* che ha mostrato l'attualità di Maimonide, entro il pensiero ebraico del Novecento, è Cohen.

Egli nasce nel 1842 e muore nel 1918. Ha scritto la sua opera più importante di etica e di filosofia della religione ebraica negli anni della prima guerra mondiale, tra il 1915 e il 1917. In quest'opera, che venne pubblicata postuma e che egli intitolò

*Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*³, è contenuta una interessante interpretazione di Maimonide.

Vi è un capitolo in quest'opera, il sesto, intitolato "Gli attributi dell'azione": Cohen riprende questa espressione dalla *Guida dei perplessi*. Era stato Maimonide, appunto, che aveva parlato di "attributi dell'azione" nel determinare quegli attributi che possono essere conferiti in modo positivo - ovvero attraverso proposizioni affermative - a Dio⁴.

In questo capitolo Cohen segue molto da vicino il testo della *Guida dei perplessi*. Egli si richiama, seguendo Maimonide, a un commento talmudico all'episodio narrato in Esodo 33-34, quello in cui Mosè domanda a Dio di mostrargli il suo volto. Dio dice allora a Mosè che lo nasconderà nella cavità di una roccia: Dio passa davanti a Mosè che dunque non può vederlo, e Mosè guarda infine solo la traccia che il passaggio di Dio ha lasciato, una volta che Egli si è allontanato⁵.

Nel testo biblico, dopo il passaggio divino, così sono enumerate le qualità divine che Mosè percepisce nella traccia che è davanti a lui: « Il Signore è il Signore, misericordioso, longanime, tardivo nella collera, pieno di bontà, verace nel mantenere le promesse. Conserva il favore fino a mille generazioni, è proclive al perdono della colpa, della ribellione, del peccato; ma quanto ad assolvere, non assolve, esigendo conto dei peccati dei padri da parte dei figli e dei nipoti fino alla terza e quarta discendenza » (Esodo, 34, 6-7). Dio punisce, a causa della giustizia, il peccatore che persiste nella colpa, ma egli è paziente e buono con coloro che commettono il male e sono disposti a tornare sulla retta via, e cancella le loro mancanze.

Nel commento talmudico⁶ queste qualità divine - menzionate nel testo biblico - vengono considerate in numero di tredici: esse sono le "misure" o *middoth*, come sono anche chiamati i tredici attributi. Queste qualità, che sono esclusivamente morali - non sono indicati infatti nel versetto sopra citato di Esodo degli attributi che non siano morali -, secondo Maimonide sono appunto gli "attributi d'azione". Essi vengono denominati, come sopra ricordato, in tale modo.

³ *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919, 2. ed. 1929, rist. Köln 1959; trad. it., Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994

⁴ *Guida dei perplessi*, parte prima, cap. 61.

⁵ *Guida dei perplessi*, parte prima, cap. 61; *Religion der Vernunft*, cap. VI.

⁶ *Berach*, 33 b.

Gli attributi dunque indicano un'attività divina, e questa è un'attività di tipo morale. Gli attributi non indicano però tanto, per Maimonide e per Cohen, caratteri propri dell'azione di Dio, quanto modelli per l'uomo: quello che interessa non è tanto il fatto che Dio possieda certi attributi in modo che noi possiamo determinare esattamente quello che Dio sia, ma il fatto che essi sono norme per l'agire umano, rappresentano modelli ed esempi per gli uomini.

Tutto ciò viene espresso nella *Guida dei perplessi*, e Cohen lo riprende accettando appunto il modo in cui Maimonide aveva determinato l'Essere divino.

Bisogna fare però qualche precisazione. Secondo Maimonide, come accennato, questi sono gli unici attributi che noi possiamo assegnare a Dio in senso positivo. Noi possiamo dire di Dio quello che Egli è solo nel momento in cui agisce in senso etico nei nostri confronti, altrimenti non abbiamo la possibilità di dare attributi positivi a Dio. Non possiamo farlo, perché la nostra capacità intellettuale non è in grado di determinare esattamente la natura divina in se stessa. Noi possiamo capire il modo in cui Dio agisce per noi, quello che Egli ci dà, quello che abbiamo ottenuto da Lui, ma non possiamo sapere quello che Egli è in se stesso.

Per sapere quello che Dio è in se stesso - ci spiega ancora Maimonide nella *Guida dei perplessi*⁷ - dobbiamo seguire la via negativa, cioè dire quello che Egli non è. Ma la via negativa è una via di negazione delle privazioni: ovvero, si negano di Dio le imperfezioni. In questo modo possiamo sapere qualche altra cosa ancora di Dio, al di là del modo del suo agire per noi, cioè che Egli esclude da sé tutto ciò che è imperfetto.

Riprendendo questa strada, Cohen mette in rilievo un altro aspetto della dottrina maimonidea: la questione della creazione. Come possiamo noi dire che Dio crea il mondo da un punto di vista filosofico, cioè comprensibile per la ragione? Certo, possiamo dire che Dio è il creatore del mondo per fede, ma - tanto secondo Maimonide, quanto secondo Cohen - il filosofo ebreo non può non cercare anche di comprendere razionalmente il fatto che Dio abbia creato il mondo. Ora, la negazione delle imperfezioni ci aiuta a comprendere la creazione in senso filosofico.

Si nega, nella *Guida dei perplessi*, ciò che viene caratterizzato come l'inerzia divina, cioè il fatto che Dio sia privo di attività: la privazione dell'attività indica un'imperfezione; essa è l'inerzia, la mancanza di attività, l'assoluta passività. Dal momento

⁷ *Guida dei perplessi*, parte prima, capp. 58-60.

che tale qualità denota un qualche cosa che è imperfetto, il non avere appunto alcuna energia produttiva, allora negare questa imperfezione vuol dire concepire Dio come attività continua. Questa attività continua rappresenta la creatività di Dio. In questo modo - secondo Cohen, che interpreta in tal senso la dottrina maimonidea degli attributi negativi - anche l'azione creatrice viene ad essere attributo divino, e la creazione può essere pensata dal filosofo⁸.

Vi sono quindi per il Cohen interprete della *Guida dei perplessi* due punti interessanti nel modo in cui in questa opera viene concepito Dio: gli attributi d'azione e il fatto che Dio sia creatore in quanto attivo come puro spirito. La creatività divina coincide per Cohen con il principio dell'origine di cui parlano i filosofi: questo non è però più principio immanente al mondo o alla natura, ma principio trascendente il mondo e ogni fenomeno naturale⁹.

Si può dire ancora qualcosa di più sulla questione degli attributi d'azione. Cohen sottolinea l'apporto di Maimonide riguardo a questo punto: egli ritiene che tutti gli attributi d'azione possano essere ricondotti a due soli attributi, la giustizia e l'amore. Giustizia e amore a loro volta si sintetizzano nella santità di Dio. Il termine di "santità" viene poi illustrato da Cohen in riferimento a testi biblici e talmudici¹⁰. È interessante il fatto che Cohen non cerchi di ridurre a unità queste due qualità divine: la giustizia senza l'amore sarebbe, evidentemente, manchevole, ma lo sarebbe anche l'amore assoluto senza giustizia. Per Cohen è necessario che tutti gli attributi etici di Dio siano riassunti in questi due attributi: la santità li comprende ambedue, non però conciliati tra loro, ma nella loro tensione, in quanto connessi ma non riducibili a identità.

Quindi, riassumendo, nel momento in cui parla di Maimonide, Cohen mette in rilievo soprattutto l'aspetto etico: gli attributi morali di Dio e, attraverso il riferimento alla produttività divina, la capacità di Dio di entrare in contatto con l'uomo. « Nel monoteismo - Cohen afferma - il problema della creazione non si esaurisce nella creazione del mondo. Nella filosofia greca la questione riguarda solo l'origine del cosmo. Qui invece assume

⁸ *Religion der Vernunft*, cap. III.

⁹ *Religion der Vernunft*, cap. I, intitolato "L'unicità di Dio". Sul principio dell'origine Cohen aveva fondato la sua dottrina della conoscenza: cf. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, 2. ed. 1914.

¹⁰ *Ibid.*, cap. VII, intitolato "Lo spirito di santità".

una posizione privilegiata l'uomo come portatore della ragione e come essere la cui ragione si riferisce all'eticità»¹¹. Quindi, è come se la creazione presupponesse la *Torah*. Questo è un tema che Cohen riprende da commenti tradizionali alla *Torah*: prima della creazione bisogna pensare che Dio dà all'uomo una legge. In termini coheniani, così appunto come Cohen illustra il rapporto tra creazione, legge, e ragione umana, si dovrebbe dire: Dio crea l'uomo nella ragione, e soltanto perché ha creato l'uomo nella ragione vi è anche il mondo.

Dunque, ancora una volta, in Cohen l'etica precede la nozione dell'essere, del cosmo; c'è un primato dell'etica sulla cosmologia e sull'ontologia, come dovremmo dire se volessimo utilizzare termini filosofici.

3. LEO STRAUSS

Il secondo pensatore che offre una nuova interpretazione di Maimonide nel Novecento è Strauss. Egli appartiene alla generazione seguente quella di Cohen. Strauss si forma nella Germania degli anni Venti, è ricercatore a Berlino presso l'«Accademia per la scienza dell'ebraismo», partecipa al movimento sionista, scrive su Moses Mendelssohn e su Baruch Spinoza. Nel 1932 abbandona la Germania: lavorerà in Francia, in Inghilterra, e infine si trasferirà negli Stati Uniti dove insegnerà filosofia politica a New York e poi a Chicago, esercitando notevole influenza.

Egli si è dedicato a Maimonide fin da giovane: il primo testo, dal titolo *Filosofia e legge*, viene pubblicato nel 1935¹². In quest'opera è contenuta una interpretazione di Maimonide in riferimento a pensatori ebrei e islamici del Medio Evo. Dobbiamo ricordare che Strauss scrisse ancora altri testi su Maimonide, pubblicati successivamente, negli anni Quaranta, Cinquanta, e Sessanta. Tra questi ultimi i più importanti sono quello dedicato al carattere letterario della *Guida dei perplessi*, in relazione al *Mishneh Torah*, e il saggio introduttivo alla traduzione in inglese della *Guida dei perplessi*, a cura di Shlomo Pines, professore presso l'Università ebraica di Gerusalemme¹³. Ma l'essenziale della

¹¹ *Ibid.*, cap. III, p. 81.

¹² L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935; trad. it., Giuntina, Firenze 2004.

¹³ The Literary Character of the "Guide of the Perplexed", in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe (Ill.) 1952; *On the Plan of the "Guide of the Perplexed"*, Chicago Univ. Press, Chicago 1963.

sua valutazione di Maimonide è già contenuto nel libro del 1935, sul quale vorrei brevemente intrattenermi.

In questo testo Strauss si sofferma sulla nozione di “profezia”. Cosa vuol dire “profezia”? Nella *Guida dei perplessi* ci sono molti capitoli dedicati al “profeta”¹⁴. Strauss, nell’ultimo capitolo di *Filosofia e legge*, ricorda come per Maimonide il profeta sia superiore al filosofo, perché mentre il filosofo si limita soltanto a conoscere Dio, contemplando il suo essere, ed egli non è in grado di entrare in contatto con Dio come persona, il profeta invece ha un rapporto personale con Dio e si presenta come un uomo d’azione.

Il filosofo si estrania rispetto alla comunità ed è appagato dalla contemplazione di Dio: egli è un individuo che fa a meno del rapporto con i suoi simili e trova la beatitudine nella contemplazione divina. Il profeta, invece, è colui che non è appagato dalla conoscenza di Dio, ma desidera dare alle persone che sono intorno a lui quegli insegnamenti che Dio stesso gli ha dato. Perciò il profeta ritorna a rivolgersi alle altre persone dopo l’ascolto della voce divina. Il filosofo è colui che usa soprattutto il suo intelletto, la capacità teoretica dell’uomo; il profeta, in cambio, usa non solo l’intelletto o la ragione in senso teoretico, ma anche l’immaginazione, perché ha bisogno di parlare con i suoi simili e dunque comunica i messaggi divini attraverso metafore, attraverso parabole, attraverso simboli o anche gesti.

La conoscenza che il profeta ha di Dio non può, evidentemente, essere perfetta, perché Dio, nella sua essenza, rimane sempre oltre quello che l’uomo può conoscere. Il fatto che il messaggio che egli offre alle persone che sono intorno a lui venga espresso con metafore, parabole, narrazioni, dipende anche da ciò, oltre che dalla necessità dell’uso della parola, che rimane sempre collegata al concreto e al sensibile nel momento in cui è rivolta all’uomo comune. Dunque il profeta è un uomo dotato di maggiori e più ricche capacità rispetto al filosofo; egli è una persona che assomma in sé le virtù del filosofo, ma le integra con altre qualità. Inoltre il profeta, a differenza del filosofo, deve essere dotato anche di qualità morali: egli è un uomo di costumi morali. La figura del profeta, che si presenta su un piano più elevato rispetto a quello del filosofo, coincide con la figura di colui che diventa la guida della città, colui che conduce i suoi concittadini, colui che è in grado di dare loro degli insegnamenti innanzi tutto sul piano etico.

¹⁴ *Guida dei perplessi*, parte seconda, capp. 32-48.

Si tratta - come Strauss non manca di osservare in *Filosofia e legge*¹⁵ - di un modello platonico. Platone aveva parlato nella *Repubblica* del “re filosofo”, di coloro che, votati alla filosofia, diventano anche la guida della *polis*: i condottieri, i re della città, i governanti che sono anche filosofi. In Maimonide tale nozione platonica del re filosofo si trasforma in quella del profeta che è guida del popolo. Naturalmente, il modello massimo del condottiero profeta è Mosè. Mosè ha tuttavia, nella *Guida dei perplessi*, una caratteristica particolare rispetto agli altri profeti: nel momento in cui entrava in relazione con Dio, egli poteva conoscerlo al di là della sua immaginazione, mediante l'uso di facoltà soltanto spirituali, ovvero prive di legame con la sensibilità; ma egli faceva uso dell'immaginazione nel momento in cui parlava con il popolo; anch'egli si esprimeva dunque attraverso metafore e immagini¹⁶. Strauss ricorda questi aspetti della profezia di Mosè nel suo testo¹⁷.

Tale idea della profezia - Strauss nota ancora in *Filosofia e legge*¹⁸ - è molto importante anche oggi. Infatti, attraverso l'illustrazione di questo tema maimonideo del profeta come guida della città, Strauss presenta un razionalismo, quello dei pensatori ebrei e islamici medievali, che giudica più profondo di quello difeso dagli illuministi. Anzi, gli sembra che soltanto il primo costituisca un razionalismo, mentre il razionalismo dei moderni viene giudicato, al di là delle apparenze, come un irrazionalismo. Il razionalismo illuministico, distaccando la ragione dalla passione, dall'immaginazione, dal contatto con la socialità, dalla tradizione condivisa da tutti, sembra non poter fondare in effetti la capacità razionale dell'uomo che su una scelta soggettiva, dunque su un atto arbitrario. Invece il razionalismo di Maimonide affonda le sue radici nella considerazione dell'essere umano compreso nella sua integrità. La ragione è in questo caso fondata sulla realtà umana vista nella sua complessità e ricchezza. Ecco perché l'etica che Maimonide ci propone nella *Guida dei perplessi* è, secondo Strauss, un'etica più profonda di quella che ci viene offerta dagli stessi pensatori dell'Illuminismo.

Strauss, descrivendo lo specifico razionalismo maimonideo, cerca di mostrare l'interesse del razionalismo medievale anche per la cultura del Novecento, la quale si era spesso appellata

¹⁵ *Philosophie und Gesetz*, capitolo intitolato “La fondazione filosofica della legge”, conclusione.

¹⁶ *Guida dei perplessi*, parte seconda, cap. 39.

¹⁷ *Philosophie und Gesetz*, cap. cit.

¹⁸ *Ibid.*, “Introduzione”.

all'Illuminismo, nel momento in cui separava nell'uomo ragione e fede, spingendo la prima su posizioni relativistiche e la seconda su posizioni irrazionalistiche. Sarebbe stato possibile sfuggire a questi pericolosi approdi del pensiero illuministico soltanto se si fosse visto come il razionalismo medievale – appunto il razionalismo di Maimonide nella *Guida dei perplessi* – fosse stato invece consapevole dell'integrità dell'uomo, delle capacità che egli ha al di là della ragione, unendo la ragione alla fede, e se si fosse indicato tale razionalismo come possibile via d'uscita.

Era dunque necessario, secondo Strauss, tornare all'idea maimonidea del profeta, come colui che non è soltanto dotato di capacità intellettuali, ma ha tutta un'altra serie di facoltà, tra le quali quelle morali hanno un ruolo di primo piano. In tal modo, il razionalismo dei moderni avrebbe potuto evitare quei rischi nichilistici a cui era invece esposto celebrando soltanto la razionalità umana. Mentre il razionalismo illuministico poteva approdare a posizioni che dimenticavano il rapporto dell'uomo con Dio, il razionalismo di Maimonide, incentrato sul tema della profezia, sosteneva la necessità di collegare l'essere umano a un Dio che gli dà, con amore, regole morali.

Dunque, l'interpretazione che Strauss dà della figura del profeta nella *Guida dei perplessi*, è particolarmente concentrata su una problematica di tipo etico-politico. Come in Cohen, anche in Strauss il rapporto tra uomo e Dio è pensato soprattutto dal punto di vista etico: non si tratta tanto di un rapporto privato tra l'individuo singolo e Dio, quanto di un rapporto che riguarda la giustizia, la socialità dell'uomo, il suo essere membro di una comunità. L'etica è considerata da questi autori soprattutto nella sua dimensione pubblica, come etica nella Città, nel popolo, nella comunità.

4. EMMANUEL LÉVINAS

La terza interpretazione della *Guida dei perplessi* su cui vorrei, sia pure brevemente, soffermarmi, è quella che ci viene offerta da Lévinas. Nato nel 1906, egli è morto a Parigi nel 1995. Appartiene all'ebraismo lituano, ma si è formato in Germania e in Francia. Ha scritto quasi tutti i suoi libri e saggi in lingua francese. Anch'egli, come Cohen e Strauss, mette in rilievo l'interesse della *Guida dei perplessi* per la filosofia attuale. In alcuni suoi saggi, contenuti nel volume chiamato *Difficile libertà*¹⁹, egli parla del

¹⁹ *Difficile liberté*, Paris 1976, 3. ed.; trad. it., Jaca Book, Milano 2004.

pensiero di Maimonide.

Nel saggio « Una religione di adulti », risalente agli anni Sessanta, Lévinas scrive:

La relazione morale riunisce, nello stesso tempo, la coscienza di sé e la coscienza di Dio. L'etica non è un corollario della visione di Dio, è questa stessa visione. L'etica è un'ottica. Di modo che tutto ciò che io so di Dio e tutto ciò che io posso capire della sua parola e dirgli ragionevolmente, deve trovare un'espressione etica. Nell'arca santa da cui Mosè ascolta la voce di Dio non vi è alcuna altra cosa che le tavole della legge. La conoscenza di Dio che noi possiamo avere e che si esprime - secondo Maimonide - sotto forma di attributi negativi, riceve un senso positivo a partire dalla morale. "Dio è misericordioso" significa "siate misericordiosi come lui". Gli attributi di Dio sono dati non all'indicativo, ma all'imperativo; la conoscenza di Dio ci viene come un comandamento, come una *mizwâ*²⁰.

Ancora una volta Maimonide è citato soprattutto in riferimento agli attributi di carattere morale. Anche Lévinas, come gli autori sopra menzionati, ricorda come per Maimonide gli attributi che possono essere dati a Dio sono tutti di tipo negativo, eccetto quelli d'azione. Soltanto questi ultimi sono attributi che noi possiamo assegnare positivamente a Dio, ma essi esprimono appunto esclusivamente qualità di tipo etico ed essi, proprio perciò, indicano non tanto un essere, quanto un dover essere. Tali attributi - come nota giustamente Lévinas - suonano per l'uomo come imperativi: essi non gli danno tanto una conoscenza come descrizione di una realtà, quanto una conoscenza pratica rivolta all'azione. Inoltre - ricorda ancora Lévinas, ampliando il suo discorso - la stessa visione di Dio per Maimonide, come del resto per l'intero ebraismo, è prevalentemente di tipo etico: tutto ciò che si sa di Dio è espresso appunto in senso morale. Anche quelli che possono essere gli attributi che vanno al di là dell'etica - noi diciamo di Dio che è creatore, che è onnipotente, che è onnisciente - dovrebbero essere ricondotti ad attributi di carattere morale: anche riguardo a tali attributi bisognerebbe sottolineare il loro legame con la giustizia e la bontà divina.

Sempre nella stessa raccolta *Difficile libertà* vi è un saggio, pubblicato negli anni Settanta, intitolato «Per un umanesimo ebraico», in cui appare un altro passo dedicato a Maimonide.

Scrive Lévinas:

Moses Mendelssohn ha suggerito ai moderni una veduta che Spinoza aveva ripreso da Maimonide. Il più antico dei monoteismi non sarebbe una religione rivelata, ma una legge rivelata: la sua verità sarebbe

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

universale come la ragione; la sua regola e le sue istituzioni morali, appunto particolare dell'ebraismo, preserverebbero questa verità dalla corruzione. L'eccellenza dell'ebraismo consisterebbe già nel non sostituirsi alla ragione, nel non far violenza allo spirito; ma il suo genio sarebbe pratico²¹.

Si attrae l'attenzione in questo passo sull'idea maimonidea (già sottolineata, come abbiamo visto, da Strauss) che la conoscenza di Dio non è rivolta a un Essere, dunque una dottrina, ma la conoscenza di una legge comunicata dal profeta. Questa legge ha un significato etico. È necessario che la legge sia conosciuta affinché le stesse verità teoretiche, accessibili alla ragione, trovino un'espressione e una conferma in senso pratico: soltanto in tale modo queste ultime verità si mantengono vive nella storia. Se, invece, queste verità vengono enunciate soltanto nella dottrina, esse sono destinate a deperire, a esaurirsi. Esse vivono soltanto se affermate attraverso le azioni, nella vita reale, nella concretezza della realtà umana: così le pure idee della ragione trovano un'attuazione nel campo della pratica.

Ecco perché il monoteismo ebraico, il più antico dei monoteismi, come scrive Lévinas, si configura come una legge rivelata. Questa legge viene accolta nella libertà: non si tratta di una violenza fatta allo spirito, non si tratta di comandamenti che vengono imposti alla volontà, ma di comandamenti che sono accettati liberamente. Questa libertà dell'uomo ha il suo presupposto, d'altro lato, nella capacità razionale umana di conoscere l'Essere divino. Ma il genio dell'ebraismo è soprattutto pratico perché la ragione, rivolta al sovrasensibile, diviene veramente operante solo attraverso la prassi.

Lévinas, nel passo sopra citato, afferma anche che Spinoza e Mendelssohn hanno in fondo ripreso da Maimonide questa visione dell'ebraismo in quanto rivolto all'attività pratica come modo di tener viva la conoscenza di Dio. Questo può suonare strano, paradossale, perché noi sappiamo che Spinoza è stato un critico di Maimonide. Infatti, nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza vi sono delle pagine in cui Maimonide viene aspramente criticato: Spinoza ci dice che Maimonide ha commesso il grandissimo errore di voler far dipendere la filosofia da fonti religiose, dalla Bibbia²². Ora, secondo Spinoza, bisogna che la filosofia sia assolutamente indipendente dalla Bibbia: se così non fosse, essa dedurrebbe dalla Bibbia dei concetti filosofici su Dio,

²¹ *Ibid.*, p. 381.

²² Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XV.

sul mondo, sull'uomo, piuttosto che costruirli con le sue sole forze, ed essa sarebbe condotta su una strada sbagliata.

Tuttavia, secondo Spinoza, si tratta di evitare non solo il rischio di far dipendere la ragione dalla Scrittura, ma anche il rischio opposto, cioè quello di far dipendere la Scrittura dalla ragione, che ha le sue proprie misure. Spinoza ritiene che i due campi debbano essere assolutamente indipendenti: teologia e filosofia appartengono a due sfere completamente diverse; il senso della prima consiste nell'indicare all'uomo regole morali, il senso della seconda nell'offrirgli la conoscenza dell'Essere. Perciò Lévinas dice che in fondo anche Spinoza era maimonideo: nel momento in cui Spinoza interpreta la Bibbia in senso etico, egli ha presente la centralità della nozione di legge nella *Guida dei perplessi*. In effetti, Spinoza nella sua interpretazione della Scrittura, riprende alcune parti di quest'opera maimonidea in cui la legge, risultato della profezia, viene appunto determinata nella sua finalità etica²³.

Nella parte conclusiva della *Guida dei perplessi*, Maimonide afferma che vi sono tre qualità divine che l'uomo deve tener presenti come suoi modelli: la giustizia, la benevolenza e la pietà²⁴. Ora, in quei punti del *Trattato teologico-politico* in cui Spinoza, pur criticando Maimonide in quanto metafisico - dal momento che questi si richiama alla Bibbia quando espone la sua metafisica, in luogo di appellarsi soltanto alla ragione o alla filosofia - riprende l'interpretazione etica della Scrittura²⁵, anch'egli, in fondo, rimane maimonideo.

Non solo Spinoza, ma anche Moses Mendelssohn, secondo Lévinas, è stato influenzato da Maimonide. Anche nel caso di questo autore si potrebbe avere qualche perplessità, perché, in realtà, Mendelssohn ha scritto su Maimonide nella sua *Jerusalem* - è un testo del 1783 - ma ricordando i suoi articoli di fede, dunque avendo presente il Maimonide che enuncia una dottrina, che enuncia tutta una serie di principi in cui l'ebreo crede²⁶. In questo caso saremmo appunto in presenza di enunciazioni dottrinali, e queste - secondo Mendelssohn - sono delle enunciazioni metafisiche, di carattere razionale, le quali non hanno bisogno di appellarsi alla Scrittura per essere valide e fermamente stabilite. A differenza di Maimonide, Mendelssohn non si richiama

²³ *Guida dei perplessi*, parte terza, capp. 51-54.

²⁴ *Ibid.*, parte terza, cap. 53.

²⁵ *Tractatus theologico-politicus*, capp. XII-XIII.

²⁶ *Jerusalem*, trad. it., Guida, Napoli 1990, pp. 117-8. Maimonide enuncia gli articoli di fede nel suo commento alla *Mishnah, Sanhedrin* 10.

alla Scrittura nel momento in cui ricorda dei principi metafisici la cui fonte vede soltanto nella ragione: egli pensa che Maimonide, nell'enunciare i suoi articoli di fede, abbia voluto in realtà richiamarsi soltanto a quelle affermazioni che la ragione stessa può comprendere.

Tuttavia in altre pagine della *Jerusalem*, come nella *Guida dei perplessi*, appare l'idea della legge, data a Mosè al Sinai, in quanto avente in sé prescrizioni di carattere etico, oppure regole che sono importanti e utili affinché le prescrizioni etiche possano essere realizzate²⁷.

In tale concezione della legge si accordano Maimonide e Mendelssohn.

Dunque si può ritenere che Lévinas abbia ragione quando, nel passo citato, considera maimonidei sia Spinoza sia Mendelssohn. Interpretando Maimonide, Lévinas ci offre anche una chiave di lettura sia del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, sia della *Jerusalem* di Mendelssohn: questi testi avrebbero recepito l'insegnamento maimonideo, al di là delle critiche che tanto Spinoza quanto Mendelssohn rivolgono allo stesso Maimonide. La chiave di lettura del pensiero ebraico, per Lévinas, rimane l'etica; ed è l'elemento etico, rintracciato nella rivelazione ebraica in quanto rivelazione della legge, ciò che accomunerebbe i filosofi ebrei medievali a quei filosofi della modernità e dell'età contemporanea che scrivono e pensano in ambiente ebraico.

5. DIBATTITO

Domande:

1. Come può Mendelssohn nella *Jerusalem* considerare in realtà come razionali gli articoli di fede di Maimonide i quali includono dottrine fondate sulla Scrittura, quali la nozione che Mosè rimane il più grande dei profeti e il messianesimo?

2. Se Maimonide non è un puro razionalista, ma sottolinea il ruolo dell'immaginazione descrivendo la profezia, nasce il problema della relazione tra la *Guida dei perplessi* e la mistica ebraica: qual'è la relazione tra quest'opera e il movimento mistico del Chassidismo? Ne parla Strauss?

3. Che tipo di lettura ha dato il pensatore sionista Achad Ha-am della *Guida dei perplessi*?

Risposte:

1. A proposito degli articoli di fede affermati da Maimonide,

²⁷ *Jerusalem*, ed. cit., pp. 113-6.

qualche precisazione è doverosa: dovendo riassumere rapidamente il giudizio espresso da Mendelssohn su di essi, non sono potuta entrare nei dettagli. Per quanto riguarda tali articoli di fede, Mendelssohn nota innanzi tutto che alcuni di essi sono assolutamente razionali, ad esempio quelli che si riferiscono all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima, alla presenza della Provvidenza divina nel mondo. Tali verità metafisiche sono considerate di esclusiva pertinenza della ragione: esse sono sì incluse nei tredici articoli di fede di Maimonide; ma - secondo Mendelssohn - esse non sono propriamente articoli di fede perché la ragione non ha bisogno di soccorsi esterni per raggiungerle. Vi sono però altri punti, tra tali articoli di fede, che riguardano verità che sono di esclusiva pertinenza dell'ebraismo: Mosé come il più grande tra i profeti, la venuta del Messia, la certezza della risurrezione; e queste, effettivamente, sono verità poste al di là delle verità razionali.

Dunque, all'interno degli articoli di fede di Maimonide - secondo Moses Mendelssohn - bisognerebbe distinguere tra quelli che sono esclusivamente razionali e quelli che invece poggiano sulla *Torah*. Però - e questo è l'elemento critico di Mendelssohn nei confronti di Maimonide - l'essenziale nell'ebraismo non sta in questi articoli di fede, non nell'elemento dottrinale, non nelle enunciazioni teoriche: Mendelssohn ritiene piuttosto che l'ebraismo si identifichi con un complesso di attività o azioni, di pratiche e cerimonie. L'ebraismo non è tanto una *dottrina* rivelata, quanto una *legge* rivelata. In questa interpretazione dell'ebraismo di Mendelssohn vi è, come abbiamo osservato, una presenza di Maimonide. In questo senso Mendelssohn rimane maimonideo. Non lo è, però, quando critica Maimonide per aver ricondotto ad articoli di fede l'ebraismo. Mendelssohn ritiene che l'ebreo in realtà non sia tenuto a pronunciare professioni di fede: la condotta stessa, l'azione stessa, l'osservanza della legge, mostrerebbe la fedeltà dell'ebreo alla propria religione.

Voglio leggere qualche riga della *Jerusalem* che riguarda appunto la questione degli articoli di fede nella storia dell'ebraismo:

L'antico giudaismo non ha nemmeno libri con simboli, né articoli di fede. Nessuno doveva giurare su simboli, nessuno era vincolato da articoli di fede; di quelli che si chiamano *giuramenti di fede* non abbiamo addirittura nessuna idea e, secondo lo spirito del genuino giudaismo, dobbiamo ritenere inammissibili. Maimonide fu il primo a pensare di ridurre la religione dei suoi padri a un determinato numero di principi; e ciò affinché - come egli dà a intendere - la religione avesse, al pari di tutte le scienze, i suoi concetti fondamentali dai quali

si potesse derivare tutto il resto. Da questo pensiero del tutto contingente sono sorti i tredici articoli del catechismo giudaico, ai quali dobbiamo *Jigdal*, il canto del mattino, e alcuni buoni scritti di Chisdai, Albo e Abarbanel. Queste sono, anche, tutte le conseguenze che quegli articoli hanno finora avuto. Essi, Dio sia lodato!, non sono stati ancora forgiati come catene della fede. Chisdai li contesta e propone delle modifiche; Albo riduce il loro numero, e vuole sentir parlare solamente di tre articoli fondamentali. [...] Altri ancora, soprattutto Luria e i suoi discepoli, i moderni cabbalisti, non vogliono far valere nessun numero determinato di dottrine fondamentali e dicono: nella nostra dottrina è fondamentale tutto²⁸.

Dunque Mendelssohn mette in dubbio il fatto che l'ebraismo abbia in realtà una specifica dottrina come insieme di principi. Quelle verità che riguardano la profezia, l'attesa del Messia, la giustizia divina, il carattere divino della *Torah*, sono articoli di fede che vengono tenuti in vita e resi veramente validi soltanto dall'obbedienza alla legge. Non si tratta di articoli che possano essere espressi sotto forma di enunciazioni, che esigano la manifestazione di un consenso, né essi richiedono dichiarazioni *expressis verbis*. Questo è il modo in cui Mendelssohn prende le distanze da Maimonide. Però - ripeto - non prende le distanze da Maimonide, anzi si avvicina a lui, quando ritiene che la *Torah* sia essenzialmente insegnamento in senso pratico; e soltanto perché essa è insegnamento pratico, essa contiene certe verità teoriche che hanno però valore non *in abstracto*, ma soltanto se collegate con la vita, con la condotta.

2. Strauss, quando parla dell'immaginazione in riferimento alla profezia, cita soltanto la *Guida dei perplessi*. Egli non si riferisce ad altre correnti ebraiche che hanno messo in rilievo gli aspetti non razionali dell'uomo, come l'immaginazione, il sentimento, la passione. Certo, tutto questo appartiene al movimento chassidico, che ha un carattere anti-intellettualistico.

Quando Strauss parla del profeta, vuole soltanto illustrare quello che lo stesso Maimonide aveva detto della profezia, e dunque non si riferisce a correnti ebraiche posteriori. Piuttosto, è vero che queste correnti mistiche successive - il Chassidismo, in particolare, nasce alla fine del Settecento con il Baal Shem Tov - si sono riferite a tradizioni precedenti, che riguardavano appunto il carattere anti-intellettualistico del rapporto tra il profeta e Dio.

Lo stesso Maimonide, nella *Guida dei perplessi*, cita un versetto in cui si rappresenta la figura di Mosè come colui che

²⁸ *Ibid.*, pp. 117-8.

mori per ordine divino (Deuteronomio, 34, 5). Ora questo versetto può anche essere interpretato nel senso che Mosè morì per un comando d'amore, morì a contatto «bocca a bocca con Dio»: l'espressione ebraica ('*al pi*), che significa nello stesso tempo «su comando» e «sulla bocca» di Dio, fa pensare appunto a un rapporto amoroso tra Mosè e Dio. Questo tema della passione che lega Dio e il profeta, presente nella Bibbia, viene poi sviluppato dalle correnti che nell'ambito ebraico hanno messo particolarmente in rilievo il carattere non razionale di ciò che unisce l'uomo e Dio.

È interessante notare come Maimonide, che viene sempre celebrato come un grande razionalista del pensiero ebraico - sebbene sia vero che, in un certo senso, egli rimane tale - non professa tuttavia un razionalismo che vuole svalutare rispetto alla ragione le altre facoltà dell'uomo: si tratta di un razionalismo che è consapevole di tutte le tendenze, di tutte le inclinazioni dell'uomo, anche del sentimento, dell'affettività, e di tutte le altre facoltà non razionali dell'uomo.

Maimonide è stato studiato anche nelle *yeshivoth* della Polonia; la *Guida dei perplessi* è un'opera che, dopo essere stata inizialmente rifiutata dall'ortodossia ebraica - basta pensare all'atteggiamento ostile nei suoi confronti dei rabbini della Provenza del XIII secolo - è entrato nella tradizione di insegnamento ebraica. Si studiava quest'opera in Italia, Francia, Germania, durante il Cinquecento e il Seicento. La *Guida dei perplessi* giunge dunque fino alle *yeshivot* della Polonia del Settecento, e ancora del periodo successivo, anche nei circoli influenzati dal Chassidismo. In quegli ambienti ebraici che avevano delle tendenze non intellettualistiche Maimonide non veniva considerato come una figura che si opponesse alle loro tendenze: egli rimaneva inserito nell'elenco degli autori che erano letti e commentati.

Un autore che ci mostra il modo in cui la *Guida dei perplessi* veniva letta nella Polonia della fine del Settecento è il filosofo Salomon Maimon, che vive appunto nella Polonia di quell'epoca. Egli prese il nome di Maimon in onore di Maimonide (si chiamava in realtà Isaac Salomon). Nella sua interessantissima autobiografia ci racconta che lesse la *Guida dei perplessi* in chiave di teologia politica²⁹. Anch'egli, dunque, come gli autori che abbiamo considerato, è attratto dall'aspetto pratico del pensiero maimonideo. Ancora una volta entra in gioco il tema delle facoltà

²⁹ SALOMON MAIMON, *Autobiografia*, trad. it., Salani, Milano 1920, parte seconda.

non razionali dell'uomo, accanto alla ragione, ambedue presenti nella vita politica.

Mi sembra dunque che il nesso tra il Chassidismo e Maimonide possa essere visto da quest'angolatura, cioè la ricezione di Maimonide in ambiente chassidico.

3. A proposito del modo in cui Achad Ha-am lesse la *Guida dei perplessi*, non saprei dare una risposta precisa. Non ho competenza per rispondere a questa domanda.

Leo Strauss cita Achad Ha-am, che è un autore a lui ben noto³⁰. Strauss, in gioventù, fu sionista dell'ala laica, piuttosto vicino a Theodor Herzl. Non aveva simpatia per Martin Buber, seguace del sionismo difeso da Achad Ha-am. Riteneva che il tipo di sionismo di cui, appunto, erano esponenti Achad Ha-am e Buber – il sionismo cosiddetto “culturale” – fosse in qualche modo contraddittorio³¹. In effetti, il sionismo di Achad Ha-am vuole essere laico e, nello stesso tempo, richiamarsi a una tradizione religiosa: il sionismo, secondo questo pensatore, avrebbe dovuto riprendere tutta l'eredità religiosa ebraica, Gerusalemme avrebbe dovuto diventare di nuovo un centro di cultura ebraica; ma, contemporaneamente, questo movimento era da lui inteso come un movimento nazionale, come l'espressione del popolo ebraico.

Ora, Strauss nota che tale sionismo di Achad Ha-am è ambiguo, ambivalente, perché mentre da un lato riprende la tradizione religiosa, la Scrittura, dall'altro vede la Scrittura e tutta la tradizione che su di essa è stata costruita, come frutto esclusivamente della mano umana. Strauss si domanda fino a che punto la Scrittura possa essere separata da tutti quegli elementi – non umani – sui quali, secondo la tradizione ebraica, essa si fonda e dai quali trae la sua autorevolezza. Il sionismo, in Achad Ha-am, si presenta contemporaneamente come un fatto umano e come il risultato, nell'età moderna, di una rivelazione religiosa. Esso manca dunque di coerenza, di interiore solidità.

Strauss preferiva perciò al sionismo di Achad Ha-am quello di Theodor Herzl, che giudicava un sionismo attivo politicamente nella realtà dell'epoca. Bisogna però riconoscere che lo stesso Strauss ha in certo modo recepito la tendenza che era propria di Achad Ha-am. In effetti, egli ha studiato i filosofi ebrei del Medio Evo da un punto di vista che intendeva unire, come ho sopra accennato, le fonti religiose e la critica filosofica, la rivelazione e la

³⁰ L. STRAUSS, *Preface a Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 3-7.

³¹ *Ibid*

filosofia. Anzi, Strauss ha offerto tale punto di vista come un tema importante e significativo per l'intera storia della cultura europea. Proprio come Achad Ha-am, Strauss inserisce l'ebraismo all'interno della storia della cultura, pur riconoscendo che esso non può essere semplicemente considerato come risultato dell'opera umana. Però, negli scritti in cui Strauss esamina Maimonide, non vi sono riferimenti ad Achad Ha-am, per quanto forse lo abbia tenuto presente: se si presta attenzione all'orientamento interpretativo seguito da Strauss nei confronti della *Guida dei perplessi*, si può osservare quell'intreccio di religione e laicismo di cui lo stesso Achad Ha-am era stato difensore.

RAV GIUSEPPE LARAS

MOSÈ MAIMONIDE

Mosè Maimonide (1138-1204) è importante perché ha avuto notevole influenza anche sulla Scolastica cristiana, in particolare su Tommaso d'Aquino. In ambito ebraico è conosciuto, oltre che come maestro di pensiero, anche come decisore: se in ambito filosofico la sua opera più importante è *La guida dei perplessi*, non meno nota è un'altra di carattere, per così dire, dogmatico, il *Mishné Torah*, che contiene la codificazione della normativa dell'ebraismo, testo ritenuto ancora oggi fondamentale.

1. DATI BIOGRAFICI E AMBIENTALI

Prima di occuparci del suo pensiero filosofico ricordiamo qualche dato biografico e ambientale.

Mosè Maimonide nacque a Cordova nel 1138, in uno dei periodi più tranquilli e fecondi per gli studi, dal momento che la Spagna di quell'epoca, già da diverso tempo, si trovava sotto il dominio musulmano. Convenzionalmente, infatti, l'ingresso dei musulmani in Spagna è il 715, dopo un periodo di dominazione visigota caratterizzato da un marcato oscurantismo culturale e religioso. Si registra nel suo tempo oltre ad una serena convivenza religiosa tra islam, ebraismo e cristianesimo, anche una sinergia culturale, specialmente in campo scientifico e filosofico.

Maimonide stesso molto probabilmente fu allievo di maestri arabi, per ciò che riguarda la sua formazione medica; pure suo padre, insigne astronomo, aveva insegnato a studenti arabi. Si ha anche motivo di ritenere che molti cristiani fossero coinvolti in questa collaborazione culturale.

Ad un certo punto, però, l'atmosfera muta, in coincidenza con l'ascesa al potere della dinastia degli Almohadi, provenienti dal Marocco (i cosiddetti *unitariani*), i quali impongono con la forza ai sudditi la fede dell'islam. Già si vedono, tragicamente accennate, le condizioni successive in ambito cristiano in Spagna, prima dell'espulsione (1492). Questo cambio di guardia (1148-

1149) determinerà la fuga del giovane Maimonide e della sua famiglia, prima in altre città della Spagna musulmana e poi, paradossalmente, proprio in Marocco: spesso, infatti, nel fulcro del potere è più facile sfuggire alla persecuzione che non in periferia.

Tale permanenza gli risultò traumatica (pur non essendoci una certezza documentale) dal momento che sembra che il giovane Maimonide e la famiglia dovettero accettare formalmente l'islam (si tratta di una esperienza *ante litteram* di quel cripto-giudaismo, il *marranesimo*, che diverrà tipico nell'ebraismo spagnolo all'epoca dell'espulsione degli ebrei). Interrogato da alcuni fratelli a distanza di qualche anno perché esprimesse qualche pensiero conforme all'autentica tradizione ebraica, egli scriverà un piccolo trattato dando delle indicazioni che serviranno a rasserenare le persone costrette, per sfuggire alla morte, a pronunciare una professione di fede che non sentivano come propria.

Dopo alcuni anni di permanenza in Marocco, la famiglia decise di emigrare in Israele. Allora non era semplice andare in Israele: si trattava di una terra in buona parte distrutta e quindi poco ricettiva, oltre che pericolosa, ma questo viaggio rappresentava il sogno della famiglia di Maimonide.

La permanenza si protrasse per poco tempo, fin quando si trasferirono in Egitto, nella parte vecchia de Il Cairo, ove stanziana una folta comunità ebraica. Il sovrano Sal'ha Din, prese a ben volere questo giovane medico e lo inviterà a corte facendolo poi suo medico personale.

Il resto della vita di Maimonide (dai 32 ai 70 anni) si svolgerà quindi in Egitto: la sua fama di medico aumentava di giorno in giorno (si dice che Riccardo Cuor di Leone lo volesse con sé in Inghilterra).

In una lettera lascerà una descrizione molto vivida della sua giornata senza un momento di sosta: alzatosi all'alba, si recava a palazzo dove iniziava la sua attività, a cominciare dal Saladino che voleva essere visitato tutti i giorni; una volta tornato a casa, trovava una fila di persone che lo attendevano per essere visitate. Ad un suo allievo della Provenza che intendeva andare a trovarlo per stare un po' con lui, egli rispose che la sua giornata non gli avrebbe permesso di dedicargli l'attenzione necessaria. Ciò nonostante, la produzione letteraria di Maimonide è imponente.

2. LA GUIDA DEI PERPLESSI

La sua opera principale è, come si diceva, *La guida dei perplessi*. Il testo è rivolto ad un suo allievo, Joseph Ibn-aknin, che si trovava in una situazione di perplessità: ebreo molto pio e religioso, egli amava anche la filosofia (Aristotele) e ciò lo spingeva a soffermarsi sul contrasto esistente tra la *Torah* e le conclusioni aristoteliche. In sostanza, Maimonide vuole dimostrare con quest'opera, che *non c'è contraddizione tra il dato della fede e il dato della filosofia*, perché si tratta di due piani diversi che vertono però sullo stesso oggetto: un piano più diretto, è quello della rivelazione, e un piano indiretto, quello della filosofia. In buona parte (pur con qualche eccezione) sia la filosofia aristotelica sia la *Torah* affermano le stesse verità, sia pure con linguaggi diversi (anche il musulmano Averroè [1186-1198], di qualche anno più vecchio di Maimonide e anch'egli di Cordova, giungerà, con la sua teoria della «doppia verità» - quella filosofica riservata agli studiosi e quella della rivelazione riservata alle persone semplici -, alle stesse conclusioni).

Già da molti secoli, cioè subito dopo l'avvento dell'islam, era stato operato un accostamento tra la fede e la dottrina aristotelica: gli arabi avevano il Corano e Aristotele. La tematica della cosmogonia, per esempio, creava delle difficoltà dal momento che sia nella Bibbia, sia nel Corano è affermato il creazionismo (Dio, per un atto di libera volontà, crea il mondo nel tempo, traendolo dal non essere), mentre Aristotele sosteneva l'eternismo (il mondo è sempre esistito, essendo la proiezione necessaria di Dio).

Di conseguenza nasceva un'altra contrapposizione, quella tra il mondo della *libertà* e il mondo della *necessità*: ciò aveva riflessi anche in campo etico, perché, se il mondo e noi siamo frutto di un necessitarismo, entra in gioco il problema della libertà, mentre, se il mondo e noi siamo il prodotto di una libera volontà, il discorso etico prende un'altra piega. Il problema, come si vede, è rilevante e spiega il tentativo, in campo islamico, di trovare un accordo fra le due posizioni: alcuni studiosi dell'islam arrivano a sposare la causa di Aristotele, mentre altri vi si oppongono, cercando di dimostrare con la dialettica logica l'erroneità delle affermazioni dello Stagirita.

3. LA TEORIA COSMOGONICA

Maimonide, a proposito della tematica cosmogonica, entra in forte polemica con Aristotele, pur nutrendo per lui una stima

sconfinata (ritiene infatti che Aristotele sia la quintessenza della sapienza). Egli afferma, infatti, che, se la posizione aristotelica è vera per quanto afferisce al *mondo fisico*, non lo è altrettanto per il *mondo metafisico* (un Dio immobile, che pensa solo a se stesso, che non vede il mondo e che quindi non può giudicare le creature, non può essere il Dio personale della religione). Ciononostante, su moltissimi argomenti Maimonide accetta le conclusioni di Aristotele, arrivando addirittura a far dire alla *Torah* ciò che, almeno apparentemente, non intende dire, attraverso il ricorso all'*interpretazione allegorica* extraletterale (il cui maestro riconosciuto è Filone di Alessandria).

A proposito di creazionismo ed eternismo, egli afferma che Aristotele non aveva delle prove che stessero alla base della sua impostazione eternista; sostenere infatti che il mondo è eterno significa regredire all'infinito sulle cause; se l'uomo è eterno, significa che è sempre esistito. L'eternismo, dunque, può essere affermato, ma non dimostrato. Anche il creazionismo - riconosce Maimonide - non può essere dimostrato; tuttavia, nell'ambito del teismo e del trascendentalismo, è possibile ipotizzare che Dio, con un atto di libera volontà, abbia determinato l'essere, la realtà: se ciò non può essere dimostrato, sembra comunque più plausibile. D'altra parte, a fianco della tesi creazionista, c'è qualcosa che non c'è a fianco di quella eternista, cioè il dato della libertà. Nessuna delle due posizioni, dunque - secondo Maimonide - è dimostrata, ma la tesi creazionista è meno improbabile di quella eternista.

L'intento di Maimonide è di dimostrare come il mondo possa essere il prodotto di un atto di libera volontà, perché, da un punto di vista filosofico, dal semplice nasce il semplice (il concetto di Dio unico è un concetto semplice, cioè di non compostezza); dato che il mondo non è semplice, ma composto, significa che Dio, con un atto di libera volontà, lo ha voluto composto. Si tratta di ragionamenti tipicamente filosofici che possono lasciare perplessi, ma Maimonide ricorre a tali argomenti, perché è tipico della scolastica ebraica e cristiana ricorrere alle metodologie dimostrative della filosofia per affermare o confermare le verità di fede.

4. L'IDEALE DELLA CONOSCENZA DI DIO

A parte questi problemi, Maimonide ha un'idea maestra: *lo scopo dell'uomo è conoscere Dio*. Egli sa benissimo che l'uomo non può conoscere Dio; conoscere Dio significa, piuttosto, cogliere, nella misura in cui ciò è possibile, l'essenza di Dio. Per

Maimonide, l'uomo dovrebbe impiegare buona parte della sua vita in tale ricerca. Non si tratta, tuttavia, di una ricerca di tipo mistico o pietistico, ma mediante l'intelletto. Proprio sotto questo aspetto, Maimonide è stato definito un filosofo razionalista; egli si serve, metodologicamente, della ragione, ma per arrivare alla conoscenza di Dio, obiettivo tipico dei mistici. Per conoscere Dio, l'uomo, con il suo intelletto (la sua parte autentica e immortale), deve concentrarsi su alcune verità metafisiche: l'unità di Dio, la sua incorporeità, la sua eternità, la provvidenza, i suoi attributi, il rapporto che intrattiene con il mondo e con le creature.

4.1. L'osservanza dei precetti come mezzo

Per sostenere questo suo convincimento, egli introdurrà un capovolgimento della stessa *Torah*: il testo rivelato, secondo lui e a differenza dei maestri di Israele di tutte le epoche, non costituisce uno scoglio. Dal punto di vista ortodosso, infatti, l'osservanza dei precetti è un riflesso della volontà di Dio per l'uomo: nel momento in cui, attraverso il precetto, compie la volontà di Dio, l'uomo assolve il suo compito. Maimonide, invece, trasforma l'osservanza della *Torah*, da *fine a mezzo*, per poter arrivare alla conoscenza di Dio. Lo scopo dei precetti è infatti di creare una personalità equilibrata e giusta; se si hanno delle personalità equilibrate, si avrà una società equilibrata; se ci si troverà in una società equilibrata e onesta, ci sarà la possibilità di concentrarsi sulle realtà metafisiche. La *Torah*, attraverso la precettistica, ha lo scopo - secondo Maimonide - di creare le condizioni affinché l'uomo possa puntare verso le verità autentiche che garantiscono l'immortalità. Vediamo degli esempi.

Nel libro del Levitico c'è un precetto che dice: «Non maledire il sordo» (19,14) Interrogandosi sul significato di tale precetto, Maimonide sostiene che esso non è a vantaggio del sordo (come può cogliere la maledizione se non sente?), ma a favore di coloro che sentono, i quali, se si abituano a insultare, provocano nella loro anima e nel loro comportamento delle condizioni che li allontanano dall'obiettivo, la ricerca di Dio.

A proposito della precettistica che riguarda il riposo sabbatico, Maimonide sostiene che essa ha lo scopo di alleggerire, attraverso il riposo, la quiete e la serenità che ne derivano, le tensioni e quindi creare individui, nuclei e società formate da persone serene ed equilibrate che posseggano in sé le condizioni ideali per la ricerca di Dio.

4.2. La perfezione del corpo e dello spirito

Si tratta di una concezione sicuramente rivoluzionaria e anche un po' pericolosa: se infatti qualcuno ritenesse di non avere bisogno di questa fase intermedia che Maimonide chiama «la perfezione del corpo», per concentrarsi sull'ultima meta, cioè «la perfezione dello spirito», di fatto cancellerebbe uno dei punti fondamentali dell'identità ebraica, vale a dire *l'adesione e l'osservanza della parola di Dio* espressa nella *Torah*. E non a caso, tale punto della sua dottrina ha attirato la critica di molti. Senonché, Maimonide era una persona tanto onesta che, quando riteneva di affermare una verità, non la taceva nel timore di dispiacere qualcuno, come afferma, del resto, nell'Introduzione alla *Guida dei perplessi*:

Io sono l'uomo che, sentendo restringersi attorno a sé lo spazio e ogni via d'uscita e non avendo altro mezzo di insegnare una verità dimostrata, se non in modo che essa venga capita da un solo uomo intelligente e non capita da diecimila ignoranti, preferisce parlare per quell'unica persona, senza curarsi del biasimo di quella sterminata moltitudine, preoccupandosi di sollevare quell'unico uomo intelligente dal dubbio in cui è caduto e di dissipare il suo smarrimento, onde portarlo alla perfezione e alla pace.

5. LA DOTTRINA ETICA DELLA “MEDIETÀ”

Uno dei contenuti più importanti e più noti del pensiero filosofico di Maimonide è relativo alla sua dottrina etica. Egli è riaffermatore della dottrina della *medietà*, il giusto mezzo, già formulata da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, ma già presente nei testi biblici e post-biblici. Si veda, a titolo esemplificativo, Prv 4,27; 30,8 e Qo 7,16-17. Nel *Talmud gerosolimitano* (*Chagigà* cap. II) si dice:

questa *Torah* assomiglia a due sentieri: uno di fuoco e uno di neve. Deviando da una parte si perisce nel fuoco, deviando dall'altra, si perisce nella neve. Che cosa dunque si deve fare? Si procede nel mezzo, non deviando né da una parte né dall'altra.

Anche *Jehudà ha-Levi* sembra far propria la dottrina della medietà:

la *Torah* di Mosè non ci assoggetta ad un ideale ascetico, ma ci indirizza per la via mediana, attribuendo a ciascuna delle facoltà dell'anima e del corpo la parte che le conviene, senza eccesso, giacché l'eccesso di una facoltà comporta il difetto di un'altra ... (*Kuzzari* II,50)

Il contenuto essenziale di tale dottrina è rappresentato da

un'assoluta esigenza di *equilibrio*, sia in campo teoretico, sia in campo pratico.

6. L'ECESSO E IL DIFETTO

Nel capitolo «La cura delle malattie dell'anima» della sua opera *Gli otto capitoli*, Maimonide sostiene che le azioni buone sono quelle equilibrate, cioè equidistanti da due estremi opposti (l'eccesso e il difetto) i quali sono entrambi cattivi.

Le virtù sono disposizioni dell'anima e abitudini a metà strada fra due atteggiamenti cattivi, di cui uno è rappresentato dall'eccedente, l'altro dall'insufficiente. Da queste diverse disposizioni derivano queste diverse azioni. Ad esempio: la continenza è la disposizione mediana fra il desiderio sfrenato e l'assenza di sensazione di piacere. Ordunque, la continenza fa parte delle azioni buone. La disposizione dell'anima che conduce alla continenza è una delle virtù morali, mentre il desiderio sfrenato è un suo estremo e l'assenza di sensazione di piacere è l'altro suo estremo, diametralmente opposto ed entrambi sono un male in assoluto. Queste due disposizioni dell'anima, da cui derivano rispettivamente il desiderio sfrenato, che è la condizione eccedente, e l'assenza di sensazione, che è la condizione insufficiente, sono entrambe delle disfunzioni delle virtù. Così, la generosità è mediana tra l'avarizia e la prodigalità; il coraggio è mediano tra la temerarietà e la pusillanimità; la cordialità è mediana tra la sfacciataggine e l'estrema timidezza; l'umiltà è mediana tra l'orgoglio e l'abiezione; la riservatezza è mediana tra la superbia e l'autodisistima; la moderazione è mediana tra la cupidigia e il disinteresse; la ponderatezza è mediana tra la suscettibilità e l'apatia; la riservatezza è mediana tra la sfrontatezza e la timidezza, e così via.

E ancora:

Gli uomini spesso errano a proposito di tali azioni, ritenendo che uno degli estremi sia cosa buona e una virtù dell'anima. Alcuni, infatti, ritengono che solo un estremo (l'eccesso) sia un bene, come quando, ad esempio, ritengono la temerarietà una virtù e appellano i temerari eroi, e, quando vedono qualcuno che, all'estremo limite della temerarietà, si espone al pericolo coscientemente e si salva per puro caso, lo esaltano per questo, dicendo: è un eroe! Altri, invece, apprezzano l'altro estremo (il difetto), definendo l'apatico un ponderato, l'abulico un appagato della sua sorte e colui che è insensibile ai piaceri a motivo dell'ottusità della sua natura, un continente; e, sulla scia di tali errori, considerano la prodigalità e il fasto come azioni lodevoli. Ma tutto ciò è errato, poiché - in verità - lodevole è solo ciò che sta in mezzo ed è verso di esso che l'uomo deve tendere, indirizzando tutte le sue azioni sempre verso tale medianità.

7. LICEITÀ DELL'ECCESSO

È interessante che Maimonide, dopo averlo condannato, si sofferma sulla liceità, in alcune circostanze, dell'eccesso. Quando, per esempio, si è ammalati di avarizia, bisogna propendere, in funzione terapeutica, verso il suo eccesso, la prodigalità; la generosità infatti non basta. Alcuni, vedendo degli uomini religiosi che praticano un certo stile di vita portato all'estremismo, non sapendo che lo fanno per fini terapeutici, si mettono ad imitarli e in questo modo sbagliano. Da qui deriva la presa di posizione di Maimonide contro gli atteggiamenti di solitudine, di autoprivazione, di anacoretismo, tutte pratiche di vita da non additare come esempio, in quanto non produttive sul piano spirituale e su quello etico. A tal proposito egli dice:

Costoro assomigliano a colui che, non avendo cognizioni di medicina e vedendo che i medici esperti fanno bere ai moribondi polpa di coloquintide, convolvolo, aloe e altre simili sostanze, privandoli nel contempo di qualsiasi altro alimento, e che a seguito di ciò, questi guariscono dalla loro infermità e sfuggono per miracolo alla morte, dicesse «Se quelle sostanze sono capaci di guarire un ammalato, tanto maggiormente saranno capaci di mantenere in salute chi è sano o, addirittura, di fargliela aumentare» e prendesse quindi ad assumerle abitualmente, comportandosi alla stregua di un malato, senza dubbio finirebbe per ammalarsi! La stessa cosa, senza dubbio, capiterà a questi ammalati nell'anima, se si serviranno di medicinali, pur essendo sani. La stessa *Torah* [...] non ci comanda nulla di ciò, ma vuole unicamente che l'uomo viva in conformità con la sua natura e proceda nella via mediana; cioè a dire: che mangi con moderazione ciò che gli è consentito mangiare, che beva con moderazione ciò che gli è consentito bere, che pratichi con moderazione l'attività sessuale nell'ambito a lui lecito, che viva nella società con giustizia e lealtà, e che non abiti nelle caverne o sulle montagne, né indossi sacco e lana, né che mortifichi il suo corpo, debilitandolo e affliggendolo. Un implicito divieto in tal senso ci proviene dalla tradizione dei Maestri, i quali, a proposito del Nazireo³¹ di cui è detto: «E (il sacerdote) farà espiazione per lui, in quanto egli ha peccato avendo avuto contatto con un cadavere» (Nm 4,11), si chiesero: «Ma, forse che costui ha peccato contro qualcuno». «Sì, affliggendo la propria persona, (privandosi) del vino». Il ragionamento è *a fortiori*: «... se colui che si è privato del vino ha bisogno di espiazione, a maggior ragione (ne ha bisogno) colui che si priva di tutto!». Ma anche dalle parole dei nostri

³¹ Si tratta di persona, uomo o donna, che fa voto di astinenza da vino e bevande fermentate, di non tagliarsi i capelli, di non avere contatto con i morti per non contrarre impurità: non essendoci nessuno che lo obblighi a fare ciò, il Nazireo ritiene di avvicinarsi maggiormente a Dio risultando a Lui gradito (*N.d.r.*).

profeti e dei Maestri della nostra *Torah* noi impariamo che essi si comportavano sempre con equilibrio, preservando la loro anima e il loro corpo secondo quanto impone la *Torah*.

8. FORME DI PRIVAZIONE

Sulla scia, dunque, della teoria della medietà, Maimonide prende posizione contro le forme di vita che portano alla solitudine e alla mortificazione e che non rispondono alle aspettative in quanto, più che avvicinare, allontanano l'uomo da Dio. In tale contesto, Maimonide è perfettamente in linea con la dottrina ufficiale dell'ebraismo, a cui risultano estranee tali forme di autoprivazione, sulla base del presupposto che la corporeità, essendo stata creata da Dio, non deve essere considerata come qualcosa da soffocare, ma da gestire con misura. (È vero che l'ebraismo ha conosciuto qualche forma di monachesimo - si pensi al movimento essenico, al movimento dei Terapeuti in Egitto, di cui parla Filone, e a Qumran -, ma si tratta pur sempre di fenomeni isolati e guardati con un certo sospetto e senso critico, tanto da non avere lasciato nessuna traccia).

9. LA CONFESSIONE DI FEDE DI MAIMONIDE

A conclusione, ricordiamo la cosiddetta *Professione di fede* di Mosè Maimonide. Questo testo non è stato composto da lui, ma riecheggia il suo commento al X Capitolo della *Mishnah di Sanhedrin* dove egli espone, sintetizzandoli, i fondamentali (*ikkarim*) della fede ebraica. Esso è entrato nella liturgia e suona così:

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, ha creato e guida tutte le creature; e lui solo ha fatto, fa e farà ogni cosa.

Creatore dal nulla della realtà ed unico: su questo principio egli ha dissertato a lungo a livello filosofico ne *La guida dei perplessi*.

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, è unico e che in nessun modo esiste unità come la sua e che lui solo fu, è e sarà il nostro Dio.

Non si tratta di un'unità matematica, ma ineffabile, che non si lascia scomporre.

Io credo con piena fede, che il Creatore, sia benedetto il suo nome, è incorporeo e che non ha determinazioni corporee e non ha alcuna figura.

Un attributo fondamentale di Dio è l'incorporeità, mentre la

corporeità contraddice la divinità.

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, è il primo e l'ultimo.

Con lui nasce e si conclude la realtà.

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, è il solo a cui rivolgere la preghiera e che non si deve pregare nessuno al di fuori di lui.

Io credo con piena fede che tutte le parole dei profeti sono verità.

I profeti sono i ricettori e i trasmettitori della volontà di Dio, perché Dio parla all'uomo; è necessario che la voce di Dio si trasmetta attraverso i profeti, se si vuole avere ragione della volontà di Dio. Senza la profezia sarebbe impossibile confermare la *Torah* stessa.

Io credo con piena fede che la profezia di Mosè, nostro maestro, su di lui sia la pace, è stata veritiera e che egli è stato il più grande dei profeti, sia di quelli prima, sia di quelli dopo di lui.

Si afferma la posizione preminente di Mosè, il quale è stato colui che ha parlato "faccia a faccia" con Dio. La comunicazione profetica avviene a tanti livelli.

Io credo con piena fede che tutta la *Torah*, ora in nostro possesso è quella data a Mosè, nostro maestro, su di lui sia la pace.

Io credo con piena fede che questa *Torah* non sarà mutata e che non ci sarà un'altra *Torah* data dal Creatore, sia benedetto il suo nome.

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, conosce ogni azione degli uomini e ogni loro pensiero, come è detto: lui solo ha plasmato il loro cuore e conosce tutte le loro opere.

È il fondamento della Provvidenza: Dio vede gli uomini. Si tratta di un elemento che contrappone radicalmente la religione alla dottrina aristotelica, secondo la quale Dio veglia sulla specie e non sugli individui.

Io credo con piena fede che il Creatore, sia benedetto il suo nome, compensa coloro che osservano i suoi precetti e punisce coloro che trasgrediscono i suoi precetti.

È il principio della retribuzione: Dio, nel mondo avvenire, ricompenserà in ragione della condotta tenuta in questo mondo.

Io credo con piena fede nella venuta del messia, e, anche se egli tarda, con tutto ciò lo attenderò ogni giorno, finché verrà.

È un altro dei fondamenti della fede ebraica: il messia riconcilierà l'umanità e farà cessare tutte le ingiustizie, riunendo l'umanità in un corpo solo.

Io credo con piena fede che i morti torneranno a vivere, quando lo

deciderà il Creatore, sia benedetto il suo nome.

Dopo la morte fisica, le anime passeranno nel mondo a venire. Verso la conclusione dell'era messianica, Dio farà risorgere i morti: l'anima ritornerà nello stesso corpo a cui era appartenuta e da cui si era distaccata al momento della dipartita. A questo argomento, Maimonide dedicherà il *Trattato sulla risurrezione dei morti* 1191.