

Chiara Carmen Scordari

ADAMO, ABRAMO, MOSÈ E RABBI AKIBA:
QUATTRO LIVELLI DI PERFEZIONE UMANA NELLA LETTURA DI MAIMONIDE*

Lode a Colui che, quando gli intelletti considerano la Sua
essenza, fa sì che la loro percezione si volga in incapacità, e
che, quando si considera la derivazione dei Suoi attributi dalla
Sua volontà, fa sì che la loro scienza si volga in ignoranza, e
che, quando l'uomo vuole magnificarLo con le sue
qualificazioni, fa sì che la sua eloquenza si volga in balbettio
e inquietudine.¹

Uno degli obiettivi principali della riflessione religiosa di Maimonide è ripercorrere la storia della rivelazione, svelarne i movimenti, i cambiamenti, le deviazioni e i compromessi, e, in ultimo, affermarne il fine, ossia «far esistere una nazione che conoscesse e venerasse Dio».² Questo, però, senza dimenticare che la rivelazione poggia sull'ideale di perfezione immutabile e senza tempo della creazione. Scopo di questo contributo è esaminare, alla luce degli ultimi cinquant'anni di studi, i modelli di perfezione umana che Maimonide delinea nella *Guida dei perplessi* e, soprattutto, nel *Mišneh Torah*. Lunghi dal proporre una visione pacificata, questi modelli rivelano una tensione dialettica tra la condizione di separatezza post-edenica e i tre livelli di redenzione finale (nazionale, universale, individuale).

I. Modelli di perfezione umana

Per Maimonide ci sono quattro paradigmi di eccellenza umana, incarnati nelle figure di Adamo, Abramo, Mosè e Rabbi Akiba.³ «Di poco inferiore agli esseri divini», come dice il salmo (8, 6) e come ripete la *Guida* (I, 2), l'Adamo edenico,

nella lettura allegorico-antropologica del testo biblico proposta da Maimonide, è completamente immerso nella silenziosa contemplazione degli intelligibili, mentre le sue facoltà sensitiva e appetitiva sono come assopite. Prima del peccato Adamo non ha alcuna esperienza sociale o politica, la sua sapienza si estende soltanto a questioni teoretiche, non si cura di opinioni probabili (infatti, precisa Maimonide, non comprendeva nemmeno la portata di un'opinione brutta quale «lo scoprire i genitali»).⁴ Dunque «tutto ciò che Adamo aveva era il suo intelletto».⁵

A differenza del primo uomo, le missioni di Abramo e Mosè introdurranno uno scarto: i due, infatti, vivono un'umanità che ha ormai conosciuto il peccato, la *fallibilità* e la *limitatezza*, tratti che poi conferiranno alla vita ebraica quel senso del transitorio, del provvisorio, che l'esilio ha finito per amplificare. Invece Adamo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, prima della trasgressione esprime ancora il livello più alto di perfezione umana originaria e incorrotta.

In questo senso, nelle parole di Aviezer Ravitzky, «la storia dell'Eden affronta la tensione permanente tra l'uomo come deve essere – “di poco inferiore agli esseri divini” – e la sua storia effettiva»: ⁶ l'inizio della storia umana prefigu-

* Ringrazio il prof. Stefano Perfetti per aver discusso con me, fin dalle prime bozze, molto di ciò che presento in queste pagine. Esprimo inoltre la mia gratitudine ai professori Mauro Perani e Piero Capelli per l'invito a presentare questo articolo.

¹ *Guida* I, 58, in MOSÈ MAIMONIDE, *Guida dei Perplessi*, trad. it. a c. di M. ZONTA, UTET, Torino 2003, p. 211.

² *Guida* III, 51, trad. it. cit., p. 745.

³ K. SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2012, pp. 35-38.

⁴ Cfr. *Guida* I, 2, trad. it. cit., p. 93; SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts*, cit., pp. 35-36; ID., *Autonomy in Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2001, p. 76.

⁵ SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts*, cit., p. 35.

⁶ A. RAVITZKY, *To the Utmost of Human Capaci-*

ra l'ideale di perfezione ultima per l'uomo. Potremmo spingerci a dire che l'Adamo originario prefigura il *tiqqun ha-nefeš*, la riparazione finale dell'anima.

Alcuni tra i primi commentatori della *Guida*, come Shem Tov ben Yosef Falaquera (1225-1290), Joseph Kaspi (1280-1340 ca.) e Isaac Abravanel (1437-1508), vedevano nell'Adamo maimonideo non solo l'archetipo e il progenitore della specie umana, ma anche una sorta di «uomo collettivo», attraverso cui può essere spiegata la storia dell'uomo in generale.⁷ In questo senso, la redenzione *post mortem* dell'uomo (con definitiva apprensione di tutti gli intelligibili in una vita priva di conflitto o dolore) può essere concepita come il ritorno al nostro stadio originale, prefigurato *ab initio* dall'Adamo edenico. Per quanto una simile perfezione intellettuale sembri accessibile solo ad una ristretta élite, l'Adamo edenico rinvierebbe a quel destino comune e universale che per Maimonide è l'«immortalità dell'anima nell'eternità dell'intelletto agente, che è Dio».⁸

Per Warren Zev Harvey l'Abramo maimonideo «è un filosofo aristotelico, oppure, se si preferisce, il suo Aristotele è un filosofo abramitico».⁹ Lenn Goodman, invece, lo descrive come «il prototipo del teologo naturale, la cui idea di Dio è tenuta insieme grazie all'intima affinità tra la mente umana e Dio stesso».¹⁰ In effetti in *Mišneh Torah*, I, 'Avodat Kokavim 1,3, la deduzione di Abramo circa un Dio creatore di ogni cosa non appare tanto dissimile dalla tesi peripatetica (aristotelico-avicenniana) del Principio Primo come causa prima di tutta l'esistenza. Ma è anche da sottolineare che nella *Guida* la figura di Abramo porta con sé dei tratti che vanno

ben oltre la filosofia peripatetica. Infatti è caratterizzato come il primo che ha iniziato a diffondere la concezione della *creatio ex nihilo*.¹¹ Professare la creazione significa poi rafforzare presso le masse la fede in un Dio che domina la natura e può anche intervenire nella storia. Così il Rambam associa l'insegnamento di Abramo con quello, successivo, di Mosè, perché entrambi: «sono la base per il perfezionamento delle credenze e dei rapporti sociali della specie umana».¹² Qui emerge già con chiarezza la tesi maimonidea secondo cui i comandamenti della Torah non mirano tanto ad illustrare la realtà metafisica, quanto un cammino etico e sociale. Ogni ulteriore dettaglio *halakico*, poi, è l'effetto di condizioni storiche contingenti e il fondamento di una nuova realtà sociale, istituzionale. Nella lettura maimonidea, la fede di Abramo è un passo decisivo ma è ancora manchevole di qualcosa. Come è specificato in *Guida* II, 13, «l'intento di tutti i seguaci della Legge di Mosè e di "Abramo nostro padre" [...] è di credere che non vi sia nulla di coeterno a Dio».¹³ «Abramo insegnò il monoteismo filosofico che, come è risultato evidente, non è riuscito a conservarsi sotto la pressione dell'idolatria; per questo è stato integrato con i 613 precetti della Torah».¹⁴

C'è un particolare aspetto delle descrizioni di Abramo, già sottolineato nella lettera neotestamentaria di Giacomo,¹⁵ su cui ha richiamato di recente l'attenzione Menachem Kellner. Soprattutto nel *Mišneh Torah* il patriarca è descritto come l'agente di verbi attivi: meditò, apprese, comprese, distrusse, insegnò, spiegò. Insomma, Abramo è descritto come colui che scoprì Dio da sé, attraverso una convinzione ragionata e tra-

ty': *Maimonides on the Days of the Messiah*, in J.L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1991, pp. 221-256: 231.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, in G. LARAS (cur.), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-110: 75.

⁹ W.Z. HARVEY, *Physics and Metaphysics* (1999), cit. in M. KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland (OR) 2006, p. 80, n. 118.

¹⁰ L.E. GOODMAN, *God of Abraham*, Oxford University Press, New York 1996, p. vii.

¹¹ Vd. *Guida* II, 13 (trad. it. cit. p. 359): «Abramo nostro padre», iniziò a diffondere questa opinione, alla quale lo aveva condotto la speculazione, e per questo egli invocò «il nome del Signore Dio del mondo [Gen. 21, 33]» – e aveva già espresso questa opinione dicendo: «Creatore del cielo e della terra [Gen. 14, 22]»»; cfr. *Guida* II, 19, trad. it. cit., p. 389.

¹² *Guida* II, 23, trad. it. cit., pp. 400-401.

¹³ Trad. it. cit., p. 362.

¹⁴ KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, cit., p. 76.

¹⁵ Giacomo 2,22: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη («[in Abramo] la fede cooperava con le sue opere; e dalle opere la fede fu resa perfetta»).

dotta in impegno. Infatti, Dio non scelse Abramo né lo cercò, ma aspettò che egli scoprisse da sé la verità su di Lui e diventasse il progenitore del Suo popolo. Per Kellner questo «[...] è il profondo abisso che separa Maimonide da Yehudà ha-Lewi e dai pensatori come lui. Per ha-Lewi, Dio scelse gli Ebrei a causa del loro speciale carattere originario, il solo popolo sulla terra nel quale l'*inyan 'elohi* [facoltà divina] è stato permanentemente depositato. Per Maimonide è la scelta di Dio da parte di Abramo che ha reso i suoi discendenti speciali, così da rimanere a lungo fedeli ad essa».¹⁶

Però, come osserva Kenneth Seeskin, non va dimenticato che, nell'ottica maimonidea, la religione abramitica è fallita innanzitutto perché troppo spirituale-metafisica e non organizzata entro uno specifico sistema legalistico. Ed è proprio per correggere questo difetto che deve entrare in scena una terza figura-archetipo di perfezione umana, quella di Mosè. Mentre Abramo si limitava ad agire per via di argomentazioni razionali, Mosè invece, guidato dal potere e dall'autorità della legislazione divina, introduce una nuova categoria etico-sociale, «la *mišwah*».¹⁷ In questo senso, emerge quella distinzione tra *Ebrei e Israele*, cui Kellner spesso allude nella sua opera: «Maimonide distingue gli *Ebrei*, ossia i discendenti di Abramo attraverso Isacco e Giacobbe, da *Israele*».¹⁸ In altre parole, Israele rappresenterebbe un sottogruppo dei discendenti di Abramo, organizzato attorno al vincolo della Torah. Prima di mettere sotto la lente l'eccezionalità della figura di Mosè, soffermiamoci brevemente su una quarta figura, quella di rabbi Akiba, il saggio che, secondo la

tradizione talmudica, «entrò in pace e uscì in pace» dal *pardes*. Akiba è il personaggio chiave del progetto maimonideo di fondazione di una *filosofia della fede religiosa* (per usare un'espressione di Marvin Fox); una filosofia cioè capace di integrare tra loro libera ricerca intellettuale e virtù religiosa del timore di Dio. Così, lungi dall'essere un «eroe romantico che si sforza di raggiungere un obiettivo per lui impossibile»,¹⁹ Rabbi Akiba incarna l'ideale del sapiente perfetto che nelle questioni metafisiche, cioè dinanzi alla «gloria del creatore», esprime una religiosità tutta umana, intrisa di umiltà e di vergogna, rifiutandosi di occuparsi di «ciò che è troppo meraviglioso» e quindi potenzialmente «dannoso» per l'uomo.²⁰ Non è un profeta né, tantomeno, un leader politico.²¹

Agli occhi di Seeskin questa estraneità al coinvolgimento nella 'militanza profetica' è ciò che contraddistingue Akiba rispetto alle figure di Abramo, Mosè e del Messia. Ma ciò è vero solo in parte. In realtà Akiba è stato il primo rabbino che si è impegnato attivamente nella vita politica. Infatti fu «uno dei sostenitori di Bar Kochba e si dice da principio lo avesse considerato il Messia Re, finché costui non fu ucciso per i suoi peccati».²² Letto dal punto di vista di Maimonide, l'insuccesso del coinvolgimento di Rabbi Aqiba nell'insurrezione giudaica contro Roma può essere inteso come una messa in guardia circa i rischi dell'autorità rabbinica che, attraverso il *da'at Torah*, si estende ad ambiti politici.²³ Questa cautela di fronte all'estensione in ambito politico, secondo Kellner, spiegherebbe in parte la resistenza all'ebraismo di Maimonide che si registra oggi nel mondo ebraico ortodosso (anche se,

¹⁶ KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, cit., p. 81.

¹⁷ D. HARTMAN, *Israelis and the Jewish Tradition. An Ancient People Debating Its Future*, Yale University Press, New Haven - London 2000, p. 69.

¹⁸ KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, cit. p. 104; cfr. ID., *Maimonides on Judaism and Jewish People*, State University of New York Press, Albany (NY) 1991, cit., p. 49 e s.; circa la distinzione in Maimonide tra *Ebreo e nativo Israelita*, si veda: Maimonides, "Letter to Ovadyah the Convert (First Letter)" in M. WALZER, M. LORBERBAUM, N. J. ZOHAR, A. ACKERMAN (edd.), *The Jewish Political Tradition*. Vol. II. *Membership*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, pp. 268-

270; testo ebraico in I. SHAILAT (ed.), *Letters and Essays of Moses Maimonides*, vol. 1, Shailat Publishing, Gerusalemme 1995, pp. 223-235.

¹⁹ SEESKIN, *Searching for a Distant God*, cit., p. 36.

²⁰ *Guida* I, 32, trad. it. cit., p. 141; cfr. SEESKIN, *Searching for a Distant God*, cit., p. 19.

²¹ SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts*, cit., p. 36.

²² *Mišneh Torah*, XIV, *Melakim uMilhamot* 11,3. *Mišneh Torah: A New Translation with Commentaries*, trad. inglese di E. Touger, 10 voll., Moznaim, New York 2007 (testo ebraico con traduzione inglese a fronte). Per una versione online completa: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm (consultato il 16/06/2018).

²³ Sul significato e l'uso del termine *da'at To-*

osserva Berel Dov Lerner, questa è riconducibile anche all'insistenza di Maimonide sulla priorità della perfezione razionale e della redenzione individuale dell'uomo, a discapito della funzione di mediazione di Israele nel rapporto Dio-uomo).²⁴ Tuttavia, come ha commentato Kellner, «con l'essere esigente e provocatorio, l'ebraismo di Maimonide potenzia gli Ebrei», emancipandoli dal dominio di intermediari semi-divini o di una élite rabbinica.²⁵ L'ebraismo maimonideo mira ad un mondo disincantato, più razionale, nel quale né l'umanità né l'ebraicità si danno per scontate e ogni cosa va soppesata e compresa con ponderato giudizio. Emblematico di ciò è il cosiddetto «fattore-Mosè».²⁶

Mosè è senza dubbio la figura più emblematica della filosofia della religione di Maimonide: principe dei profeti, legislatore, leader politico, e primo «re» di Israele. Attraverso di lui Maimonide ha risposto alle sfide culturali e sociali che gravavano sul rabbinato del XII secolo.

II. Tensione dialettica

Nella *Lettera di consolazione* (redatta in risposta alle persecuzioni almohadi), rielaborando l'eredità *midrashica*, il padre di Maimonide, Maimon descrive Mosè come creato «nella forma più bella», asceso alla condizione degli angeli perché vedesse la luce di Dio, ma tra i mortali costretto a indossare il 'velo' materiale.²⁷ Una figura angelica, un redentore con poteri salvifici, che tuttavia rischiava di eclissare la Legge e diventare esso stesso oggetto di devozione. Forse a fronte di un tale rischio, diversamente dal padre, Maimonide optò per un Mosè più umano,

maestro di Israele anziché redentore.²⁸ In effetti «il più perfetto tra i profeti è soltanto un profeta, non un semi-dio».²⁹ Questo perché soltanto un atteggiamento critico verso ogni aspetto dell'esistenza umana avrebbe tutelato l'ebraismo dal rischio di degenerare in forme di glorificazione e deificazione di *leaders* politici o feticizzazione di miti e ideologie. Anzi, col difendere la singolarità della profezia di Mosè, Maimonide rispondeva innanzitutto al bisogno teologico di una Torah eterna ed immutabile, unica nel suo genere, che potesse assicurare la sopravvivenza e la continuità della comunità ebraica. Tuttavia, come ebbe a obiettare Albert Lewkowitz (1883-1954), il teologo liberale e allievo di Hermann Cohen, Maimonide anziché elevare Mosè a modello esistenziale di religiosità etico-profetica, creativa e universale, lo ha descritto come una sorta di eroe super-umano, eleggendolo a principe dei profeti in quanto guardiano esclusivo dell'autorità ed eternità della Torah. Però, ammonisce Lewkowitz, anche il primato di Mosè ha dei limiti, dato che non è riuscito a far rispettare pienamente l'autorità della Torah, provocando un sostanziale indebolimento del ruolo della profezia nella storia dell'ebraismo.³⁰

II.a. La singolarità della profezia di Mosè

Nel suo *Commento alla Mišnah*, capitolo dieci di *Sanhedrin*, Maimonide espone i ben noti 13 principi della fede ebraica. Il sesto riguarda la profezia in generale, il settimo l'unicità della profezia di Mosè e l'ottavo il professare che «la Torah deriva dal cielo (*Torah min ha-šamayim*)».³¹ La descrizione della natura della

rah, l'opinione della Legge, si veda: J. KATZ, *Da'at Torah: The Unqualified Authority Claimed for Halakhists*, in «Jewish History» 11/1 (1997), pp. 41-50.

²⁴ Suggestione privata di Berel Dov Lerner riportato in KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, cit., p. 289 n. 9.

²⁵ KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, cit., p. 295.

²⁶ B.D. LERNER, *Maimonides on Free Will at the Societal Level*, in «Interpretation: a Journal of Political Philosophy» 32/2 (2005), pp. 115-123: 123.

²⁷ Vd. L.M. SIMMONS (ed. and trans.), *The Letter of Consolation of Maimun Ben Joseph. English Translation*, in «The Jewish Quarterly Review» 2/1

(1889), pp. 62-101: 78.

²⁸ A. IVRY, *The Image of Moses in Maimonides' thought*, in J.M. HARRIS (ed.), *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, Harvard University Press 2007, pp. 123-124.

²⁹ K. SEESKIN, *Searching for a Distant God. The Legacy of Maimonides*, Oxford University Press, New York 2000, p. 27.

³⁰ G.Y. KOHLER, *Moses as a Superhuman: Criticism of Maimonides' Theory of Prophecy by Wissenschaft des Judentums Scholars in Early 20th-Century Germany*, in «Jewish Studies Quarterly» 22/1 (2015), pp. 86-107.

³¹ *Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad.

profezia (sesto principio) segue la tradizione medievale islamico-aristotelica: è un'emanazione che attraverso l'intelletto agente raggiunge l'intelligenza dell'uomo, a patto che questi sia perfetto nella virtù etica e nell'intelletto. Ma Maimonide si affretta a precisare che un'indagine epistemologica sulla profezia richiederebbe molto tempo, limitandosi solo a menzionarla. E conclude: «i passi della Torah danno ampia testimonianza sulla profezia e sui profeti».³² Il settimo principio è invece meno tecnico: quasi tornando indietro sui suoi passi, Maimonide presenta l'immagine più tradizionale di un Mosè «super-umano», una specie di semi-dio; «il principe di tutti i profeti»; il «prescelto, fra tutta la specie umana»; il solo che «riuscì a conseguire la condizione degli angeli».³³ Nell'ottavo principio, poi, Mosè è presentato nelle vesti di scrivano fedele di Dio e *mehoqueq*, termine da intendere, contestualmente, come 'copista' (piuttosto che come 'legislatore').³⁴ Nel *Mišneh Torah*, *Sefer ha-Madda*, poi, l'eccezionalità della profezia di Mosè viene descritta nel dettaglio: «profetizzò da sveglia [...] senza la mediazione di un angelo»; «la sua percezione fu limpida, senza enigmi né allegorie [...], la forza della sua intelligenza era tale che comprese le parole di profezia, rimanendo fermo [...], per tutto il tempo lo Spirito Santo lo avvolse e la profezia rimase su di lui»; «separatosi dalla propria moglie e da tutto ciò che era simile a lei [*scil.* i bisogni corporali], legò il suo intelletto alla roccia eterna e la Gloria non lo abbandonò mai. Il suo volto brillò, perché era diventato santo come gli angeli».³⁵

Un Mosè più umano e vicino alla tradizione popolare midrashica emerge invece dall'introduzione al *Trattato di Avot (Otto Capitoli)*. Lì Maimonide addirittura lo biasima perché incline all'ira e colpevole di aver profanato Dio,

dalle cui azioni la comunità d'Israele deve invece trarre solo «materia di insegnamento e felicità per questo mondo e il mondo futuro».³⁶ Ma ne ha compassione perché, quando si trovò presso Dio, perfetto nelle virtù morali e nelle virtù razionali, non fu capace di abbattere la «barriera trasparente» che lo separava dal Signore, cioè trascendere la condizione umana di intelligenza non separata, immersa nella materia.

II. b. Mosè re e archetipo di estrema umiltà

Di estremo interesse è la riflessione maimonidea sulla regalità di Mosè: «Il suo cuore è il cuore dell'intera congregazione d'Israele. Pertanto, si dice che [il re] deve aderire alla Torah in misura maggiore rispetto che al resto della nazione [...]».³⁷ Non solo, in *Mišneh Torah*, *Beit ha-behirah*, 6:11, Maimonide ammonisce:

Che nessuno espanda [i limiti] della città [di Gerusalemme] o del cortile del Tempio senza il consenso del re, e di un profeta [...]. *Mosè, nostro maestro, fu re*.³⁸

Pur nella sua laconicità, l'ammonimento suggerisce tre spunti di riflessione:

- la necessità di un accordo fra i diversi tipi di potere (quello legislativo del sinedrio, quello politico del re, quello culturale del sacerdote e quello profetico) nel dibattito sulla limitazione 'territoriale' della santità al Tempio e alla città di Gerusalemme;
- la restrizione del potere regio;
- l'elezione di Mosè a modello di regalità sulla base della virtù dell'estrema umiltà.

it. cit., p. 100.

³² *Ivi*, trad. it. cit., p. 99.

³³ *Ivi*, trad. it. cit., p. 100 (con lievi modifiche).

³⁴ Vd. L. JACOBS, *Principles of the Jewish Faith. An Analytical Study*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2009, p. 216.

³⁵ *Mišneh Torah*, I, *Yesodei ha-Torah* VII, 6. Circa l'analisi maimonidea della profezia di Mosè, si veda: H. KREISEL, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (NL), 2001, pp. 148-315; Id., *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics*,

Law, and the Human Ideal, State University of New York Press, Albany (NY) 1999; Id., *Judaism as Philosophy. Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*, Academic Studies Press, Boston 2015; M. GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism. Secrets of The Guide for the Perplexed*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (PA), 2015.

³⁶ *Otto Capitoli IV*, trad. it. a cura di G. LARAS, Giuntina, Firenze 2001, p. 75.

³⁷ *Mišneh Torah*, XIV, *Melakim uMilhamot* 3,5-6.

³⁸ *Mišneh Torah*, VIII, *Beit ha-behirah*, 6:11

A proposito di quest'ultimo aspetto, come osserva James Diamond, bisogna dire che per Maimonide ogni governo che riflette l'umiltà del governante è ad imitazione di quello divino.³⁹ Il fondamento qui è in un passaggio talmudico (TB, Megillah 31a): «dovunque si trova il potere straordinario di Dio, lì si trova anche la Sua umiltà». Infatti, in *Guida* I, 20, a proposito dei termini 'alto' (*ram*) e 'sollevare' (*našah*), Maimonide spiega che, se riferiti a Dio, essi alludono alla Sua elevatezza, eccellenza e potenza. Ciononostante, però, come si legge qualche capitolo più avanti, Dio non smette mai di prendersi cura anche di ciò che è lontano da Lui.⁴⁰

Mosè è così anche «modello esistenziale dello *šefal ruah*», ossia dell'uomo (o del re) estremamente umile «che esamina meticolosamente se stesso e si allontana lentamente dalla medietà, [muovendosi] da un estremo verso l'altro». ⁴¹ Come specifica Maimonide, un tale uomo, un *hasid*, si muove dall'estremo della superbia verso l'altro estremo, l'umiltà. ⁴² Infatti, in *De'ot* 2, 3 si legge:

se un uomo è soltanto umile [*'anaw*], non sta percorrendo un cammino buono. Piuttosto, egli deve essere estremamente umile, povero di spirito [*šefal ruah*]. Pertanto è scritto: "L'uomo Mosè era molto umile [*'anaw me'od*], più di ogni uomo sulla terra (Numeri 12,3)".⁴³

Evidentemente qui Maimonide devia dalla dottrina aristotelica della medietà, sostituendola con un'etica «radicale ma puramente teoretica, contemplativa». ⁴⁴ Ne deriva una divaricazione tra il modello filosofico di uomo virtuoso e modello ebraico di uomo religioso (lo *šefal ruah* o *hasid*); tra un'etica della moderazione, più praticabile e propria delle masse, e un'etica religiosa più elevata, ma raggiungibile solo dall'élite dei

hasidim. Diversamente dall'etica della medietà di Aristotele (che si opera entro i conflitti e le tensioni delle società storicamente date), l'etica del *hasid*, con la sua richiesta *estremistica* di santità, è un'etica che mira a trasformare radicalmente il mondo («*world-changing, world-reforming*», scrive Steven Schwarzschild). Per questo «la filosofia incita al cambiamento, piuttosto che a una mera comprensione del mondo». ⁴⁵

Al contempo, questa esplorazione esistenziale dell'umiltà porta l'uomo eticamente perfezionato a comprendere fino in fondo la propria condizione creaturale. Ecco che il pensiero maimonideo si rivela una «filosofia della assoluta finitezza», ⁴⁶ una filosofia del tentativo umano di comprendere il divino, in cui il riconoscimento della debolezza umana è ciò che rende l'uomo più degno di incontrare Dio. ⁴⁷

In *Guida* I, 59 Maimonide si affida a «tutti gli uomini, passati e presenti», perché spieghino che: «Dio non viene percepito dagli intelletti, e solo Lui stesso che percepisce che cosa Egli sia»; infatti «la percezione di Lui consiste nell'incapacità di raggiungere il punto estremo di tale percezione stessa». ⁴⁸ Ogni progresso della conoscenza subisce qui un arresto e, dove è il limite della finitezza umana, lì inizia l'infinità di Dio.

A questo punto, volendo ricapitolare, agli occhi di Maimonide Mosè è: i) «principe di tutti i profeti»; ii) scrivano fedele di Dio e «copista [*mehoqueq*]»; iii) re e modello di estrema umiltà.

Questi tre aspetti della personalità di Mosè coesistono armoniosamente in *Guida* I, 54, dove, a glossa di Esodo 33, Maimonide identifica il contenuto della rivelazione del Sinai con l'apprensione degli *effetti* dell'essenza di Dio sulla terra, meglio noti come *azioni*:

[Mosè ha raggiunto] la percezione di quelle azioni e quella dei Suoi attributi, grazie ai quali Egli

(corsivo mio); cfr., J. DIAMOND, *Maimonides on Kingship: The Ethics of Imperial Humility*, in «The Journal of Religious Ethics» 34/1 (2006), pp. 89-114: 91.

³⁹ *Guida* I, 37-38, trad. it. cit., pp. 158-160.

⁴⁰ Cfr. DIAMOND, *Maimonides on Kingship*, cit., p. 95.

⁴¹ *Mišneh Torah*, I, *De'ot* 1,5.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Mišneh Torah*, I, *De'ot* 2,3.

⁴⁴ S. SCHWARZSCHILD, *Moral Radicalism and "Midlingness" in the Ethics of Maimonides* [ed. or. 1977],

in M. KELLNER (ed.), *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, State University of New York Press, Albany (NY) 1990, pp. 137-160: 150.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ SEESKIN, *Searching for a Distant God*, cit., p. 105.

⁴⁷ Cfr. K. SEESKIN, *Jewish Philosophy in a Secular Age*, State University of New York Press, Albany (NY) 1990, p. 4.

⁴⁸ Trad. it. cit. p. 213.

è conosciuto. [...] Ed è chiaro che le 'vie' che Mosè chiese di conoscere e che gli vennero fatte conoscere erano le azioni provenienti da Dio, e che i 'sapienti' chiamano 'costumi [middot]', parlando di tredici costumi. [...] Mosè percepì "tutto il Suo bene", ossia tutte le Sue azioni, perché queste sono le azioni che provengono da Lui per aver fatto esistere gli uomini e per il fatto di governarli. Questo è il fine ultimo della richiesta di Mosè [...] "affinché io Ti conosca e trovi grazia ai Tuoi occhi. Vedi questa gente è con Te" [Es. 33,13] – ossia, per governarli io ho bisogno di azioni con le quali possa riprodurre le Tue azioni che li governano.⁴⁹

Nel suo capolavoro postumo *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919) Hermann Cohen dedica un intero capitolo, il sesto, alla teoria maimonidea degli «attributi dell'azione» e precisa che:

L'azione nel caso di Dio si riferisce alla possibilità di un'azione nel divenire, e cioè nell'uomo. E tale possibilità non è riferita alla causalità, ma sottostà invece al punto di vista del fine. Gli attributi dell'azione dunque non sono tanto le proprietà di Dio, quanto piuttosto [...] i modelli per l'azione dell'uomo.⁵⁰

Riportando entro il solco biblico la caratterizzazione filosofica delle tredici proprietà («caratterizzazione che dobbiamo particolarmente a Maimonide»), Cohen riassume i tredici attributi in due principali qualità: la santità (*Heiligkeit*) e la bontà (*Güte*).⁵¹ Ora, il fulcro della moralità è proprio nel duplice significato della *santità*: per Dio e per l'uomo. Così, se nel caso di Dio la santità riguarda l'essere, per l'uomo significa invece un compito che Dio, in qualità di legislatore, gli ha affidato. «Sarete santi poiché Io sono santo» si legge, appunto, in Lev. 19,2.

Questa ed altre penetranti interpretazioni maimonidee di Cohen ci porterebbero lontano. In questa sede mi soffermerò piuttosto sull'in-

terpretazione di *Guida* I, 54 data da Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), nel suo *Is ha-halakah* (1944). Per Soloveitchik la contemplazione cosmologica ha il valore religioso di portarci a comprendere gli attributi di Dio. Questo modo di esperire la realtà di Dio non è appannaggio della scienza come oggi la intendiamo, ma il contrassegno dell'esperienza profetico-estatica, in particolare quella di Mosè. Si legge infatti in *Is ha-halakah*:

Noi possiamo conoscere le vie di Dio solo attraverso lo studio del cosmo, perché è nel cosmo che sono rivelati dinanzi a noi gli attributi gloriosi e luminosi dell'azione. E, come ha già insegnato Maimonide nella *Guida* (I, 54) l'apprensione degli attributi di Dio è la sorgente della vita etica. Per compiere l'ideale etico, dobbiamo fissare la totalità dell'essere e averne cognizione. Questa cognizione è teleologica in essenza – mira a rivelare le tracce della regolarità della realtà.⁵²

Per Soloveitchik dalla stessa razionalità profonda del governo divino del mondo deriva anche quella che per noi è eticità. La Sua azione di creazione e governo del mondo è rivelazione divina dell'etica all'uomo. In questo modo Soloveitchik getta un «ponte tra legge morale e legge ontologica».⁵³ Due legislazioni armoniosamente coordinate. Proprio l'esperienza sinaitica di Mosè è sintesi tra il momento *cosmico-metafisico* e quello *religioso-normativo*.⁵⁴ Infatti, Mosè ha raggiunto prima la perfezione dell'intelletto nella percezione dell'ordine del cosmo e solo in un *secondo momento* ha tradotto l'oggetto della propria perfezione, la legge ontologica della realtà in categorie socio-politiche. Del resto, in *Guida* I, 54 si legge: «"affinché io Ti conosca e trovi grazia ai Tuoi occhi. Vedi questa gente è con Te" [Es. 33,13] – ossia, per governarli io ho bisogno di azioni con le quali possa riprodurre le Tue azioni che li governano». Pertanto «l'a-

⁴⁹ *Guida* I, 54, trad. it. cit., pp. 198-199.

⁵⁰ H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* [ed. or. 1919], a c. di A. POMA, tr. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 177.

⁵¹ *Ivi*, p. 178.

⁵² J. SOLOVEITCHIK, *Halakhic Man* [ed. or. 1944], trad. ingl. di L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1984, p. 64.

⁵³ A. RAVITZKY, *Rabbi J. B. Soloveitchik on Human Knowledge: Between Maimonidean and Neo-Kantian Philosophy*, in «Modern Judaism» 6/2 (1986), pp. 157-188.

⁵⁴ M. GIULIANI, *Maimonide e la Guida dei Perpleksi nell'interpretazione di Rav Josef B. Soloveitchik*, in S. PERFETTI (cur.), *Ripensare Maimonide: percorsi ebraici contemporanei*, ETS, Pisa, in corso di stampa.

zione di *imitatio Dei* per eccellenza è stata la formulazione da parte di Mosè della Legge [...] o, volendo essere arditi, la “paternità” mosaica della Legge». ⁵⁵

Abbiamo, a questo punto, tutti gli elementi per comprendere lo scarto *antropologico* tra i progenitori, le intuizioni abramitiche e l'esperienza mosaica. «Per Maimonide Adamo ed Eva erano monoteisti per natura, mentre la rivelazione ha una storia che inizia con Abramo e culmina con la Torah sul Sinai». ⁵⁶ Sono parole con cui David Hartman sottolinea che, dopo l'intuizione dell'unicità di Dio, la rivelazione si articola e si snoda in una storia. Narrare la storia della rivelazione, intesa come paradigma per una azione entro vincoli e limiti, non solo spiega la fattualità dell'evento del Sinai ma spiega anche la sua logica e il suo scopo: ossia «far esistere una nazione che conoscesse e venerasse Dio». ⁵⁷ Dio aveva fatto di Mosè il maestro e legislatore di Israele per rafforzare attraverso di lui le credenze della comunità di Abramo, facendole confluire nei precetti della Legge rivelata. Infatti, aggiunge Seeskin:

Sebbene Mosè fosse rimasto presso Dio quaranta giorni senza alcuna considerazione del proprio corpo e senza alcun obbligo di preghiera o rito formalizzato, tuttavia comprese che, se la religione [di Abramo] avesse continuato a non prestare attenzione a queste cose e non avesse affermato il proprio carattere politico oltre a quello spirituale e metafisico, sarebbe stato nuovamente dimenticato. ⁵⁸

È vero che «anche Mosè non ebbe del tutto successo. Gli uomini non tennero conto del suo messaggio e non riuscirono a istituire la pace». ⁵⁹ Nonostante ciò, per Maimonide, nessun uomo, neanche il Messia, potrà mai raggiungere il livello di perfezione raggiunto da Mosè sul Sinai. ⁶⁰

Ecco allora che dall'interazione teorica dei quattro modelli, Adamo, Abramo, Rabbi Akiba e Mosè, emerge in Maimonide una tensione tra poli opposti: una perfezione profetica quasi fuori dalla portata dell'uomo e il senso di finitezza e fallibilità umana; l'ideale universale del silenzio della contemplazione e il senso di responsabilità verso la propria comunità. In altre parole, l'uomo post-edenico di ogni epoca, nel suo peculiare «esilio» (diverso da quello 'storico' di Israele), deve scoprire un'antropologia e una filosofia comunitaria. L'idea che ogni uomo si trovi in un «esilio» storico e universale è sottolineata da Aviezer Ravitzky nel saggio *'To the Utmost Human Capacity': Maimonides on the Days of Messiah*. «L'uomo si scopre cacciato dal giardino dell'Eden, dal realizzare pienamente l'immagine di Dio attraverso l'apprensione degli intellegibili al di sopra di desideri e gelosie». ⁶¹ È un esilio storico che grava su ogni uomo, in ogni tempo e luogo, che affianca l'esilio reale, storico di Israele. Se da una parte, è necessario ritornare al Sinai, dall'altra è necessario ritornare all'Eden. Così le figure di Adamo e di Mosè, oltre a rappresentare due modelli distinti di perfezione, prefigurano anche due differenti tipi di redenzione: la redenzione *individuale* dell'uomo e quella *nazionale* di Israele. Del resto, secondo la filosofia politico-comunitaria di Maimonide la libertà politica nazionale è condizione preparatoria ad una fioritura culturale, a sua volta piattaforma della redenzione spirituale post-messianica. Ciò significa che la redenzione nazionale del popolo ebraico, che si realizzerà pienamente soltanto nei giorni del Messia, è condizione necessaria perché Israele possa farsi mediatore della cultura *halakica* presso tutte le nazioni, inducendole così alla conversione, o redenzione universale. Allo stesso tempo, però, come ebbe a osservare Leon Roth nel 1948: «Tutti gli uomini, senza distinzione, sono chiamati alla Presenza

⁵⁵ L. KAPLAN, “I Sleep But My Heart Waketh”: Maimonides' Conception of Human Perfection, in I. ROBINSON *et al.* (edd.), *The Thought of Moses Maimonides*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 1990, pp. 130-166: 139.

⁵⁶ HARTMAN, *Israelis and the Jewish Tradition*, cit., p. 62.

⁵⁷ *Guida* III, 51, trad. it. cit., p. 745.

⁵⁸ SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts*, cit., p. 36.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Mišneh Torah*, I, *Hilkot Tešuvah* 9,2; trad. it. di R. LEVI: MOSÈ MAIMONIDE, *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, Giuntina, Firenze 2004, p. 87.

⁶¹ RAVITZKY, *'To the Utmost of Human Capacity'*, cit., p. 233.

divina, ed è compito dell'Ebreo e scopo della Bibbia aiutarli in questo percorso; anche se "ogni uomo della terra", sia Ebreo che non, può dedicarsi a "stare presso Dio"⁶² ed essere poi "santificato con la santità del Santo dei santi".⁶³ Per questo motivo Maimonide si è rifiutato di

chiamare il Cristianesimo e l'Islam pagani. Essi sono stadi dell'ascesa dell'umanità, e come tali siano accolti e sia data loro la pace».⁶⁴

Chiara Carmen Scordari
PhD Università di Pisa
e-mail: chiaracarmen.scordari@for.unipi.it

SUMMARY

This article focuses on Maimonides' models of human perfection, in the light of the scholarship of the last fifty years (Joseph Soloveitchik, David Hartman, Aviezer Ravitzky, Kenneth Seeskin, and Menachem Kellner). In the *Guide of the Perplexed* and, especially, in the *Mišneh Torah*, Maimonides sketches four models of human excellence: Adam, Abraham, Moses and Rabbi Akiba. These models reveal tension between opposing poles: the prophetic perfection, out of the reach of man, and the sense of finitude and fallibility; the silence of contemplation and the sense of responsibility towards one's community. The result is an *anthropology of human finitude* and a *communal philosophy*, in which Maimonides attempted to portray the post-Edenic man, forced to live in a peculiar "exile", different from the historical one of Israel.

KEYWORDS: Maimonides; Religious anthropology; Prophecy.

⁶² Cfr. Ger. 15,1: «Quand'anche Mosè e Samuele si presentarono al mio cospetto».

⁶³ Cfr. 1Cron. 23,13: «I figli di Amram furono Aron e Mosè. Aron e i suoi figli furono distinti per essere consacrati al culto sacro, per bruciare incenso, per servire il Signore e per benedirne il nome in perpetuo».

⁶⁴ L. ROTH, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides*, Hutchinson's University Library, London 1948, p. 123. Roth sta qui parafrasando un passo del *Mišneh Torah* (*Šemitah* 13,13): «Non solo la tribù di Levi, ma anche ogni uomo della terra, il

cui spirito lo muove e il cui intelletto gli fa comprendere che deve separarsi e stare presso Dio, servirLo e onorarLo, al fine di conoscerLo e camminare rettamente, come Dio lo ha fatto, e liberarsi il collo dal gioco dei tanti sotterfugi che gli uomini hanno escogitato [Eccl. 7,29]; così un tale uomo sarà santificato dal santo dei santi, e Dio sarà la sua porzione e la sua eredità per l'eternità e, come ha provveduto ai *Kohanim* e ai *Leviyim*, provvederà a ciò che è sufficiente per lui in questo mondo. Per questo Davide ha detto: "Il Signore è la parte che mi è toccata in sorte, Tu sostieni il mio destino (Sal. 16,3)".

