

I TEMPI E LE FORME / 22

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Bettrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Fariella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbersmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

Chiara Carmen Scordari

Umanità alla prova

Figure bibliche nella filosofia della religione di Maimonide

Carocci  editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MIUR
per la qualità dei progetti di ricerca.

1^a edizione, aprile 2023
© copyright 2023 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Finito di stampare nell'aprile 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-2034-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno o didattico.

Indice

Ringraziamenti	9
Introduzione. Dalla profetologia al profetismo esistenziale: Maimonide interprete dell'umanità	11
1. Sperimentare un Dio incomprensibile	13
1.1. Abramo: uno scettico alla ricerca di Dio	13
1.2. Identikit dell'amante perfetto	20
1.3. Uno psicodramma sul monte Moria	23
1.4. E se le prove estreme fossero un'allegoria?	26
1.5. A lezione da Giobbe	32
1.6. Esperire il male: una medicina per il perplesso	35
2. Antropologia del fallimento	43
2.1. Umanità edenica e postedenica: una grammatica per il go- verno di sé	43
2.2. Abitare l'Eden: <i>fata volentem ducunt, nolentem trahunt</i>	49
2.3. Umanità, un compito aperto	52
2.4. Verso Sion o ritorno all'Eden?	57
2.5. Messianismo reale, utopico o progressivo?	65
2.6. Progettare la società messianica	71

3.	Antropologia profetica: il Maimonide contemporaneo di Joseph Soloveitchik	77
3.1.	«I have wandered from place to place»: Joseph Soloveitchik e Abramo	77
3.2.	<i>Lekh lekha</i> , fino al deserto degli affetti	79
3.3.	Una paradossale <i>teshuvà</i> nomadica	82
3.4.	Messia errante e <i>absconditus</i> : l'eredità di Abramo	89
	Per concludere: antichi psicodrammi e cammini di liberazione	99
	Bibliografia	105

Ringraziamenti

Questo lavoro è frutto di una ricerca postdottorale condotta tra il 2021 e il 2022, presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, entro il Progetto di Eccellenza *I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)*. Ringrazio i professori Pierluigi Barrotta, Domitilla Campanile, Adriano Fabris, Sonia Maffei e Giovanni Paoletti per aver accolto la mia ricerca e reso possibile questo mio lavoro.

Un ringraziamento particolare va al professor Stefano Perfetti, che ha seguito meticolosamente e pazientemente ogni fase di questo lavoro, incoraggiandomi a una scrittura personale e puntuale. Ogni suo suggerimento è un'occasione costante di crescita scientifica e umana. Con affetto ringrazio anche i professori Mauro Perani (Università di Bologna) e Kenneth Seeskin (Northwestern University, Evanston, IL), interlocutori e ispiratori costanti su questioni di pensiero ebraico. Ringrazio i professori Steven Harvey (Bar-Ilan University) e Warren Zev Harvey (Hebrew University of Jerusalem) per le discussioni e le puntuali osservazioni critiche nell'ambito di incontri seminariali. Ringrazio il professor Piero Capelli (Università Ca' Foscari di Venezia) per i frequenti dialoghi e i sagaci suggerimenti. Un pensiero speciale va al professor Massimo Giuliani (Università di Trento) che, tra molte altre cose, per primo mi ha spinto ad addentrarmi nel pensiero di Joseph Soloveitchik. Per scambi di idee e indicazioni sempre fruttuose desidero ringraziare anche i professori: Francesco Ferrari (Friedrich Schiller Universität, Jena), Fabrizio Franceschini (Università di Pisa), Serena Grazzini (Università di Pisa), Fabrizio Lelli (Sapienza Università di Roma), Luciana Pepi (Università di Palermo), Claudia Rosenzweig (Bar-Ilan University), Giovanna Tomassucci (Università di Pisa), Roni Weinstein (Hebrew University of Jerusalem).

Introduzione

Dalla profetologia al profetismo esistenziale: Maimonide interprete dell'umanità

Nella filosofia della religione di Mosè Maimonide (1138-1204) è costante l'attenzione a modalità, gradi e condizioni particolari della nostra esistenza. L'esilio, le persecuzioni, la perdita degli affetti più cari sono per Maimonide occasioni di riflessione sui limiti e sulle potenzialità dell'umano. Anche la sua profetologia si tinge di una sfumatura esistenziale, assumendo ora i tratti di un'antropologia teologica ora quelli di un'antropologia del fallimento, ovvero dei compiti ancora aperti per una definizione progressiva dell'umanità.

Il CAP. I, *Sperimentare un Dio incomprensibile*, esamina i percorsi di autoterapia o guarigione dalle perplessità (ermeneutiche, religiose ed etico-sociali) che Maimonide colloca all'interno dello psicodramma delle figure bibliche di Abramo e di Giobbe. Il sacrificio di Isacco e la sventura di Giobbe sono momenti di crisi ma anche di svolta nel rapporto uomo-Dio. Maimonide li legge in prospettiva *storico-critica*, come allegorie non solo didascaliche e formative, ma anche cognitivo-esistenziali. L'Abramo di Maimonide è un personaggio a più dimensioni: è figura di eticità nel farsi paciere presso Dio per i giusti di Sodoma e Gomorra; è il Socrate di Ur quando, una volta appresa da sé l'esistenza e l'incorporeità di Dio, diventa modello del sapiente solitario e dell'educatore scettico; infine, è l'amante intellettuale di Dio che dà prova di un amore meditato eppure assoluto proprio nel momento di crisi e radicamento più terribile, cioè quando sul monte Moria sperimenta il Dio unico dei filosofi. Giobbe, l'uomo giusto messo alla prova, è banco di prova per lo stesso Maimonide: è, al tempo stesso, figura di emancipazione teoretica e di sottomissione a Dio. Giobbe arriva a conoscersi proprio nel momento in cui è sapiente a sufficienza per "sperimentare un Dio incomprensibile". Come esegeta filosofico Maimonide ravvisa nella sventura del giusto un *morality play* psicologico, che il medico Maimonide può prescrivere come terapia della sofferenza.

Il CAP. 2, *Antropologia del fallimento*, è incentrato sulle modalità di esistenza umana (ideale, irredenta e redenta), a partire da Genesi 1-3. L'eccellenza e il successivo fallimento di Adamo sono un *memorandum* cifrato sull'arte del buon governo di sé e degli altri in contesti postedenici. In quest'ottica, è possibile leggere *Guida* 1, 2, come un richiamo intertestuale ai capitoli conclusivi del *Mishnè Torà*, dove Maimonide si ritaglia il proprio spazio di progettualità messianica e riflessione sui modi concreti di pensare l'azione politica, in tempi sia profetici sia non profetici. Questo Maimonide progettualista è però un po' in contrasto con le prospettive che emergono dalle sue *Lettere*. Soprattutto nella *Lettera sul martirio* (1165 circa), il giovane Rambam empatizza con la sofferenza dell'interlocutore e, di fronte alle persecuzioni che in quegli anni colpivano gli Ebrei del Nord Africa, suggerisce un pragmatico spirito di sopravvivenza, che mantenga accesa la fiaccola dell'ebraismo anche in tempi difficili. La ricerca delle diverse gradazioni dell'umano si riflette così anche in un percorso all'interno della biografia culturale e umana di Maimonide, all'inizio preparatore della futura redenzione collettiva di Israele, poi, gradualmente, filosofo stoico e disilluso rispetto alla fragilità dell'umanità, quando sceglie di stare dalla parte dell'allievo perplesso, educandolo a diventare una guida per sé stesso e per gli altri.

Nel CAP. 3, *Antropologia profetica: il Maimonide contemporaneo di Joseph Soloveitchik*, ho posto in dialogo il Rambam con il suo più radicale continuatore novecentesco, Joseph Soloveitchik. Il rabbino filosofo dà nuova vita all'antropologia profetica di Maimonide, trasformandola in griglia di lettura del proprio presente storico, nonché occasione per ripensare la propria esperienza biografica individuale. Con Soloveitchik, l'Abramo di Maimonide, iconoclasta culturale e religioso, modello del teologo naturale e dell'amante scettico di Dio, si trasforma nella controfigura dell'ebreo errante contemporaneo e in progetto per il futuro, per un nuovo messia. Il filo rosso che collega Soloveitchik a Maimonide è la maestria interpretativa di entrambi nel rimodellare e rinnovare la narrazione biblica, per rintracciarvi luoghi ermeneutici in cui l'essere umano di ogni epoca possa comprendere ed esercitare la propria natura, in dialettica costante con Dio e la propria comunità. Ne emerge un senso di responsabilità, intriso di nostalgia e speranza, verso un *presente* ancora da decifrare e riparare, le cui radici si intrecciano a un *passato* che spinge in avanti e a un *futuro* che respinge nel passato.

Sperimentare un Dio incomprensibile

I.1

Abramo: uno scettico alla ricerca di Dio

Maimonide apre e conclude il *Mishnè Torà* descrivendo la missione di due figure chiave della sua antropologia profetica: Abramo e il Messia. Il primo è il filosofo-educatore che trasmette una fede monoteistica universale. Il suo compito è formare una comunità spirituale tenuta insieme da idee razionali condivise. Il Messia, invece, è l'uomo d'azione, un eroe non pacifista, la cui missione è promuovere le «guerre del Signore» per fondare una nazione potente e una società giusta. All'amore e al fallimento di Abramo, all'idealità universalistica della sua missione, Maimonide contrappone il pragmatismo e la progettualità del Messia. L'opposizione complementare tra queste due figure e modalità di azione suggerisce un doppio livello di lettura: da una parte sono poli di attrazione entro i quali si sviluppa l'esperienza sociale dell'ebraismo, dall'altra sono categorie intrapsichiche che scandiscono il graduale dispiegamento della coscienza religiosa individuale.

Nella sezione del *Mishnè Torà* sull'adorazione degli astri (*Avodat Kochavim*), Maimonide fornisce una sorta di biografia intellettuale di Abramo:

Non appena fu svezzato, questo uomo straordinario iniziò a mutare la sua opinione [*leshotet be-da'to*]. Era ancora bambino quando cominciò stupito a chiedersi, giorno e notte: «Come può questa sfera muoversi sempre senza che ci sia qualcuno che la guidi? Qual è la causa del suo movimento? È impossibile che sia essa stessa la causa». Non ebbe insegnante né qualcuno che lo istruisse, perché era come impantanato tra gli stupidi idolatri nella città dei Caldei, Ur. Suo padre, sua madre, la sua gente, tutti erano adoratori degli astri [*ovdei kochavim*]. Lui stesso sarebbe stato un idolatra. La sua mente [*libo*], però, non si arrese mai e continuò

sempre a vagare [*meshoter*] finché non raggiunse la strada della verità [*derek ha-'e-met*] e vide da sé la traccia della giustizia [*qav ha-tzedeq*]. Abramo apprese così che c'è un solo Dio, che muove la sfera celeste e crea ogni cosa; apprese cioè che non c'è nessun altro Dio eccetto Lui. Gli fu subito evidente che il mondo intero era caduto nell'errore di adorare le stelle e i loro idoli, perdendo di vista la verità. All'età di quarant'anni Abramo divenne pienamente cosciente del suo Creatore; allora iniziò a controbattere e discutere con gli abitanti di Ur Kasdim, dicendo loro che non stavano percorrendo la strada delle verità; ruppe i loro idoli e insegnò loro che bisogna adorare solo il Dio dell'universo: ci si deve inginocchiare solo dinanzi a Lui; solo a Lui vanno offerti sacrifici e libagioni, cosicché tutte le generazioni future Lo potranno riconoscere; tutti gli idoli dovranno essere distrutti perché nessuno cada più nell'errore di credere che siano le uniche divinità. Ma quando Abramo, in forza delle sue opinioni, ebbe la meglio sugli idolatri, il re cercò di ucciderlo. Allora Abramo fu salvato da un miracolo e partì per Charan. Lì iniziò ad annunciare a gran voce, a tutte le genti, che in tutto il mondo c'è un solo Dio, il solo a dover essere servito. Dopo aver vagato, chiamato a raccolta uomini, città dopo città, paese dopo paese, giunse infine nella terra di Canaan, dove, come è scritto in Genesi 21, 33, «invocò il nome del Signore Iddio eterno»¹.

Ne emerge un Abramo dai molti volti e in continua trasformazione. Prima è un giovane teologo naturale autodidatta, in rotta con la propria famiglia idolatra di origine. Ponderatezza e tenacia lo spingono a perseverare nell'elaborazione di una nuova visione religiosa e razionale del cosmo. Ma solo a quarant'anni diviene «pienamente cosciente» della specificità della natura, unica e incorporea, del suo Creatore e, uscendo dalla solitudine contemplativa e dall'isolamento culturale nel quale si era rifugiato fin da bambino, inizia a condividere la verità, acquisita razionalmente, con la propria gente². La sua è una missione filosofica che, rifuggendo retorica e adulazione, fa propria la prassi dell'argomentazione, con l'obiettivo di contrastare l'idolatria e il suo potere sociale costituito.

Come ha osservato James A. Diamond, Abramo è simile a un Socrate biblico, pronto ad adempiere «alla propria missione “seminando il dubbio”; “impegnandosi in dibattiti”; “informando”; “prevalendo con la dimostrazione”; “reclutando adepti”»³. David Hartman amplifica la por-

1. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', 'Avodat Kochavim*, I, 3 (dove non opportunamente indicato, i passi del *Mishnè Torà* citati sono stati tradotti dall'ebraico dall'autrice).

2. Cfr. Maimonide, *La guida dei perplessi* (d'ora in poi *Guida*), II, 29, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, p. 430.

3. J. A. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers. Maimonides and the Outsider*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007, p. 15.

tata dell'azione del Socrate di Ur, che, da una parte, propone a tutti il suo universalismo, recepito da un ristretto gruppo di «conoscitori di Dio» costretti a convivere con una ben più ampia maggioranza di idolatri e pagani; dall'altra, mostra un senso di responsabilità storica, cercando di abituare la gente al significato del nuovo atto di culto, istruendola circa la natura del Dio unico e all'esclusività del Suo culto⁴. Hartman attribuisce un carattere educativo-ideologico alla missione di Abramo, volta a sensibilizzare quei miscredenti caduti nell'errore di adorare idoli e stelle per sé stessi e non come effetti che rimandano a una causa:

[...] il Nome Glorioso e Terribile era scomparso dalle labbra e dalla coscienza dell'umanità. Nessuno ne aveva più ricordo. Le persone semplici, le donne e i bambini non avevano nozione di altro se non del tempio di mattoni e dell'idolo di legno o di pietra, dinanzi al quale, appena nati, erano stati avvezzi a inginocchiarsi, adorandolo e giurando sul suo nome. I sapienti tra loro arrivarono a pensare che non ci fosse altra divinità se non le stelle e le sfere celesti, per amore e a immagine delle quali la gente si foggia gli idoli⁵.

Il *Mishnè Torà* sottolinea l'efficacia comunicativa della predicazione di Abramo, la sua competenza oratoria e sensibilità pedagogica: «La gente si raccoglieva attorno ad Abramo, incuriosita dalle sue parole. Lui rispondeva a tutti secondo la capacità di comprensione di ognuno. Migliaia e migliaia di persone fecero ritorno sulla strada della verità, dando così vita alla casa di Abramo [*bet 'Avraham*]»⁶.

La biografia trionfale di Abramo del *Mishnè Torà* è ripresentata, ma più in chiaroscuro, anche nella *Guida*. Nel capitolo 29 della terza parte, Maimonide allude ai limiti dell'oratoria di Abramo, quasi a suggerire che la verità abramitica non può essere dichiarata «pubblicamente»⁷: la sua predicazione risultava sottotono, poco eloquente, e la sua argomentazione, puramente razionale, arrivava alla gente frammista a una *captatio* di maniera: «Abramo nostro padre iniziò a contrastare queste opinioni con argomentazioni e con una sommessa predicazione, cercando di farsi amica la gente e di attirarla a sé con atti di cortesia»⁸. Secondo Howard

4. D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Varda Books, Skokie (IL) 2001, pp. 58-9; cfr. Maimonide, *Guida*, II, 36, trad. it. cit., pp. 155-6.

5. Maimonide, *Mishnè Torà*, *Sefer Madda', 'Avodat Kochavim*, I, 2.

6. Ivi, I, 3.

7. Maimonide, *Guida*, II, 29, trad. it. cit., p. 430.

8. Ivi, III, 29, trad. it. cit., p. 622.

Kreisel, questa debolezza della predicazione abramitica è inevitabile in ogni argomentazione razionale, che spesso si mostra inadeguata rispetto al proprio oggetto. Abramo ha fallito nella fondazione di una comunità coesa e duratura perché la sua predicazione risultava troppo “razionale” e “spirituale”, poco attenta ai fattori di aggregazione e identificazione sociale, fondamentali per la sopravvivenza di una fede comunitaria condivisa. Non c’era nessuna legge, nessun rituale, nessun comandamento. L’unico collante comunitario era la fiducia in Abramo e nel suo insegnamento. Insomma, il fallimento di Abramo era già inscritto nella sua predicazione, perché «le opinioni, se non hanno azioni che le confermino, le divulgano e le rendano indimenticabili alla gente, non durano»⁹. «Abramo», scrive Kreisel, «era consapevole dell’intrinseca difficoltà nel trasmettere alla gente la corretta fede in Dio servendosi della sola argomentazione. Pertanto, controbilanciò i propri sforzi con “atti di cortesia”»¹⁰. In realtà, l’insistenza di Maimonide sulla peculiarità e sui limiti della predicazione abramitica risponde alla volontà di differenziare il patriarca da Mosè. Ciò è evidente in *Guida* II, 39, dove Maimonide contrappone l’oratoria di Abramo alla profezia di Mosè e alla sua predicazione di una Legge «perfetta» e «divina»¹¹. La stessa contrapposizione è evidenziata nel *Mishnè Torà*:

Abramo impiantò nei cuori di questa gente un principio fondamentale [cioè, l’unicità di Dio], sul quale compose dei libri, per poi tramandarli a Isacco, suo figlio. Isacco, a sua volta, impartì istruzioni e ammonimenti, ed elesse Giacobbe a guida di quanti si erano uniti attorno a lui. A sua volta, anche Giacobbe, nostro padre, istruì tutti i suoi figli, ma scelse Levi, facendo di lui la guida che avrebbe insegnato la strada del Signore [*derek ha-Shem*] e fatto rispettare le *mitzwot* di Abramo. Giacobbe ordinò poi ai suoi figli di non interrompere l’eredità dei figli di Levi, perché altrimenti tutti avrebbero dimenticato il suo insegnamento. Così l’eredità di Abramo giunse, rafforzandosi, ai figli di Giacobbe e ai loro seguaci, facendone una nazione [*’uma*] di conoscitori di Dio. Ma, durante il lungo periodo trascorso in Egitto, Israele iniziò a imitare le azioni [culturali degli egiziani] e ritornò all’idolatria. Solo la tribù di Levi [*shevet levi*] continuò a osservare le *mitzwot* dei padri, senza mai cadere nell’errore.

La dottrina fissata da Abramo rischiava così di essere sradicata in tempi molto brevi, i discendenti di Giacobbe si sarebbero estinti nell’errore e la perversità avrebbe prevalso. Ma, grazie all’amore di Dio per noi e al fatto che Egli prestò fede

9. Ivi, II, 31, trad. it. cit., p. 443.

10. H. Kreisel, *Maimonides’ Political Thought: Studies in Ethics, Law and Human Ideal*, State University of New York Press, Albany (NY) 1999, pp. 31-2.

11. Maimonide, *Guida*, II, 99, trad. it. cit., pp. 465-6.

al giuramento fatto a nostro padre Abramo, elesse Mosè nostro maestro e maestro di tutti i profeti. Non appena Mosè profetizzò, Dio elesse Israele a Sua proprietà e incoronò [tutti i suoi figli] con le *mitzwot*, mostrando loro la strada per servirLo e le prescrizioni [da applicare] contro l'idolatria e i suoi seguaci.

Da un punto di vista ideologico-identitario, Abramo e Mosè sono entrambi figure di rottura, chiamate a risvegliare la gente dal torpore idolatrico. Da un punto di vista formale e sostanziale, hanno veicolato messaggi differenti servendosi di modalità comunicative differenti. Abramo è il filosofo visionario e carismatico che, attraverso la persuasione, vuole convertire il mondo a una religiosità universale e razionale. È l'immagine del pedagogo scettico ma non pessimista, che predica alla gente «mediante la speculazione e l'insegnamento»¹². Tutto ciò che Dio gli comunica mira a perfezionarlo, guidarlo, informarlo sul destino della sua progenie. Insomma, il presunto difetto di Abramo sta nella sua strategia di comunicazione, in cui la distruzione del passato culturale e religioso ha un ruolo preponderante rispetto a una *pars construens* concernente l'identità sociale e la sopravvivenza nella storia della neonata comunità. Alla complessa dialettica abramitica Maimonide contrappone l'unitarietà di Mosè, principe dei profeti, legislatore e leader politico, nonché primo "re" di Israele. A lui soltanto Dio affida la «funzione di inviato» (*shaliach*) presso gli Israeliti ormai dimentichi dell'eredità filosofica di Abramo: «Dio allora fece sapere a Mosè la conoscenza che Egli avrebbe dato loro, perché essi verificassero l'esistenza della divinità, ossia "Io sono Colui che sono"»¹³. Mentre Abramo ha insegnato la verità percepita razionalmente e in autonomia attraverso «un bel discorso, per far piacere» alla gente, Mosè, invece, comunica la Legge «in forma di predicazione profetica», assolvendo così il compito di tramettere un messaggio normativo, diretto e inequivocabile¹⁴. In qualità di *shaliach*, di messo di Dio presso gli Israeliti, Mosè esegue un ordine divino e, alla stregua di un "angelo", agisce d'accordo con la volontà divina, con l'intento di custodire l'universalismo abramitico entro un sistema particolaristico di leggi pensato per una nazione particolare¹⁵. Così Mosè è il legislatore, mentre Abramo è l'uomo della persuasione e dell'esemplarità.

12. Ivi, I, 63, trad. it. cit., p. 229.

13. *Ibid.*

14. Ivi, II, 39, trad. it. cit., modificata, p. 466.

15. M. Kellner, D. Gillis, *Maimonides the Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2020, p. 52.

Tra il 1950 e il 1951, Joseph Soloveitchik tenne alla Yeshiva University di New York una serie di lezioni integralmente dedicate alla *Guida dei perplessi*. Per il filosofo rabbino, tutto lo spirito religioso e didattico della *Guida* è sintetizzato nel motto «[Abramo] invocò il nome del Signore Iddio eterno»¹⁶. È un omaggio alla visione abramitica del cosmo e alla missione pubblica del patriarca. *Guida* III, 29 riassume così la doppia vocazione, filosofica ed educativa, di Abramo:

Quando la “colonna del mondo” [Abramo] fu cresciuto e gli fu chiaro che c’è un Dio immateriale, che non è né corpo né una potenza corporea, e che tutti questi astri e le sfere celesti sono opera sua, e comprese l’assurdità di queste favole in cui era stato educato, prese a opporsi alla dottrina dei Sabii e a dimostrare la falsità delle loro opinioni, manifestando la sua opposizione e invocando «nel nome del Signore, Dio del mondo» (Gen 21,33) un’invocazione che comprende l’esistenza di Dio e la creazione del mondo da parte di quel Dio¹⁷.

Nell’Abramo di Maimonide Soloveitchik individua un modello ideale di profeta ed educatore in virtù della sua capacità di essere al tempo stesso un *ish ha-emet*, o “uomo della verità”, cioè l’individuo solitario, in fuga dalla propria comunità di origine con la quale è in conflitto, e un *ish ha-chesed*, un “uomo della bontà”, capace di ritornare tra la propria gente per educarla e istruirla. Abramo è, insomma, un contemplativo solitario, «con un affetto sincero per la gente»¹⁸. Soloveitchik descrive la predisposizione di Abramo alla comunicazione e all’insegnamento con queste parole:

Ebbe una visione meravigliosa e fu guidato da un impulso interiore a condividerla con gli altri. Voleva costruire una nuova società e istituire un nuovo ordine etico. Tutto ciò non sarebbe stato possibile a un eremita. Un eremita può elevare la propria esistenza ad altezze elevate. Può dedicarsi a Dio e al Suo servizio. Ma chi continuamente indietreggia non può consegnare un messaggio grandioso. Per realizzare le proprie speranze e i propri sogni, Abramo è dovuto passare dal riposo all’attività pubblica, dal ritiro all’avanzata. È vero che non avrebbe ricevuto alcun messaggio di Dio se non si fosse ritirato dalla società, ma è altrettanto vero che non avrebbe compiuto la sua missione e raggiunto il suo obiettivo se non fosse ritornato nella società dalla quale era fuggito. In Abramo la volontà creatrice doveva sfondare le barriere che lo separavano dalla società. Si trattava di rendere la propria luce interiore visibile ai suoi seguaci¹⁹.

16. Gen 21,33.

17. Maimonide, *Guida*, III, 29, trad. it. cit., p. 621.

18. J. B. Soloveitchik, *Abraham’s Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2008, p. 84.

19. *Ibid.*

La missione di Abramo segue la dialettica dell'esperienza di profezia: da una parte il dialogo, intimo e privato, tra Dio e il profeta nel silenzio e nell'isolamento; dall'altra il dialogo pubblico tra il profeta e la moltitudine entro uno spazio comunitario e dialogato. Nella *Guida* Maimonide definisce la profezia in termini filosofico-naturalistici: è «una cosa naturale», cioè l'effetto di «un'emanazione che proviene da Dio, mediante l'intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima e poi sulla facoltà immaginativa»²⁰. Nonostante riconosca un'unilateralità esclusivamente divina nei processi di emanazione profetica²¹, Maimonide è chiaro su due punti: *a*) per avere un sogno o una visione di profezia il profeta deve aver raggiunto la perfezione speculativa, etica e immaginativa; *b*) come Dio, attraverso l'intercessione delle intelligenze separate, ha emanato la Sua conoscenza sul profeta, questi, a sua volta, deve emanare la perfezione sugli altri. Così, il profeta maimonideo non è solo un sapiente contemplativo e solitario, ma anche un educatore e guida per la comunità.

In linea con il naturalismo maimonideo, Soloveitchik definisce l'impulso di insegnare in Abramo come un «flusso di conoscenza da un individuo a un altro»: «Abramo», sostiene Soloveitchik, «predicava, rimproverava, dibatteva e insegnava principalmente perché non poteva agire diversamente. Insegnava compulsivamente»²². È un processo spontaneo che scaturisce dal suo *chesed*, dalla sua bontà in quanto «coscienza esistenziale comunitaria»²³. Qui Soloveitchik drammatizza il naturalismo di Maimonide attraverso la lente del razionalismo etico di Hermann Cohen. La fuoriuscita di conoscenza è un imperativo morale: come Dio, nella sua estrema bontà, ha creato il mondo e ha emanato la Sua conoscenza al profeta, così Abramo, mosso dalla propria bontà, ha insegnato, creando una comunità ontico-esistenziale, la «comunità dell'alleanza che comprende l'io, il tu e Lui». Abramo «è sempre in movimento, [...] insegna, cerca, esplora». È «critico ma non pessimista», «disturbato ma non disperato», «rimprovera senza condannare», è scettico verso tutti i valori e gli standard mondani, eccetto la dignità e la perfeibilità morale dell'essere umano²⁴. Ecco che Soloveitchik aggiunge un terzo prerequisito necessario per diventare profeta, ossia l'essere un *viandante*, un *nomade*: «“Va’ via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna”

20. Maimonide, *Guida*, II, 36, trad. it. cit., pp. 455, 457.

21. T. M. Rudavsky, *Maimonides*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010, pp. 110-36.

22. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., pp. 101-2.

23. Ivi, p. 102.

24. Ivi, pp. 96-7.

(Gen 12,1). [...] Hai un incarico da compiere, un messaggio da trasmettere. [...] Non aspettarti che gli altri vengano da te. Qui, la Torà descrive il destino del profeta»²⁵.

I.2

Identikit dell'amante perfetto

Se tu hai percepito Dio e le Sue azioni come lo richiede l'intelletto, in seguito tu prenderai a concentrarti su di Lui, a sforzarti di avvicinarti a Lui e a ispessire la congiunzione tra te e Lui – ossia, l'intelletto [...]. Tu rafforzi questa congiunzione mettendola in pratica con l'amore per Lui, e applicandoti a questo, come abbiamo spiegato, e la indebolisci e assottigli occupando il tuo pensiero in altre cose²⁶.

Menachem Kellner risolve la distinzione tra Abramo e Mosè, optando per una soluzione inclusivista: più che vedere in Abramo il precursore difettoso di Mosè, Maimonide individuerrebbe nella Legge e nell'alleanza di Mosè gli strumenti attraverso cui conservare e incrementare l'ideale universale dell'alleanza di Abramo²⁷. L'universalismo del Socrate di Ur rappresenterebbe così non solo il perno attorno al quale si sviluppa il particolarismo del principe dei profeti, ma anche un ideale etico-cognitivo che troverà piena realizzazione solo con l'avvento dell'era messianica, quando tutti «faranno ritorno alla religione della verità»²⁸.

C'è quindi una reciprocità dialettica tra l'«alleanza dell'amore» di Abramo e l'«alleanza della Legge» di Mosè. Abramo rappresenta un livello molto alto di prossimità etico-cognitiva a Dio, perché ha sempre servito Dio «per amore» e non «per un qualsivoglia vantaggio di questo mondo»²⁹. Certo, nel classificare i gradi della profezia, Maimonide valuta la profezia di Mosè superiore a quella di Abramo, ponendo come discriminante l'uso della facoltà immaginativa: mentre Abramo riceve la rivelazione «in una visione di profezia», Mosè ascolta Dio parlargli «bocca a

25. Ivi, p. 78.

26. Maimonide, *Guida*, III, 51, trad. it. cit., pp. 741-2.

27. Kellner, Gillis, *Maimonides the Universalist*, cit., pp. 58-62.

28. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shofim, Melakhim uMilchamot*, 12, 1.

29. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 10, 2, trad. it. in *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, a cura di R. Levi, Giuntina, Firenze 2004, pp. 89-90.

bocca», cioè «senza l'influenza della facoltà immaginativa»³⁰. Ma, a differenza di Mosè, Abramo può vantare l'appellativo di «amante intellettuale di Dio»³¹.

Maimonide interpreta la natura dinamica e dialettica di Abramo come la struttura di fondo di ogni relazione uomo-Dio. A tal proposito, Kellner parla di una concezione del rapporto tra umano e divino che, nella biografia intellettuale di Abramo, è articolata in tre momenti: l'etico, il cognitivo e il metafisico-erotico³². Quando, quasi in «uno stato di ispirazione e di estasi profetica»³³, Abramo si atteggia a scaltro commerciante, iniziando la contrattazione con il «Giudice di tutta la terra»³⁴ per salvare i giusti tra i Sodomiti; quando, al prezzo di rinunciare alla memoria del proprio passato culturale e familiare, diventa modello del sapiente a tutt'ondo, capace di vedere da sé «la strada della verità» e la «traccia della giustizia»; infine, quando, udito il *lekh lekhà* più terribile, «va' alla terra di Moria», ancora una volta Abramo medita e riflette, per poi affidarsi totalmente a Dio. Sono questi i tre momenti che scandiscono il dispiegamento del potenziale etico e intellettuale di Abramo nel suo rapporto con il divino.

Nel saper negoziare la volontà divina di distruggere Sodoma e Gomorra, Abramo si rivela figura di eticità, facendosi paciere tra due opposti estremismi: la suscettibilità e l'apatia. Con questa azione di mediazione, Abramo diventa figura di ponderatezza e giustizia, insegnando la *derek ha-Shem*, la via del Signore, cioè le qualità morali, o attributi divini, che stanno «in mezzo ai comportamenti estremi»³⁵ e «rappresentano la strada mediana sulla quale noi dobbiamo camminare»³⁶. Questa medietà è, per Maimonide, il senso intrinsecamente aristotelico dell'elezione divina di Abramo.

In *Avodat Kochavim* 1, 3, invece, Abramo è l'iconoclasta culturale e religioso che, staccandosi mentalmente e fisicamente dalla cultura idolatrata, scopre da sé il Dio unico e incorporeo dei filosofi, attraverso una riflessione autonoma e prudente sui movimenti dei cieli. Il viaggio spirituale dall'ido-

30. Maimonide, *Guida*, II, 45, trad. it. cit., pp. 492-3.

31. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 10, 3, trad. it. cit., p. 90; cfr. Kellner, Gillis, *Maimonides the Universalist*, cit., pp. 68-9.

32. Ivi, p. 61.

33. Maimonide, *Guida*, II, 42, trad. it. cit., p. 476.

34. Gen 18,25.

35. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', De'ot*, 1, 4, trad. it in *Norme di vita morale. Hilkhot de'ot*, a cura di M. Giuliani, Giuntina, Firenze 2018, p. 45.

36. Ivi, 1, 7, trad. it. cit., p. 51.

latria al monoteismo universale è un momento di crisi e di radicale messa al vaglio del proprio passato, perché nulla del vecchio mondo sia trasportato acriticamente nel nuovo. Non c'è traccia del Dio personale che promette e pretende; del Dio misericordioso che, con un atto di grazia, interviene per riscattare e redimere l'eletto. Al contrario, l'elezione di Abramo è l'effetto della scoperta privata di Dio tramite la ragione e la riflessione³⁷. Scetticismo e senso di solitudine lo accompagnano nel distacco dalla cultura idolatrica. Da una parte, questa immagine del filosofo, straniero e indipendente, può sottendere un pregiudizio antipolitico, cioè il tentativo di Maimonide di ridimensionare il valore della vita associata. La descrizione di Abramo richiama quella del filosofo «solitario» tratteggiata da Ibn Bajja (1095-1138), un individuo costretto ad allontanarsi dalla gente comune ed emigrare verso società più evolute, in cui possa perfezionarsi nella scienza e nella religione ed entrare in relazione con individui già perfetti nelle virtù intellettuali³⁸. Dall'altra parte, fuga e solitudine abramitiche definiscono l'esclusività del rapporto d'amore con Dio. Nella crisi e nello sradicamento più estremi, Abramo si erge a modello del contemplatore, solitario e «malato d'amore», cioè capace di un amore assoluto e meditato, non impulsivo, perché proporzionato alla conoscenza di Dio: «a una modesta conoscenza corrisponde un amore modesto, a una conoscenza approfondita un amore profondo»³⁹.

E come si manifesta questo amore così profondo e appassionato? Amando il Signore di un amore così intenso, travolgente e profondo che l'anima stessa ne sia pervasa e permeata, che l'anima stessa ne sia così avvinta da sembrare un uomo ammalato d'amore, come pazzo d'amore al punto da non riuscire più a liberare la mente dalla donna amata e dal pensarla a ogni istante, anche sedendosi e alzandosi, mangiando e bevendo. [...] e questo amore così intenso e così travolgente alludeva appunto Salomone con il verso: «Io sono malata d'amore» (Ct 2,5), e tutto il Cantico non è se non una figurazione allegorica di questo amore così immenso e travolgente⁴⁰.

37. Cfr. D. Hartman, *Israelis and the Jewish Tradition. An Ancient People Debating Its Future*, Yale University Press, New Haven-London 2000, p. 66.

38. Ho discusso questo tema in C. C. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 84-95.

39. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 10, 7, trad. it. cit., p. 92.

40. Ivi, 10, 3, p. 90.

I.3

Uno psicodramma sul monte Moria

Il viaggio spirituale e intellettuale del patriarca, iniziato tra gli «stupidi idolatri» di Ur, termina sul monte Moria, quando l'angelo, interrompendo il sacrificio di Isacco, vieta ad Abramo proprio di compiere una pratica che ancora risente della superstizione idolatrca: «far passare nel fuoco» il proprio figlio per scongiurare il timore di perderlo⁴¹. In questo modo l'Abramo maimonideo diventa un «intellettuale dissidente», come ha detto Menachem Kellner, cioè un senza patria che, pur avendo un ruolo decisivo nella fondazione della nazione ebraica, è innanzitutto impegnato nel costruire e diffondere un monoteismo etico-razionale universale⁴².

Nel *Commento alla Mishnà, Avot* 5, 3, Maimonide definisce l'*aqeda* come la decima e ultima prova cui viene sottoposto Abramo. Nonostante la sofferenza e il disorientamento, Abramo si mostra ancora una volta pronto a obbedire, mostrando il proprio amore verso Dio. L'intera esistenza di Abramo è scandita da queste dieci prove. Sono gli snodi principali della sua evoluzione etica e intellettuale. Ecco le parole di Maimonide:

Le dieci prove cui fu sottoposto Abramo, nostro padre, si trovano tutte nella Scrittura. La prima è la sua migrazione ordinata da Dio: «Va' via dalla tua terra... (Gen 12,1)». La seconda è la carestia che trovò nella terra di Canaan, la terra del suo destino «Farò di te una grande nazione» (Gen 12,2). La terza è l'ingiustizia compiuta dagli Egiziani nei suoi confronti, quando presentarono Sara al Faraone. La quarta è la guerra [di Abramo] contro i quattro re. La quinta è quando [Abramo] prese Agar in moglie perché non riusciva ad avere un figlio tramite Sara. La sesta è la circoncisione, comandata ad Abramo quando era ormai grande. La settima è l'ingiustizia compiuta dal re di Gerar che prese Sara. L'ottava è l'espulsione di Agar, nonostante [Abramo] avesse avuto un figlio da lei. La nona fu il distacco dal figlio Ismaele, quando Dio gli disse «Non ti dispiaccia per il ragazzo» (Gen 21,12). La Scrittura già aveva testimoniato quanto tutto ciò risultasse difficile per Abramo: «Ad Abramo la cosa dispiacque molto a motivo del proprio figlio» (Gen 21,11). Ma obbedì al comandamento di Dio e lo scacciò. La decima è stata il sacrificio di Isacco.

Maimonide sembra partecipare alla sofferenza e al disorientamento del patriarca, sebbene in questo contesto non approfondisca l'episodio dell'*a-*

41. Maimonide, *Guida*, III, 36, trad. it. cit., pp. 654-5; *Mishnè Torà, Sefer Madda, Yetsodè ha-Torà*, 5, 4; cfr. J. Blenkinsopp, *Abramo. La storia di una vita*, trad. it. di A. Rezzi, Queriniana, Brescia 2021, pp. 198-203.

42. Cfr. Kellner, Gillis, *Maimonides the Universalist*, cit., pp. 40-72.

qedà. Non parla dell'*aqedà* neanche nella prima parte del capitolo sull'*Avodat Kochavim* del *Mishnè Torà*, integralmente dedicata alla missione di Abramo. Forse Maimonide vuole sganciare Abramo dalla cornice biblica e presentarlo come modello del teologo naturale, impegnato a insegnare una nuova visione religiosa e razionale del cosmo, così da contrastare false credenze e timori idolatrici. Diversa è invece l'impostazione della *Guida*. Qui l'*aqedà* è proprio un *case study* per l'esegesi e la profetologia di Maimonide.

In *Guida* III, 24, infatti, Maimonide enuclea i diversi significati del termine "prova". Ne risulta una trattazione esoterica, volta a contrastare l'opinione comune secondo cui ogni prova è una disgrazia/punizione che Dio manda a un individuo, senza che questi ne abbia colpa, per accrescere la sua ricompensa. Anche se leggessimo il sacrificio di Isacco in chiave letterale, verrebbe meno l'immagine deuteronomica di «un Dio di fedeltà, senza ingiustizie» e onnisciente:

il senso letterale delle "prove" di cui si parla nella Torà [...] è che esse si verificano a mo' di esame e informazione, così da far conoscere la misura della fede e dell'obbedienza di un certo individuo o di un popolo; e qui sta il grande problema, in particolare nella vicenda del "sacrificio di Isacco", che non era nota altro che a Dio e a due persone, ad una delle quali venne detto: «Perché ora io so che tu temi Dio»⁴³.

Letto, invece, in chiave allegorico-didattica, il termine "prova" può significare un "esempio" da seguire ed emulare. La prova come metafora per «far sapere alla gente ciò che deve fare o ciò che deve credere». Da qui l'idea che l'*aqedà* serva proprio a «far conoscere i limiti dell'amore e del timore verso Dio». Abramo non agì mosso da una passione o con la speranza di una ricompensa oppure per timore di una punizione: la sua è stata «un'azione derivata dal pensiero, [...] dalla riflessione sulla correttezza del comando divino, e dall'amore e dal timore nei confronti di Dio»⁴⁴. Yeshayahu Leibowitz riprende questa interpretazione e, stimolato dagli interrogativi kierkegaardiani, individua nell'Abramo maimonideo «il credente per antonomasia», la cui fede *invalida* tutti i valori umani, dalla soddisfazione degli istinti naturali fino alle idee più universali e alle aspirazioni per il futuro. Ma se Kierkegaard parla di «sospensione teleologica dell'etica», Leibowitz afferma l'annullamento radicale dell'etica. Tenendo a freno i

43. Maimonide, *Guida*, III, 24, trad. it. cit., p. 600.

44. Ivi, trad. it. cit., p. 603.

suoi istinti (dai più bassi ai più elevati) Abramo vince la sua stessa natura, dimostrando una «fede “fine a sé stessa”», come «puro e incondizionato servizio di Dio»⁴⁵.

Però in Maimonide troviamo un'ulteriore prospettiva di lettura sull'*aqeda*. In *Guida* II, 45 definisce l'episodio biblico una «visione di profezia»: «Il profeta vede “un angelo” che gli parla “in una visione”, come Abramo nel momento del sacrificio. Questo [...] è il punto più alto dei gradi profetici attestati dalle Scritture»⁴⁶. Come ha messo in luce Omri Boehm nel suo libro del 2007 sulla legatura di Isacco come modello religioso di disobbedienza, l'episodio dell'*aqeda* include una doppia esperienza profetica: la prima quando Abramo riceve l'ordine di sacrificare Isacco, «in un sogno di profezia, come se Dio gli parlasse»; la seconda, di grado superiore, è nel momento del sacrificio, quando Abramo «vede “un angelo” che gli parla» e gli ordina di interrompere, annullare il sacrificio⁴⁷. Ne deriva il carattere dinamico-processuale dell'episodio biblico, che richiama l'ultimo significato del termine “prova”. Senza rinunciare al principio della gradualità dell'apprendimento e all'idea di “astuzia” e “cura” divina, Maimonide stabilisce un nesso paraetimologico tra *lenasot* (mettere alla prova) e *lehasit* (incitare), e chiarisce che «il senso di metterti alla prova è per abituarti»⁴⁸. In quanto situazione di crisi, l'*aqeda* mira a esercitare il coraggio, la resilienza e la fiducia di Abramo. Così non è solo una metafora della “prova”, ma anche un'allegoria filosofica per significare il dispiegarsi dell'esperienza profetica e il graduale perfezionamento delle facoltà intellettiva e immaginativa. L'*aqeda* è il processo con cui Abramo impara a sfidare ogni residuo idolatrico per «far conoscere l'unità di Dio [...], dare perpetuità a questa opinione e attirare la gente verso di essa»⁴⁹.

Proprio in questo consiste il secondo concetto fondamentale della Torà che si evince dall'episodio dell'*aqeda*: «Farci sapere che i profeti considerano vero ciò che giunge loro da parte di Dio mediante la rivelazione»⁵⁰. Il minimo dubbio di Abramo avrebbe screditato la sua statura profetica e

45. Y. Leibowitz, *La fede ebraica*, trad. it. di D. Haviv, Giuntina, Firenze 2001, pp. 20-3.

46. Maimonide, *Guida*, II, 45, trad. it. cit., p. 492.

47. O. Boehm, *The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience*, T & T Clark, New York-London 2007, pp. 73-85.

48. Maimonide, *Guida*, III, 24, trad. it. cit., p. 602.

49. Ivi, p. 604; cfr. A. Green, *Maimonides on Courage*, in “Jewish Studies Quarterly”, 22, 2, 2015, pp. 162-83; 175.

50. Maimonide, *Guida*, III, 24, trad. it. cit., p. 604.

annullato la sua perfezione etica e intellettuale. Nelle parole di Maimonide: «Se un sogno profetico fosse stato oscuro ai profeti, o se avessero avuto un dubbio su ciò che percepivano “in visione profetica”, non si sarebbero affrettati a fare ciò che *la* natura stessa rifiuta; Abramo stesso non avrebbe acconsentito a fare questa grande e importante azione “in dubbio”»⁵¹.

I.4

E se le prove estreme fossero un'allegoria?

Insomma, “sia che egli esista, sia che non esista”, di fronte a vicende come queste, che si verificano sempre, ogni persona che le studi resta perplessa, al punto che parlando della conoscenza e della provvidenza divina si racconta sempre ciò che ti ho detto – ossia, che ad un uomo felice e perfetto, corretto nelle sue azioni e fortemente timoroso del peccato accadono grosse disgrazie concernenti i suoi beni, i suoi figli e il suo corpo, senza che una colpa lo renda necessario⁵².

In apertura dell'omonimo libro biblico, Giobbe è presentato come «un uomo integro e retto, che teme il Signore ed è lontano dal male», un esempio da emulare per rettitudine etica e rigore religioso. Ma Maimonide metterà sotto la lente il seguito della vicenda: la fragilità e la vulnerabilità di Giobbe, ovvero il paradossale capovolgimento della sua perfezione etica in sofferenza e disgrazia. Perché le più violente avversità capitano proprio alla «persona più perfetta e completa nella sua rettitudine?». È forse Dio il regista del paradosso giobico? Oppure dietro la sofferenza del giusto c'è più che altro il sadico esperimento psicologico del Satan? Qual è il vero rimedio alla sofferenza di Giobbe?

Su un piano didascalico-esegetico, Maimonide vuole svelare e razionalizzare i chiaroscuri della vicenda di Giobbe e delle sue sofferenze. Debitore del metodo esegetico di Saadia Gaon (882-942), Maimonide interpreta i fatti biblici come un'allegoria educativa, utile a «spiegare le opinioni della gente intorno alla provvidenza»⁵³. Allo stesso tempo, però, in un susseguirsi di metafore e termini equivoci debitamente spiegati, adotta anche

51. *Ibid.*

52. *Ivi*, III, 22, trad. it. cit., p. 587.

53. Cfr. R. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 28-30, 71.

un punto di vista antropologico, allontanandosi dai modelli tradizionali di teodicea, fondati sulla dialettica peccato-punizione. Per il Rambam, Giobbe soffre perché non è «un uomo sapiente, dotato di comprensione, o intelligente»; il suo unico merito è la rettitudine morale. Non c'è nessun peccato o correlativa fiducia nel potere redentivo della sofferenza, tantomeno c'è precognizione dei mali o intransigente resilienza. Insomma, nell'esegesi maimonidea non trova spazio la consapevolezza giobica immaginata nell'apocrifo *Testamento di Giobbe*: non c'è nessun Iobab che prevede (e, in alcuni casi, provoca) la propria sventura perché convinto che una stoica sopportazione sia premessa di liberazione, gloria e immortalità⁵⁴. Deve essere riformulato anche il concetto di “prova” di Saadia, secondo cui la sofferenza del virtuoso è un dono divino; è l'occasione di mostrarsi paziente di fronte alla sventura e così ottenere una ricompensa.

In *Guida* III, 24, Maimonide fornisce un'elencazione dettagliata delle «dottrine antiche» e opinioni sulla provvidenza, pur mostrando una certa reticenza nell'espore la propria. Del resto, la provvidenza è un tema centrale nella terza parte della *Guida* e i capitoli 17 e 51 trasmettono un'idea precisa di quale fosse la posizione di Maimonide. Giobbe è allora l'occasione per ritornare sul tema in un linguaggio allusivo e non convenzionale. Ogni personaggio di questo teatro teologico-filosofico rappresenta la posizione dottrinale di una particolare scuola di pensiero. Giobbe veicola l'opinione di Aristotele, per come era stata restituita da Alessandro di Afrodisia, nel *De providentia*, sulla scorta di diverse opere dello Stagirita (*De generatione et corruptione*, *De caelo*, *Physica*, *Metaphysica*)⁵⁵: la provvidenza è sopra la sfera della luna ma, tramite l'insieme dei corpi celesti, si esercita sulle cose del mondo sublunare, garantendone la sussistenza. Conseguenza della provvidenza sugli esseri viventi è l'anima, la quale consente ad ogni vivente di sopravvivere e preservare la propria specie. Nella mente impaziente e confusa di Giobbe, tutto ciò significa che Dio, disinteressato alle sorti individuali, non fa alcuna distinzione tra il giusto e il malvagio⁵⁶.

54. Circa il *Testamento di Giobbe*, cfr. M. Larrimore, *Il libro di Giobbe*, Il Mulino, Bologna 2017 (ed. or. *The Book of Job: A Biography*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2013), pp. 40-5.

55. Circa la diffusione del *De providentia* nella cultura filosofica di lingua araba, cfr. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 60-2. Per le riprese dottrinali di Alessandro in Maimonide, cfr. R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems*, in “The Classical Quarterly”, 32, 1, 1982, pp. 198-211 e *passim*.

56. Cfr. Gb 9,22-23.

Elifaz, invece, rappresenta la tradizione biblico-rabbinica, radicata su due convinzioni interconnesse: la responsabilità assoluta dell'uomo e la giustizia divina. Pertanto, se ogni condizione in cui versa l'uomo è conseguenza dei meriti o demeriti accumulati dal suo agire, e ogni azione di Dio è giusta, sarà premiato solo l'uomo integro e retto, mentre il malvagio sarà punito. Agli occhi di Elifaz, insomma, Giobbe è stato punito perché colpevole, divenendo così egli stesso causa della propria sofferenza. Poi è il turno di Bildad e Zofar, i quali rappresentano, rispettivamente, i punti di vista delle correnti teologiche musulmane dei Mu'taziliti e degli Ash'ariti. Mentre Bildad pensa che Giobbe sia stato messo alla prova per ricevere una ricompensa maggiore nel mondo-a-venire, mostrando così piena fiducia nella retribuzione *post mortem*, Zofar ritiene che la ragione della sofferenza di Giobbe sia l'effetto del volere arbitrario di Dio, incomprensibile e inaccessibile all'uomo. Infine, quarto interlocutore, entra in scena Eliu «che tra loro è superiore»⁵⁷.

A una lettura superficiale, l'intervento di Eliu, sembrerebbe non aggiungere nulla di nuovo a quanto già detto da Elifaz, Bildad e Zofar: Dio «non fa il male», «non viola il diritto»⁵⁸; non è afflitto dalla disubbidienza del ribelle né trae vantaggio dalla ubbidienza del giusto⁵⁹; spesso castiga i giusti per punire la loro superbia e garantire loro la ricompensa che meritano⁶⁰. Tuttavia, al lettore sagace appariranno subito evidenti i due concetti aggiuntivi di Eliu che, se interpretati correttamente, danno il significato profondo dell'intera narrazione giobica: il primo è «l'immagine dell'intercessione dell'angelo», che può salvare una persona dalla morte, al massimo tre volte nella vita; il secondo è la descrizione della «qualità della profezia», presente nell'avvertimento: «Il Signore parla una volta sola e talvolta una seconda volta ma l'uomo non ne fa caso. Durante il sogno, in visione notturna, quando un torpore cade sugli uomini»⁶¹.

Maimonide sorvola abilmente sulle due aggiunte di Eliu, lasciando al lettore il compito di trovare, all'interno della *Guida*, gli indizi esplicativi necessari⁶². Con l'elencazione delle diverse accezioni con cui il termine «angelo» viene utilizzato, *Guida* II, 6-7 fornisce la prima chiave di lettura del rebus di Eliu. «Angelo» è un termine equivoco che può comprendere:

57. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., p. 596.

58. Gb 34,12.

59. Gb 35,5-8.

60. Gb 36,8-9.

61. Gb 33,14-15.

62. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, cit., pp. 57-9.

intelletti separati, messi di Dio, profeti, facoltà naturali e psichiche, cieli ed elementi naturali⁶³. L'angelo di Eliu può allora essere inteso in almeno tre sensi: può significare l'intelletto agente, grazie al quale l'intelletto umano raggiunge la perfezione e acquisisce l'immunità psicologica di fronte alla sofferenza; può indicare l'intelletto umano che, nella sua doppia funzione pratica e cogitativa, è responsabile di scelte utili al benessere sia fisico che psichico dell'uomo; infine, può rappresentare «qualunque forza o causa naturale che è di aiuto a un individuo in grave pericolo», sia essa un'intelligenza (separata o corporea) o un accadimento naturale con effetto salvifico⁶⁴. Insomma, qui Maimonide sta suggerendo una concezione della provvidenza molto simile a quella compendiata in *Guida* III, 51:

la provvidenza viene esercitata in misura dell'intelletto posseduto da chiunque abbia un intelletto. Dunque sull'individuo di percezione perfetta, il cui intelletto non cessa mai di pensare a Dio, la provvidenza viene esercitata sempre, mentre sull'individuo di percezione perfetta che talvolta ha il pensiero distolto da Dio per un certo tempo, la provvidenza viene esercitata solo per il tempo in cui egli pensa a Dio, e invece si disinteressa di lui per il tempo in cui egli si disinteressa a Lui⁶⁵.

Per quanto riguarda invece l'aggiunta sulla «qualità della profezia», una chiave di lettura è data dai capitoli della *Guida* dedicati al tema della profezia. L'uomo menzionato da Eliu, refrattario alle sollecitazioni di Dio ricevute in sogno in una visione notturna, assomiglia solo in parte al profeta maimonideo. Per Maimonide profeta è colui che possiede un intelletto compiuto, intento a «comprendere le forme sante e pure» e a «contemplare tutta la sapienza del Santo»⁶⁶. Un tale individuo, però, non deve essere soltanto perfetto nella facoltà immaginativa e avere un carattere puro ed equilibrato, ma deve presentare anche una «fortissima» attitudine al coraggio e alla divinazione⁶⁷. Il sogno d'ammonimento menzionato in Gb 33,14-15 può allora significare l'azione della facoltà divinatoria, in quanto capacità comune a tutti gli uomini di trarre da segni o eventi del passato e del presente congetture più o meno esatte circa il futuro⁶⁸. Questo talento della divinazione può salvare l'uomo «da rea azione», «premunirlo

63. Maimonide, *Guida*, II, 6-7, trad. it. cit., pp. 337-43.

64. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, cit., p. 59.

65. Maimonide, *Guida*, III, 51, trad. it. cit., pp. 746-7.

66. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda, Yesodè ha-Torà*, 7, 1.

67. Maimonide, *Guida*, II, 38, trad. it. cit., p. 463.

68. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, cit., pp. 60-1.

contro la superbia», salvando «l'anima sua dalla fossa»⁶⁹. Insomma, i due concetti aggiuntivi di Eliu suggeriscono una risoluzione del caso di Giobbe in chiave filosofico-naturalistica: la sua sofferenza è parte di un ordine naturale più ampio, inclusivo di processi sia benevoli sia dannosi. Da una parte ci sono gli "angeli", siano essi intelligenze o forze naturali, la cui funzione è quella di salvare il giusto che soffre e ristabilirne la salute. Come affermato in *Guida* III, 51, «quando il pensiero di un uomo è libero ed egli percepisce Dio in modo veritiero ed è felice di ciò che percepisce, allora non è possibile che quella persona sia colpita da qualunque specie di male»⁷⁰. Dall'altra ci sono forze naturali distruttive (fenomeni atmosferici estremi, pestilenze e guerre) e forze di privazione intrinseche alla nostra natura corporea. Se non sono dominate o contenute da un angelo, queste potenze contrarie sono la causa di sofferenza, o addirittura di morte.

Ecco allora che Maimonide da esegeta del libro di Giobbe si trasforma in una sorta di medico curante dell'uomo Giobbe: «come accade per il corpo che, se si sposta dal suo equilibrio [...] gli si applica il suo contrario fino a che ritorni in equilibrio»⁷¹, anche Giobbe, affinché possa guarire dal peccato d'orgoglio, deve protendere verso l'eccesso opposto, vale a dire l'umiltà:

come possiamo noi volere che il governo e la provvidenza esercitati su queste cose da parte di Dio sia simile al governo e alla provvidenza che noi esercitiamo su ciò di cui ci occupiamo? Anzi, è necessario fermarsi qui e credere che a Dio non è stato nascosto nulla, come dice Eliu: «perché i suoi occhi sono sulle vie seguite dall'uomo, e tutti i suoi percorsi Egli vede; non c'è tenebra e non c'è ombra dove possano nascondersi coloro che operano il male»⁷².

Per Maimonide Giobbe, pur non essendo un israelita, è un profeta in formazione⁷³; una versione difettiva di Abramo che, «nato e cresciuto tra gli stupidi idolatri di Ur» scopre da sé l'esistenza e l'unicità di Dio. Come Abramo, di fronte al terribile ordine divino di sacrificare Isacco, diventa immagine dell'amante intellettuale di Dio; allo stesso modo, all'apice della

69. Gb 33,17-18.

70. Maimonide, *Guida*, III, 51, trad. it. cit., pp. 746-7.

71. Cfr. Maimonide, *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, IV, trad. it. di G. Laras, Giuntina, Firenze 2008, p. 67.

72. Maimonide, *Guida*, III, 22, trad. it. cit., pp. 598-9.

73. Maimonide, *The Epistle to Yemen [Iggeret Teiman]*, II, trad. ingl. in A. Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, con commento di D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia-New York-Jerusalem 1985, pp. 91-207: 110.

propria sofferenza, Giobbe si avvicina a Dio, apprendendo la Sua assoluta trascendenza, ossia la limitatezza della conoscenza umana: «parlavo di cose che non capivo, di cose meravigliose a me ignote. [...] ora invece Ti scorgo con i miei propri occhi. Perciò rinnego quanto ho già detto, mi pento e sono disposto ancora a rimanere avvolto fra la polvere e la cenere». Con Giobbe Maimonide utilizza un doppio registro affettivo-pedagogico. Al Giobbe umiliato e offeso Maimonide sembra rivolgere queste parole di consolazione e ausilio:

chi vuole la perfezione umana e vuole essere un “uomo di Dio” per davvero si renda conto e sappia che il grande re [...] che lo accompagna e lo protegge è l'intelletto che trasmette a noi l'emanazione e funge da connessione tra noi e Dio. [...] Se i perfetti lo comprendono, raggiungono una perfezione, un'umiltà, un timore di Dio, una prudenza e una verecondia di fronte a Lui, in modo reale e non immaginario⁷⁴.

Al Giobbe, invece, che si appresta ad ascoltare la voce di Dio e a sapere come Lui amministra e provvede alla realtà mondana, Maimonide non può che suggerire la stessa prudenza e avvedutezza rammentate all'allievo e destinatario della *Guida*, Yosef ben-Yehudà: «non cercare ciò che è troppo meraviglioso per te, non studiare ciò che ti è coperto, [...] l'uomo [...] rispetti la gloria del suo Creatore»⁷⁵. Con Michael Walzer possiamo dire che il discorso di Giobbe si conclude con la consapevolezza che la sola sapienza possibile per l'umanità è il timore di Dio: «la sapienza diventa il segreto di Dio e la filosofia lo sforzo umano per trovarla»⁷⁶. Anche per Maimonide, il Giobbe finale, redento da Dio, incarna la gioia del sapiente «felice di ciò che percepisce»⁷⁷. L'intera vicenda giobica rappresenta, dunque, il processo educativo del sapiente-in-formazione. Il primo Giobbe è ribelle e vulnerabile perché perplesso e disorientato: lotta per il Dio giusto e personale della tradizione che, all'improvviso, si rivela assente, sordo alle sue invocazioni, indifferente alla sua immeritata sofferenza. Nel 1929, la scrittrice ebreo-tedesca, Margarete Susman, ha osservato che proprio «in questo incessante ricercare» la giustizia divina, Giobbe «si imbatte in una colpa nascosta della sua esistenza. [...] Questa colpa non può essergli addebitata,

74. Maimonide, *Guida*, III, 52, trad. it. cit., pp. 750-1.

75. Ivi, I, 32, p. 141.

76. M. Walzer, *All'ombra di Dio*, trad. it. di F. Bassani, Paideia, Brescia 2013, p. 146.

77. Maimonide, *Guida*, III, 51, p. 747.

non è la sua. È la colpa umana per eccellenza»⁷⁸. Il paradosso di Giobbe sta proprio nella punizione dell'innocente per questa colpa universale. Ma ciò che Susman chiama «disperazione radicale dell'innocenza personale»⁷⁹ in Maimonide è sintomo di sapienza, cioè è la coscienza meditata dell'incommensurabilità tra il divino e l'umano: «che tu non cada nell'errore di e non cerchi di immaginare che la Sua conoscenza sia come la nostra, o che la Sua provvidenza e la Sua intenzione siano come le nostre»⁸⁰.

I.5

A lezione da Giobbe

La letteratura ebraica contemporanea ha spesso trasfigurato in narrazioni di ispirazione giobica la sofferenza etica e sociale di uomini umili, remissivi, abituati a vivere ai margini della storia e della comunità. Nel 1894, forse come reazione alla violenza dei *pogrom* e al dilagare dell'antisemitismo, Isaac Leib Peretz crea il suo personaggio Bontshe Shvayg (Bonce il silenzioso) a immagine di Giobbe⁸¹. Bonce è l'uomo qualunque che, maltrattato da tutti, è «passato come un'ombra nel mondo». Anziché essere l'eletto messo alla prova da Dio, sfida lui stesso l'integrità del Tribunale celeste, perché «tacque sempre», sia da vivo sia da morto, senza mai lamentarsi «né di Dio né degli uomini». «Giobbe non ha resistito, eppure Bonce è stato più infelice di Giobbe». Bonce è, insomma, un iper-Giobbe, fino a diventare una sorta di anti-Giobbe, davanti alla cui ingenua resilienza gli angeli rimangono stupefatti e l'accusatore, forse controvoce critica e ironica dell'autore, «scoppia in una sonora risata»⁸². Anche lo scrittore ebreo-americano, Bernard Malamud, nel suo racconto *Angel Levine* del 1954, attribuisce al carattere e alle azioni del protagonista un'eco giobica. Il sarto Manischewitz è un uomo agiato che, nel giro di un anno, perde i beni a lui più cari (lavoro, figli e salute) e finisce per riporre le sue ultime speranze

78. M. Susman, *Giobbe e Kafka. La contesa con Dio*, trad. it. di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 23-4.

79. Ivi, pp. 24-5; Ead., *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze 1999, p. 24.

80. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., p. 599.

81. I. L. Peretz, *Bonce il silenzioso*, trad. it. in Id., *Novelle ebraiche*, Angelo Pontecorbo, Firenze 2017, pp. 9-23.

82. Cfr. B. Zuckerman, *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, Oxford University Press, New York 1991, pp. 34-58.

di sopravvivenza in un angelo nero, mezzo ubriaco, di Harlem, Alexander Levine. Al di là della questione religioso-identitaria che fa da sfondo all'intero racconto⁸³, ancora una volta emerge l'ordinarietà del Giobbe moderno: come Bonce, anche Manischewitz è un uomo qualunque, senza alcuna qualità particolare; la sua sofferenza, scrive Malamud, «era ampiamente sprecata. Non serviva a niente, non approdava a niente: era solo causa di altra sofferenza»⁸⁴.

Il Giobbe del pensiero ebraico medievale appare diverso. È figura dinamica e di emancipazione, chiamata a mediare e dominare i propri conflitti interiori. Per Saadia Gaon, la vicenda di Giobbe insegna all'umanità la giustizia di Dio e la resilienza del virtuoso. Come figura attiva in scena, Dio mette alla prova Giobbe perché è convinto che forza e virtù lo sosterranno nella sofferenza:

A mio parere, le sofferenze cui i virtuosi sono soggetti in questo mondo sono di due categorie. La prima consiste in punizioni per piccole mancanze [...]; la seconda consiste invece nell'avviare delle prove con le quali Dio testa i virtuosi, sapendo che le possano sopportare, per poi risarcirli. Dice la scrittura: «Il Signore mette alla prova il giusto. Tuttavia, non è abitudine di Dio agire in questo modo con chi non è in grado di sopportare. Perché l'intero scopo della sofferenza dell'uomo retto è che si sappia che Dio non lo ha scelto invano. Questo lo sai dal libro di Giobbe e dalla sua sofferenza» (Sal 111,5)⁸⁵.

Se Giobbe non fosse stato sufficientemente virtuoso, non sarebbe mai stato messo alla prova, né, tantomeno, si sarebbe mostrato degno di una ricompensa futura. L'apparente non senso della sventura del virtuoso, sul piano individuale, e della sofferenza di Israele, sul piano storico, è parte integrante della strategia educativa di Dio:

Se il sofferente è messo alla prova, senza aver commesso offesa, Dio non gli dà alcuna spiegazione. Questo per non compromettere la pazienza del sofferente agli occhi della gente. [...] Questo è il disegno per coloro che subiscono una prova. Dio non fa alcuna menzione della ricompensa futura. Piuttosto devono perseverare grazie alla sola ragione. [...] Così, quando Giobbe chiese al suo Signore di

83. J. P. Steed, *The Spirit in All Things: The Search for Identity in Malamud's 'Angel Levine'*, in "Studies in American Jewish Literature", 18, 1999, pp. 11-7.

84. B. Malamud, *L'angelo Levine* (1954), in Id., *Tutti i racconti*, vol. 1: 1940-1962, trad. it. di V. Mantovani, minimum fax, Roma 2019, pp. 264-303: 270.

85. Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, 5, 2, trad. ingl. di S. Rosenblatt, Yale University Press, New Haven-London 1976, p. 213.

fargli conoscere il motivo per cui lo tormentava, Dio non gli rispose direttamente, ma gli parlò invece di tutt'altro [...], descrivendo sé stesso nei termini della Sua potenza e grandezza, e della Sua volontà di scegliere ciò che è meglio per tutta la creazione. Questa risposta di Dio è un segno della Sua saggezza⁸⁶.

Ogni sofferenza è provocata da Dio per l'interesse e il bene dell'umanità: è occasione di ricompensa per chi soffre ed esempio di virtù e resilienza per chi osserva. Quindi, nell'ottica di Saadia, il libro di Giobbe racconta l'ambiguità del silenzio e della parola, che accomuna l'essere umano a Dio. Per noi, allenati nella cultura del sospetto, le cose sono diverse. Ernst Bloch legge questo dislivello comunicativo come il sintomo della rivolta, dell'«esodo di Giobbe da Yahwè»⁸⁷. Il Dio della teofania si rivela al ribelle come un «giudice discutibile» che, improvvisamente loquace e interrogante, risponde ai quesiti morali di Giobbe con domande (retoriche) centrate sul mondo fisico, «con continui enigmi che ricava dalla parte non mediata della natura e della potenza naturale, da un settore perciò che Giobbe, nonostante il tono di critica, non voleva intendere nelle sue domande e non toccava nelle sue accuse»⁸⁸. Saadia Gaon, invece, interpreta l'equivocità linguistico-espressiva come emblematica del rapporto uomo-Dio. Da una parte, c'è il disorientamento, il dubbio, la solitudine dell'uomo; dall'altra, c'è la Sapienza, la Giustizia di Dio.

A Giobbe non restano da fare che due cose, pur non ritrovandosi in nessuna delle due: o affermare di essere colpevole – ma con ciò andrebbe contro la sua integrità; oppure riconoscere esplicitamente che Dio è giusto e agisce solo per il bene delle sue creature: ciò smentirebbe la sua sofferenza, ri-descrivendo il male sperimentato come un bene divino⁸⁹.

Per Saadia, come anche per Maimonide, il disorientamento e il silenzio di Giobbe non hanno niente a che fare con il senso di colpa: sono una con-

86. Saadia Gaon, *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job*, trad. ingl. di L. E. Goodman, Yale University Press, New Haven 1988, pp. 383-4; J. Stern, *Saadia on "what is in the hearts of people when they reach the limits of endurance in a trial"*, in K. J. Clark, J. Koperski (eds.), *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*, Palgrave Macmillan, London 2022, pp. 339-56: 351-2.

87. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 149.

88. Ivi, pp. 149-50.

89. Stern, *Saadia on "what is in the hearts of people when they reach the limits of endurance in a trial"*, cit., p. 354.

quista della ragione perché descrivono la consapevolezza del limite. Saadia legge la vicenda di Giobbe come una «lezione per tutta la creazione affinché possiamo sopportare con forza tutte le sofferenze [...] e sottometterci a Dio, accettando la Sua saggezza e direzione»⁹⁰. Pur condividendo con Saadia l'esemplarità didascalica di Giobbe, Maimonide introduce un aspetto più filosofico-esistenziale: Giobbe è una *prova* di psicologia ed etica della sofferenza.

1.6

Esperire il male: una medicina per il perplesso

Ritorniamo alla scena iniziale: la volontà del Satan è pienamente eseguita e Giobbe viene messo alla prova, subendo diversi tipi di mali, ai quali, però, reagisce in modo diverso. Appresa la notizia della morte dei figli e della perdita del bestiame, reagisce platealmente («si alzò, si strappò il mantello, si rase il capo, si gettò a terra e si prostrò»), senza perdere la propria fiducia in Dio. Quando viene colpito nella carne, forse in reazione alla rassegnazione della moglie («ribellati a Dio e muori»), tollera il dolore fisico con estrema dignità, mostrando misura e «inflexibile pazienza»⁹¹: «accetteremo noi il bene da Dio e non ne accetteremo il male?» (Gb 2,10). Compostezza e misura giobliche iniziano però a inclinarsi di fronte alla veemenza della reazione dei tre cosiddetti amici, i quali, turbati dall'aspetto di Giobbe, alterato dal dolore, «diedero un forte pianto; ognuno si stracciò il mantello e gettarono terra sopra le loro teste» (Gb 2,12). La loro presenza amplifica, anziché ridimensionare, il senso di isolamento e solitudine di Giobbe. Non c'è nessuna parola di conforto, né preghiera di consolazione. Anziché tendere la mano a Giobbe e spingerlo nuovamente alla vitalità sociale, gli amici lo colpevolizzano, facendolo quasi affondare nella disperazione.

La scena del dialogo di Giobbe con i tre amici può essere letta da angolazioni diverse. Moshe Halbertal interpreta l'episodio in chiave psicanalitica, individuandovi il dramma di chi, vivendo un lutto, si sente escluso e si comporta come un emarginato, privo di interesse verso ciò che lo circonda. «Nel momento più difficile, Giobbe ci ricorda il nichilismo stoico dell'*Ec-*

90. Saadia Gaon, *The Book of Theodicy*, cit., p. 411.

91. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, III, trad. it. di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 1999, p. 206.

clesiaste, che dà all'uomo il consiglio, cinico ma saggio, di non farsi notare, né nel bene né nel male. Dal punto di vista di chi soffre, il mondo è un posto da evitare. Il desiderio di morte di Giobbe non è parte della volontà di limitare il male, ma è un aspetto del suo desiderio di ritirarsi da esso»⁹². Joseph Soloveitchik, invece, sceglie la prospettiva antropologico-esistenziale e interpreta Giobbe e gli amici come l'archetipo dell'uomo schiavo del destino che rifugge ogni impegno etico ed empatia sociale per dedicarsi esclusivamente alla speculazione metafisica e così poter penetrare l'essenza del male⁹³.

Tu hai vissuto all'epoca di Mosè ed eri annoverato tra i consiglieri di Faraone. Hai mosso forse un solo dito quando Faraone promulgò il suo empio decreto per cui «ogni bambino venuto al mondo dovrà essere affogato nel fiume (Es 1,22)» o quando gli oppressori ridussero in schiavitù i tuoi fratelli con lavori massacranti? Sei rimasto in silenzio e non hai protestato, perché avevi paura a identificare te stesso con dei disgraziati schiavizzati. [...] Le tue orecchie [...] furono sorde e non prestarono ascolto a quelle storiche grida del popolo. [...] In tutti questi anni ti sei esclusivamente preoccupato del tuo benessere e unicamente per te stesso hai pregato e offerto sacrifici⁹⁴.

Per Soloveitchik, l'intera vicenda giobica assume, però, un ulteriore significato se letta in chiave teologica. Essa insegna che Dio può rivelarsi anche attraverso l'assenza e la sospensione della razionalità insita nella creazione, cioè attraverso il vuoto senza forma del *tohu va-vohu* originario, in quanto disordine ermeneutico, etico e metafisico. La rivelazione diventa così sofferenza, catastrofe, rovesciamento improvviso di ciò che appare familiare e giustificato. «Dio si era rivolto a Giobbe attraverso l'abbondanza e la ricchezza, attraverso l'estasi della gioia. Ma Giobbe non aveva afferrato il messaggio. Il pendolo oscilla ora verso la rivelazione catastrofica»⁹⁵.

Questa prospettiva antropologico-esistenziale è presente già in Maimonide, che individua in Giobbe il modello del sapiente-in-formazione che necessita di essere curato e riorientato verso una giusta e consapevole

92. M. Halbertal, *Job, the Mourner*, in L. Batnitzky, I. Pardes (eds.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2014, pp. 37-46: 43.

93. J. B. Soloveitchik, *Kol dodi dofek. Ascolta! Il mio amato bussa*, trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2017, pp. 39-45.

94. Ivi, pp. 41-3.

95. Soloveitchik, *Out of Whirlwind*, in Id., *Out of the Whirlwind: Essays on Mourning, Suffering and the Human Condition*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2003, pp. 116-50: 139.

concezione di sé e del divino. Per il Rambam, ogni sofferenza umana deve essere esaminata e graduata «in relazione alle condizioni» dell'individuo, ossia al suo stato e alla sua maturità intellettuale⁹⁶. Ad esempio, di fronte alla perdita di un figlio, le reazioni possono essere di due tipi: c'è chi diventa subito miscredente, disconoscendo giustizia e benevolenza di Dio, e chi, invece, rimane impassibile, conservando la propria fiducia nell'ordine provvidenziale. Ma questo schema salta se si prende in esame il dolore fisico, di fronte al quale è più difficile rimanere impassibili e non lamentarsi. Giobbe ne è l'esempio: moderazione e contegno iniziali lasciano presto il posto al lamento «amaro e ribelle»⁹⁷; la sua proverbiale compostezza si muta in sfiducia e volontà di morte. Giobbe maledice la propria vita; sfida Dio e rivendica giustizia; si affida acriticamente alla tradizione, sperando di trovare in essa la soluzione al proprio male:

dice tutto ciò che dice fintantoché non ha conoscenza, e non conosce Dio se non per fede cieca, come Lo conosce la massa dei fedeli della Legge religiosa. Quando poi conosce Dio con una conoscenza certa, tuttavia, Giobbe riconosce che la vera felicità, che consiste nella conoscenza di Dio, è assicurata a chiunque Lo conosca, e che nessuna di tutte queste disgrazie può disturbare la presenza di questa felicità nell'uomo. Giobbe immaginava che queste felicità ritenute tali, come la salute, il benessere e i figli, fossero il fine dell'uomo fintantoché conosceva Dio attraverso la tradizione, non mediante la speculazione filosofica; e per questo aveva queste perplessità e faceva questi discorsi⁹⁸.

Per Maimonide, la colpa di Giobbe è la «colpa universale» di Adamo: entrambi sono colpevoli verso loro stessi perché incapaci di individuare e perseguire le vere priorità dell'essere umano, essendosi distratti da ciò che è superfluo e corruttibile. Non è un caso che, nella sua *Lettera sull'apostasia*, Maimonide prenda in esame l'ingenuità e la superficialità giobliche per descrivere l'inconsistenza e la scorrettezza di chi sproloquia sul destino dell'ebreo convertito:

Sai bene che nessuno ha il diritto di parlare in pubblico se prima non ha messo alla prova quanto ha intenzione di pronunciare una, due, tre, quattro volte: «Allora il Signore la vide e la misurò; le diede una consistenza e ne scrutò il valore; e disse all'uomo» (Gb 28,27-28). Ma se un uomo detta legge e la mette per iscritto, deve

96. Maimonide, *Guida*, III, 22, trad. it. cit., p. 588.

97. Gb 23,2.

98. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., p. 594.

revisionarla centinaia di volte. [...] Probabilmente quella persona non nutriva alcun dubbio su quanto aveva scritto, né pensava avesse bisogno di correzione. Lo consegnò a qualcuno con l'ordine di trasmetterlo in ogni città, e il buio cadde sul cuore degli uomini: «Mandò oscurità e tutto fu oscuro» (Sal 105,28)⁹⁹.

Insomma, dietro la sofferenza di Giobbe non c'è nessun sadico esperimento del Satan, ma solo ignoranza e sciatteria intellettuale: «Tu sicuramente saprai ciò che gli amici dicevano a Giobbe quando egli parlava e parlava: "A sì gran parlata non si potrà rispondere? L'uomo loquace deve sempre avere ragione?" (Gb 11,2); "Giobbe discorre senza senno e le sue parole sono senza giudizio" (Gb 34,35)»¹⁰⁰. Insomma, Giobbe soffre per causa sua, perché ignorante dell'unico bene imperituro, ossia la vera felicità che «consiste nella conoscenza di Dio» ed «è assicurata a chiunque Lo conosca»¹⁰¹. Maimonide trasforma così l'intera narrazione biblica in un *morality play*, le cui figure sono istanze psicologiche interne all'essere umano: agiscono sulla scena la "cattiva inclinazione" (*yetzer ha-ra*), il Satan, e la "buona inclinazione" (*yetzer ha-tov*), che tuttavia comparirà solo al termine, «dopo il perfezionamento dell'intelletto umano»¹⁰². Già il Talmud aveva provveduto a questo declassamento ontologico del Satan, il messo divino, l'osservatore speciale dei comportamenti terrestri, che sfida Giobbe accusandolo di una fedeltà di comodo, dettata dal proprio benessere materiale, non incondizionata come quella di Abramo. Satan è l'"angelo della morte", che ha potere su ogni realtà terrestre ma non sulla vita umana, ma anche lo *yetzer ha-ra*, cioè «ogni creazione del pensiero dell'animo [...] [che è] costantemente male»¹⁰³. Maimonide dà all'interpretazione talmudica un'impronta filosofica, identificando il Satan sia con il "principio di privazione", responsabile del deperimento e della corruzione del mondo fisico, sia con facoltà psichica o immaginativa, responsabile di «ogni manchevolezza etica o dianoetica»¹⁰⁴:

Tra le meraviglie di questa metafora c'è anche il fatto che, quando parla dello scorrazzare di Satana sulla terra in particolare, e del fatto che egli opera certe azioni,

99. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God's Name [Iggeret ha-Shemed or Maamar Kiddush ha-Shem]*, I, in L. D. Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, New York 1977, pp. 34-69: 43.

100. Ivi, p. 41.

101. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., p. 594.

102. Ivi, 22, p. 591.

103. Gen 6,5; TB, Bava batra 16a.

104. Maimonide, *Guida*, II, 12, trad. it. cit., p. 356.

spiega che gli è impossibile avere il dominio dell'anima, e che gli è stato dato il dominio su tutte le cose della terra, ma è stata posta una barriera tra lui e l'anima, come è scritto: «Solo la sua anima risparmi». Ti ho già spiegato l'equivocità del termine "anima" nella nostra lingua, e che si usa per ciò che, dell'uomo, resta dopo la morte: questa è la cosa sulla quale Satana non ha dominio (Gb 2,6)¹⁰⁵.

Nella sua *Lettera* a Japhet ben Eliahu, redatta nel 1176, Maimonide abbozza nel privato ciò che nella *Guida* svilupperà in termini più ampi e generali, cioè le diverse tipologie e intensità di sofferenza¹⁰⁶. In questo caso, però, accanto alla denuncia del proprio dolore e disorientamento emotivo-intellettuale, Maimonide fornisce anche una terapia della sofferenza. Dato il carattere insolitamente personale della lettera, vale la pena leggerla per intero:

Al distinto ed erudito *dayyan* Japhet, figlio dell'estimato e pio studioso Eliahu, dal suo premuroso amico Moshe ben Maimon. Mi è giunta la tua cortese lettera, il cui contenuto mi ha lasciato stupito. Ti lamenti del mio silenzio e del fatto che, da quando ho lasciato la Palestina, non ti ho chiesto come stessi. Sembrerebbe il caso di chi, ammonendo gli altri, in realtà ammonisce sé stesso. Tu, infatti, attacchi a tradimento gli altri ma non te stesso. Da quando ci siamo separati, mio padre è morto. Ho ricevuto lettere di consolazione anche dalle lontane terre di Edom e d'Oriente, ma neanche una parola da te.

Molte violente sventure mi sono capitate in Egitto. Sono stato colpito da malanni e perdite materiali. Delatori complottano contro di me. Ma la mazzata più forte, che mi ha fatto soffrire come mai prima d'ora, è arrivata con la morte dell'uomo migliore che io abbia conosciuto, annegato durante un viaggio nell'Oceano Indiano. Assieme a lui abbiamo perso una cospicua fortuna, sia nostra sia di altri. Con me sono rimaste la sua vedova e la sua piccola figlia.

Dopo aver appreso la triste notizia, per quasi un anno non mi sono alzato dal letto, in preda a febbri, disperazione e quasi sull'orlo della distruzione. Sono passati quasi otto anni e io ancora piango per lui, non trovando consolazione. E

105. Ivi, III, 22, trad. it. cit., pp. 589-90.

106. In ivi, III, 12, Maimonide descrive tre classi di mali. La prima comprende quelli che colpiscono l'uomo in quanto dotato di materia (tanto le malattie dell'individuo, quanto i cataclismi esterni dovuti a squilibri tra gli elementi materiali). La seconda classe, più rara ma «costume generalizzato nelle grandi guerre», comprende le aggressioni reciproche tra gruppi umani. Infine, la terza classe, e la più diffusa, abbraccia i mali che l'individuo fa a sé stesso: mali fisici (cioè conseguenti ai vizi e all'incontinenza fisica in tutte le sue forme) e mali psichici. A proposito di questi ultimi, Maimonide specifica che possono essere o l'effetto di un'alterazione del corpo o l'effetto di un'abitudine dell'anima, sempre più propensa a desiderare cose non necessarie né per la sopravvivenza dell'individuo né per la sopravvivenza della specie.

cosa potrebbe consolarmi? È cresciuto sulle mie ginocchia, era mio fratello, un mio allievo. Se ne andò, dedicandosi al commercio, perché io potessi restare a casa e continuare i miei studi. Lui conosceva bene il Talmud e la Bibbia, ed era un esperto grammatico. La mia gioia più grande era vederlo. Ora ogni gioia è stata offuscata. Lui è partito per la vita eterna, lasciandomi confuso in una terra straniera. Ogni volta che mi capita di vedere la sua calligrafia su uno dei suoi libri, il mio cuore si rivolta dentro di me e il mio dolore si risveglia. Per davvero «voglio scendere presso mio figlio nello *she'ol*, ancora in lutto» (Gen 37,35). Se non fosse stato per la Torà, la mia gioia, e per lo studio della filosofia, che hanno deviato il mio dolore, «sarei perito nella mia afflizione» (Sal 119,92).

Nonostante ciò, non protesto contro nessuno, sia uno studioso, un allievo, o un amico o conoscente; non protesto nemmeno contro di te, che ti meriteresti la mia reprimenda più di qualunque altro. Noi quattro, mio padre, mio fratello tu e io, abbiamo visitato i luoghi santi, eppure tu non hai mai ritenuto opportuno informarti o chiedere di noi. Sarei dunque giustificato a non rispondere alla tua lettera appena giuntami. Ma il mio affetto per te, che ho custodito nel mio cuore, non verrà mai meno. Ricordo quando camminavamo per il deserto e la foresta alla ricerca di Dio. Non porterò allora rancore verso di te, perché l'amore rimuove ogni iniquità.

Solo Dio conosce le forti e terribili pressioni cui sono sottoposto. Ma se solo tu fossi qui, ti concederei la giusta ospitalità e il giusto onore.

Sono stato felicissimo di apprendere che il Signore ti ha benedetto con un figlio. Ho sentito dire che è uno studioso brillante della Torà, nonché dotato anche di un bel carattere. Possano i tuoi discendenti essere i degni successori dei tuoi antenati sulla terra [di Israele]. Che questa sia la volontà di Dio. Amen¹⁰⁷.

Abraham Joshua Heschel, nella sua biografia di Maimonide (1935), propone una lettura giobica audace e innovativa, proiettata sulla stessa vicenda umana del Rambam¹⁰⁸. Le persecuzioni e l'esilio, la morte del padre e del fratello David, il collasso economico e psicologico, i malanni fisici: Maimonide ha sperimentato su sé stesso la sventura e il dolore di Giobbe, il disorientamento del sapiente-in-formazione di fronte a situazioni che non sa e non può né prevenire né controllare.

L'uomo Maimonide, però, è molto diverso dall'uomo Giobbe, che «conosce Dio per fede cieca, come lo conosce la massa dei fedeli della Legge religiosa»¹⁰⁹. Maimonide, infatti, «non perse mai la propria fede nel giusto e significativo funzionamento dell'universo. La sua esperienza non

107. Maimonide, *Letter to Japhet ben Eliahu of Acco*, in Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, cit., pp. 70-3.

108. A. J. Heschel, *Maimonides: A Biography* (1935), trad. ingl. di J. Neugroschel, Farrar, Straus and Giroux, New York 1982, pp. 126-40.

109. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., modificata, p. 594.

lo rivolse mai contro Dio ma, a quanto pare, solo contro sé stesso»¹¹⁰. Correggendo e ampliando l'intuizione di Heschel, Jason Kalman ritorna sul binomio esperienziale Maimonide-Giobbe, osservando come le affezioni individuali di Maimonide e, soprattutto, la sua risposta ad essa attestino l'efficacia del modello teorico usato nella *Guida* per risolvere le questioni sollevate dal libro di Giobbe. Nella *Guida*, infatti, Maimonide articola in un linguaggio filosofico-metafisico quello che negli scritti medici costituisce un rimedio effettivo a malattie psico-fisiche: lo studio dell'etica, della morale, della filosofia e della Legge.

Come Giobbe, quasi in un sogno di profezia, ha appreso la verità circa Dio e la Sua provvidenza, mettendo così fine alla propria sofferenza similmente Maimonide, attraverso lo studio della filosofia e della Torà, ha curato le proprie sofferenze psico-fisiche. Insomma, Maimonide è un Giobbe vittorioso e redento, che «ha imparato la lezione». In questo assomiglia al prigioniero messo in scena da Boezio nella *Consolazione della Filosofia*, che, sotto la guida metafisica della prosopopea *Philosophia*, riscopre, più profondamente di prima, la natura umana e le sue potenzialità più autentiche. Come il prigioniero di Boezio, una volta appresa l'irrazionalità intrinseca della realtà, invisibile all'occhio umano, può ritornare alla patria celeste, poiché non più sconcertato dalle crudeltà e dalle sperequazioni etiche del mondo, così l'uomo e il medico Maimonide ammonisce il figlio del Saladino ad affrontare i mali di questo mondo con animo disciplinato e moderato:

In verità, i filosofi hanno chiamato le cose buone e le cattive del mondo cose buone immaginarie e cose cattive immaginarie. Del resto, quante tra le cose che dovrebbero essere buone sono in realtà cattive, e quante tra le cose che dovrebbero essere cattive, sono in realtà buone! E quanto spesso qualcuno ha acquisito ricchezze o beni futili, e ciò è stato causa della corruzione del suo corpo, della deformazione della sua anima per via dei vizi morali, dell'accorciamento della sua vita, della sua separazione da Dio e dell'interposizione di una barriera tra lui e il suo Creatore! E cosa cos'è tutto questo per lui a confronto della miseria eterna? E come la privazione della ricchezza o l'impovertimento sia stato causa del miglioramento [della condizione] del suo corpo e dell'ornamento della sua anima con virtù morali, e il prolungamento della sua vita, portandolo vicino al suo Creatore, in ragione della sua devozione nell'adorazione di Lui! E cos'è tutto questo per lui a confronto della felicità eterna?¹¹¹.

110. Heschel, *Maimonides: A Biography*, cit., p. 131.

111. Maimonide, *On the Regimen of Health. A New Parallel Arabic-English Translation*, ed. by G. Bos, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 106-9.

Antropologia del fallimento

2.1

Umanità edenica e postedenica: una grammatica per il governo di sé

Non smettere di fare del bene con tutte le tue forze e trattieniti dal fare del male a qualcuno. Disprezza la pigrizia e abborrisci una vita agiata, perché sono la causa della corruzione del corpo, dell'impoverimento, della noia, del parlare invano, dell'ostinatezza, della calunnia. Così facendo, forniresti una scala, si fa per dire, al Satan e alla sua corte. Non contaminare, inoltre, la tua anima con le controversie che ti consumano tutto, anima e corpo – cos'altro ti rimarrebbe? Ho visto il bianco diventare nero, il raffinato diventare rozzo, famiglie dilaniate, governanti rimossi dalle loro alte cariche, grandi città distrutte, comunità abbandonate, il pio diventare perverso, il fedele deviato, persone onorevoli essere disprezzate. Tutto ciò a causa della controversia¹.

La rilettura della vicenda biblica di Adamo è una delle interpretazioni forse più radicali della *Guida*². Dietro le allegorie di Genesi 1-3, Maimonide individua una precisa idea filosofica di umanità, delle sue manchevolezze e delle sue potenzialità. Come ha osservato la studiosa israeliana Sarah Klein-Braslavy, «*Guida* I, 2 non fornisce un'interpretazione esaustiva della vicenda del Giardino dell'Eden. Maimonide si concentra piuttosto su una questione: la condizione umana prima e dopo la trasgressione di Adamo. In modo

1. Maimonide, *Istruzioni per il figlio Abraham*, in L. D. Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, New York 1977, pp. 137-58: 147.

2. Maimonide, *La guida dei perplessi* (d'ora in poi *Guida*), I, 2, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, pp. 92-5.

allusivo risponde alla domanda: qual era il peccato di Adamo? E poiché il peccato spiega lo stravolgimento della sua condizione, risponde anche alla domanda: perché la condizione di Adamo è mutata?»³. Per Maimonide Adamo è un banco di prova per saggiare un modo nuovo, filosofico, di leggere e intendere la Bibbia, «una filosofia per le masse, che è stata raccontata attraverso storie simboliche»⁴. In *Guida* I, 2, il Rambam dialoga e interagisce con personaggi diversi: c'è il perplesso, il dotto, l'Adamo prelapsario e l'Adamo postlapsario; e poi ci sono gli *elohim*, siano essi intelligenze separate oppure governanti. Ognuno di loro è un simbolo per l'essere umano di ogni epoca, un ammonimento affinché «conosca sé stesso e non ammetta errori a proposito»⁵. Non è dunque un caso che I, 2 sia l'unico capitolo della *Guida* che parla a due destinatari diversi⁶. Da una parte il perplesso, cui è rivolta l'opera, l'uomo religioso che, «perfetto nella pratica religiosa e nella morale»⁷, e studioso delle scienze filosofiche, guarda alla Bibbia come a una guida, autorevole e sacra, al benessere del corpo e dell'anima. Dall'altra parte c'è un secondo occasionale destinatario, la figura concreta di un libero pensatore, un «dotto» licenzioso, abituato ai piaceri della carne, con cui Maimonide anni prima si era trovato a discutere⁸:

Disse l'obiettore: è evidente dal senso esteriore del testo biblico che la prima intenzione nel creare l'uomo era che, come il resto degli animali, egli non avesse intelletto né pensiero, e non distinguesse tra il bene e il male, ma giacché si ribellò, il suo peccato gli impose questa grande perfezione propria dell'uomo, ossia quella di avere questo discernimento che esiste in noi, il quale è la più nobile delle cose che possediamo e costituisce la nostra sostanza. Ma questo è strano: la punizione per il suo peccato consisterebbe nella concessione di una perfezione che prima non aveva, ossia l'intelletto. È come chi dice che un individuo, essendosi ribellato ed avendo esagerato nel fare il male, venne trasformato in stella e posto in cielo⁹.

3. S. Klein-Braslavy, *Bible Commentary*, in K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 245-72: 264.

4. L. V. Berman, *Maimonides on the Fall of Man*, in "AJS Review", 5, 1980, pp. 1-15: 15.

5. Maimonide, *Guida*, III, 13, trad. it. cit., p. 554.

6. Cfr. S. Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, Academic Studies Press, Boston 2011, pp. 51-69.

7. Maimonide, *Guida*, *Introduzione alla prima parte*, trad. it. cit., p. 69.

8. Shlomo Pines traduce l'espressione araba *rajul 'ulūmī* con "a learned man"; cfr. Maimonide, *The Guide of the Perplexed*, traduzione, introduzione e note di S. Pines, con un saggio introduttivo di L. Strauss, Chicago University Press, Chicago 1963, p. 23.

9. Maimonide, *Guida*, I, 2, trad. it. cit., p. 92.

Comportandosi, come lei stessa dice, da «lettore attivo» della *Guida*, Sarah Klein-Braslavy cerca di svelare l'identità del dotto in questione, servendosi dei capitoli lessicografici della *Guida* per comprendere quei versetti biblici o quelle metafore che Maimonide non approfondisce¹⁰. Ne deriva un identikit sulla natura del dotto obiettore, convinto che la trasgressione adamitica sia stata premiata con il più bello tra i doni, l'intelligenza. Secondo la studiosa, un tale uomo ricorda la figura del «sapiente non equo» di *Guida* I, 70, abituato a studiare i *midrashim* con fare superficiale e frivolo: «di primo acchito ne ride, perché vede che il loro senso letterale è ben diverso dalla realtà dell'esistenza»¹¹. Insomma, per quanto sia un «uomo di scienza» (un *rajul 'ulūmī*, ovvero un *ish chakham*), il dotto obiettore di Maimonide non è un vero filosofo-sapiente perché non prende sul serio tutte le possibilità di lettura del testo biblico, né è disposto a considerare la Bibbia come depositaria di verità universali ed eterne¹². Può a buon diritto rientrare in quella categoria di persone che, carenti nella scienza della Legge e digiune di metodologia logica, sono accusate da Maimonide di intendere alla lettera le parole dei Maestri, ora diffamandoli come ignoranti, ora trasmettendo alla gente «affermazioni blasfeme» e «implicazioni illogiche»¹³.

Tuttavia, il tratto ultrarazionalista, se non spinoziano, che Klein-Braslavy attribuisce al dotto di *Guida* I, 2 e al suo modo di leggere la Bibbia, negandone il senso universale-filosofico, lo avvicina a un altro tipo umano menzionato da Maimonide: Elisha ben Abuya, noto anche come *Baal ha-nes*, il signore del miracolo, o *acher*, l'altro¹⁴. Nella letteratura rabbinica, Elisha ben Abuya è uno dei quattro saggi che intrapresero un viaggio nel *pardes*¹⁵, con l'intento

10. Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, cit., p. 199.

11. Maimonide, *Guida*, I, 70, trad. it. cit., p. 249.

12. Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, cit., pp. 55-6.

13. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-108: 63-7.

14. Sulla figura di Elisha ben Abuya, cfr. S. Bar-Or, E. D. Matanky, *Revelation as Heresy: Mysticism and Elisha ben Abuyah's Apostasy in Classic Rabbinic Literature*, in G. Sharvit, W. Goetschel (eds.), *Canonization and Alterity: Heresy in Jewish Thought, and Literature*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 50-83.

15. In questo caso, il termine *pardes*, «agrumeto», «giardino», indica il paradiso, o meglio, secondo l'interpretazione data da Maimonide nel *Mishnè Torà*, *Sefer Madda' Yesodè ha-Torà*, 7, 1, il luogo della rivelazione di temi esoterici: «Chi è perfetto nell'osservanza etica e nel corpo, quando entra nel Pardes e viene come trascinato da ciò che è elevato e remoto, sarà santificato, perché la sua mente è pronta a comprendere tutto ciò. Allora dissenterà da quanti procedono nelle oscurità del tempo, si allontanerà da loro e si abituerà a non prestare attenzione a ciò che è fugace, o è vanità o astuzia del tempo. La sua mente sarà sempre rivolta verso l'altro, come legata sotto al trono [di Dio], perché possa comprendere

di scoprire i segreti più nascosti e sublimi della Torà¹⁶. In *Guida* I, 32, Maimonide contrappone lo zelo di Elisha ben Abuya, aggressivo fino all'apostasia nei confronti di Dio, alla moderazione e ponderatezza di Rabbi Akiva, il sapiente disciplinato e timorato di Dio. L'obiettivo è mettere in guardia il proprio lettore dal seguire l'esempio di Elisha:

In questo senso si dice nella Bibbia: «Hai trovato miele? Mangiane quanto ti basta, altrimenti te ne ingozzerai e lo vomiterai» (Pr 25,16); e i sapienti applicarono questa metafora a Elisha' Acher. Che stupenda metafora! Assimila la conoscenza al mangiare, come abbiamo detto [cfr. *Guida* I, 30], e menziona il più piacevole dei cibi, il miele; e il miele, per sua natura, quando è troppo, fa vomitare. Dice dunque la Bibbia che per sua natura questa percezione, per quanto sia eccelsa, grande e perfetta, se non ci si ferma ad un certo limite e non si fa attenzione, si volge in un difetto, come accade quando si mangia il miele: se lo si mangia con misura, nutre e dà piacere, ma se si eccede, se ne va via tutto. La Bibbia, infatti, non dice: «altrimenti te ne ingozzerai e lo detesterai», ma: «e lo vomiterai». Sempre a questo concetto allude la Bibbia quando dice: «Divorare troppo miele non è bene, ecc.» (Pr 25,27), [...] questo era il concetto inteso dai sapienti con il detto: «Non cercare ciò che è troppo meraviglioso per te, e non studiare ciò che ti è coperto; studia ciò che ti è permesso, e non occuparti delle cose meravigliose» (bHagigah 13a) – ossia, occupa il tuo intelletto solo in ciò che l'uomo può percepire; occuparsi di ciò che non è nella natura dell'uomo percepire è molto dannoso, come abbiamo spiegato¹⁷.

Per Maimonide Rabbi Akiva ed Elisha ben Abuya rappresentano due modalità di esistenza opposte: l'impulso razionale e l'impulso al fantasioso e passionale¹⁸. A differenza di Akiva, che ha imparato a occuparsi delle “cose divine” in modo appropriato e timoroso, Elisha ben Abuya raffigura l'uomo di grande erudizione che, caduto nell'autoinganno, si sforza di comprendere ciò che va oltre la sua capacità di apprensione; così cerca di provare ciò che non può essere provato e dubita di ciò di cui non è stato dimostrato il contrario. Secondo James A. Diamond, Maimonide

le forme sante e pure, contemplare tutta la sapienza del Santo [benedetto Egli sia], dalla forma più elevata fino al punto più basso della terra. Apprezzerà così la grandezza divina e, subito, lo spirito santo si poserà su di lui» (dove non opportunamente indicato, i passi del *Mishnè Torà* citati sono stati tradotti dall'ebraico dall'autrice).

16. TB, Chagigà 13a-14b.

17. Maimonide, *Guida*, I, 32, trad. it. cit., pp. 140-1.

18. Cfr. S. Stroumsa, *Elisha ben Abuyah and Muslim Heretics in Maimonides' Writings*, in A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, vol. 3, Yeshiva University Press, New York 1995, pp. 173-93: 177.

struttura la contrapposizione tra Akiva ed Elisha sul modello di quella biblica tra Mosè e gli «eletti dei figli di Israele» di Esodo 24¹⁹. A un estremo c'è Mosè, il «più perfetto tra i profeti», nonché modello della persona estremamente umile e sapiente, in grado di rimanere per quaranta giorni e quaranta notti presso Dio senza cibo né acqua, cioè ignorando i bisogni del corpo e concentrandosi solo nella contemplazione silenziosa del divino. Anche la cautela reverenziale mostrata da Mosè davanti al ro-veto ardente, quando «si nascose la faccia, per timore di guardare verso il Signore»²⁰, ha una funzione pedagogica ed esemplificativa: è un monito per lo studioso disciplinato, che si approssima alla comprensione della divinità.

L'uomo non deve gettarsi su questo tema grande e importante senza por tempo in mezzo, senza essersi esercitato nelle scienze e nelle conoscenze, e senza aver regolato i suoi costumi come si deve, e aver soffocato i suoi appetiti e i desideri della sua immaginazione. Solo quando ha raggiunto la conoscenza di premesse veritiere e sicure, ha conosciuto le regole del sillogismo e dell'argomentazione, e i modi per premunirsi dagli errori di pensiero, allora può intraprendere la ricerca su questi argomenti²¹.

All'estremo opposto ci sono gli «eletti dei figli di Israele», «la cui incoscienza e impazienza intellettuale», scrive Diamond, «ha portato a un'apprensione corrotta di Dio contaminata da antropomorfismo»²². Infatti, in *Guida* I, 5, Maimonide specifica che «“i nobili tra i figli di Israele” agirono con precipitazione, innalzarono i loro pensieri e percepirono sì Dio, ma con una percezione non perfetta». La loro colpa fu duplice: da una parte si intestardirono a comprendere Dio prima di aver raggiunto la perfezione²³; dall'altra si mostrarono talmente confusi da cedere alle pressioni del corpo, così, «dopo aver goduto della visione divina, mangiarono e bevvero»²⁴. Dietro alla denuncia della disattenzione e della superficialità degli «eletti dei figli di Israele» c'è un implicito richiamo alla lettura midrashica di Esodo 24,11: i nobili di Israele meritavano una punizione perché «nutrirono i loro occhi con la *Shekhinà*, come un uomo guarda il proprio vicino, mentre

19. J. A. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers. Maimonides and the Outsider*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007, p. 61.

20. Es 3,6.

21. Maimonide, *Guida*, I, 5, trad. it. cit., p. 98.

22. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers*, cit., p. 61.

23. Maimonide, *Guida*, I, 5, trad. it. cit., p. 99.

24. Es 24,11; Maimonide, *Guida*, I, 5, trad. it. cit., p. 100.

sta mangiando o bevendo»²⁵. Al dotto disimpegnato di *Guida* I, 2, Maimonide rivolge sostanzialmente la stessa critica quando, quasi chiamandolo alla sbarra, dice:

o uomo che guarda alle cose in modo superficiale, e che pensa di capire un libro che è la guida degli antichi e dei moderni sfogliandolo in qualche momento di tempo libero, quando non sta bevendo o facendo all'amore, come sfoglierebbe una storia o un poema: fermati e guarda! La cosa non sta come tu pensi a prima vista, ma come appare chiaramente quando si riflette su questo discorso²⁶.

La voracità sregolata è il tratto distintivo che accomuna Elisha ben Abuya, gli eletti dei figli di Israele e il dotto disimpegnato. Per Maimonide, sono tutti, come Adamo, colpevoli di aver commesso un "peccato di gola". Prima di trasgredire, Adamo aveva il permesso di mangiare tutti i frutti del giardino, godendo sempre di calma e moderazione. Ma non appena cedette ai piaceri del corpo e alla fantasia della mente, Adamo mangiò l'unico frutto che gli era stato proibito. Per questo venne punito con la privazione di tutto ciò che possedeva e «gli toccò di mangiare il più vile dei cibi, che prima non avrebbe neppure avuto come cibo»²⁷.

Il nesso causativo tra fame avida e degradazione intellettuale diventa più chiaro alla luce della nota lessicografica di *Guida* I, 30 sul verbo "divorare" (*le'ekhol*). Per Maimonide *le'ekhol* può avere diversi significati: può designare l'atto degli animali che mangiano il cibo oppure un'azione distruttiva ai danni di qualcuno o qualcosa. In una terza accezione, può indicare anche l'atto di conoscere e imparare. Quest'ultimo uso si fonda su un'analogia: come il cibo mantiene il nostro corpo nella forma migliore, così le percezioni intellettuali ci assicurano il benessere mentale. Adamo, prima della trasgressione, era nella condizione migliore perché costantemente impegnato a *divorare* gli intelligibili, contemplando perfettamente una natura perfetta. Quando invece cedette ai propri desideri sensuali e all'immaginazione, si trovò ad apprendere le «opinioni probabili» e generalmente accettate, e così nutrirsi non più di buoni frutti ma dell'«erba del campo»²⁸. Questa degradazione alimentare mostra che «Dio lo ridusse come gli animali nel cibo»²⁹, privandolo di ciò che è specificatamente umano, ossia della perfezione intellettuale.

25. Lev Rabbà 20,10.

26. Maimonide, *Guida*, I, 2, trad. it. cit., pp. 92-3.

27. Ivi, trad. it. cit., p. 93.

28. Ivi, trad. it. cit., pp. 93-5.

29. Ivi, trad. it. cit., p. 95.

Guida I, 2 è, insomma, un capitolo emblematico, di introduzione all'ermeneutica antropologica e alla filosofia della religione di Maimonide. Ne risulta una *grammatica* per immagini della psiche umana. Le figure bibliche reinterpretate sono controparti simboliche di dinamiche che ogni essere umano, di ogni epoca, sperimenta in sé: la superficialità del *flâneur* culturale, l'impazienza, la voracità degradante, la cautela, la pazienza che sa attendere. Da una parte, Maimonide sigla il suo ideale di perfezione umana: Adamo è l'uomo creato «a immagine di Dio», posto «nel più perfetto dei suoi stati». È l'uomo impegnato nella contemplazione di Dio, che riflette solo su ciò che è vero e su ciò che è falso, perché disinteressato alla dimensione etico-politica, estraneo alla dialettica bene-male. Dall'altra parte, però, l'insistenza sulla figura del dotto superficiale, erede della voracità intellettuale di Elisha ben Abuya, suggerisce qualcos'altro. Maimonide tratteggia una figura di sapiente ibrida, di confine, che, per certi aspetti, è antesignana del filosofo moderno-spinoziano. La sua funzione è triplice: è un ammonimento rivolto all'allievo e destinatario dell'opera, Yosef ben-Yehudà, a considerare la scienza della Legge l'unico vero completamento del curriculum filosofico finalizzato alla comprensione di Dio. Tutto ciò non deve implicare né il sacrificio della ragione né la sottostima dei limiti per natura imposti alla condizione umana. Allo stesso tempo, dietro la critica alle abitudini del dotto sembrerebbe esserci anche una cauta auto-giustificazione di Maimonide, spesso in disaccordo con l'establishment rabbinico, preoccupato di arginare ogni ingerenza filosofico-politica secolare nella vita religiosa ebraica. Non è un caso che solo pochi anni dopo la pubblicazione della *Guida*, un Maimonide ormai cinquantenne compose nel 1191 il *Trattato sulla resurrezione dei morti* (*Tehiyat ha-Metim*), come risposta alle accuse rivoltegli da Shmuel ben Eli, capo dell'accademia rabbinica di Bagdad, di aver manifestato nelle sue opere opinioni eterodosse sul destino dell'uomo nel mondo-a-venire.

2.2

Abitare l'Eden:

fata volentem ducunt, nolentem trahunt

[...] i due resoconti offertici della creazione dell'uomo differiscono sensibilmente tra loro. Tale incongruenza non è stata scoperta dai critici della Scrittura. I nostri antichi maestri ne erano consci. Tuttavia, la soluzione non è rinvenibile in una

presunta duplice tradizione, bensì nella duplicità dell'essere umano; non in una immaginaria contraddizione tra le due versioni, bensì nella reale contraddizione insita nella natura dell'uomo³⁰.

Con queste parole, nel 1965, Joseph Soloveitchik definiva il proprio metodo di lettura e ri-narrazione della Bibbia. All'ombra di un esistenzialismo kierkegaardiano, Soloveitchik trasforma episodi e personaggi biblici in figure dialettiche dell'umano, attraverso cui l'uomo contemporaneo può conoscere sé stesso, specialmente nelle polarità conflittuali della propria natura. Entro questa cornice ermeneutica, Soloveitchik ricava dai due racconti biblici della creazione due tipi di umanità che dimorano in ognuno di noi: il primo Adamo, creato a immagine e somiglianza di Dio, e il secondo Adamo, creato dalla polvere della terra. Il *primo Adamo* è l'uomo creativo e sociale, proteso in avanti per dominare l'ambiente a lui circostante³¹; il *secondo Adamo* è l'uomo umile e solitario che preferisce indietreggiare, sopraffatto dal Creatore della natura³². Al primo Adamo, membro naturale di una comunità pragmatico-utilitarista, non fu richiesto alcun sacrificio perché venisse in essere il proprio simile e compagno; al secondo Adamo fu, invece, chiesto di sacrificare una parte di sé al fine di poterla ritrovare in una comunità ontico-esistenziale di fede.

Soloveitchik in questo è sulla linea lunga di Maimonide, che, circa la vicenda di Adamo, adotta un approccio *astorico-critico*, interpretandola come una metafora filosofica per significare la natura umana, individuare i suoi limiti e mostrare le sue potenzialità. Per il Rambam, Adam è il nome della specie umana: dipanare la sua biografia biblica significa conoscere la struttura dell'essere umano, il suo fine ultimo, come poterlo raggiungere e cosa accade qualora non lo faccia. «Le storie di “Adam”» osserva Klein-Braslavy «sono a-storiche o, più precisamente, rappresentano un'antropologia filosofica. L'“eroe” di questi racconti è ogni individuo cui può essere applicata la definizione di “animale razionale”»³³.

30. J. B. Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede* (1965), trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2016, p. 16.

31. Cfr. Gen 1,26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

32. Cfr. Gen 2,15: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse».

33. Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, cit., p. 79.

Sotto la lente di Maimonide c'è soprattutto Genesi 1,26-27. Ma, da una serie di note lessicografiche sparse qua e là nella *Guida*, è possibile individuare sottotraccia anche una lettura complementare di Genesi 1,27, che arricchisce e problematizza l'idea maimonidea dell'umano. Al fine di scardinare la credenza popolare idolatrata nella corporeità di Dio, in *Guida* 1, 1, i termini "immagine" (*tzelem*) e "somiglianza" (*demut*) di Genesi 1, 26-27 sono reinterpretati alla luce della nozione aristotelica di un *eidos* sostanziale. Lo *tzelem* umano è la "forma" aristotelica grazie alla quale ogni sostanza individuale realizza la propria forma specifica, che nel caso dell'uomo è l'attività intellettuale. Con "somiglianza", invece, si intende una somiglianza concettuale. Pertanto, l'uomo è stato creato a "immagine" e "somiglianza" di Dio in ragione della comprensione intellettuale, che è paragonabile a quella divina: questo grazie all'intelletto che Dio, attraverso la mediazione delle intelligenze separate, ha emanato in lui. Se è pienamente in atto, l'intelletto conosce solo verità necessarie ed è svincolato dai desideri corporei disordinati, senza bisogno di regole morali convenzionali a temperarlo³⁴. In *Guida* 1, 2, Maimonide interpreta le vicende dell'Eden e la condizione adamitica alla luce della sua idea dello specifico umano:

L'intelletto, che è ciò che Dio ha emanato sull'uomo, ed è la perfezione ultima di questi, era stato ottenuto da Adamo prima del suo peccato; è a causa sua che si dice di lui che è "a immagine di Dio e a Sua somiglianza", ed è a causa sua che Dio si rivolge a lui e gli dà ordini, come dice la Bibbia: «E il Signore Dio ordinò ecc.» (Gen 2,6). Infatti, non si danno ordini alle bestie, e neppure a chi non ha intelletto, ed è con l'intelletto che si distingue tra il vero e il falso: esso esiste nell'uomo per la sua perfezione³⁵.

Il segno distintivo dell'umanità prelapsaria è il possesso di un'intelligenza compiuta, che coglie immediatamente la distinzione tra il vero e il falso. Con *'emet*, verità, Maimonide intende le «virtù intellettuali»³⁶, ossia la capacità di cogliere quegli «intelleggibili che insegnano opinioni corrette in metafisica»³⁷. Il possesso di queste virtù non solo sancisce la perfezione ultima dell'uomo, ma ne determina anche la natura più propria, garantendo

34. Per un'analisi complementare delle nozioni di "immagine" e "somiglianza" in Maimonide, cfr. J. Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2013, pp. 68-75.

35. Maimonide, *Guida*, I, 2, trad. it. cit., p. 93.

36. Maimonide, *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, IV, trad. it. di G. Laras, Giuntina, Firenze 2008, p. 71.

37. Maimonide, *Guida*, III, 54, trad. it. cit., p. 758.

dogli la sopravvivenza *post mortem* «nell'eternità dell'intelletto agente»³⁸. Maimonide non fa mistero della natura ibrida e duale dell'essere umano, che gli provoca un misto di orgoglio e abiezione. L'uomo è la più perfetta e nobile delle realtà generate nel mondo sublunare, capace di conoscere ogni creatura e vedere in essa la sapienza di Dio. Ma, proprio in ragione del suo pensiero comparativo, è anche la realtà più piccola, perché «sarà pieno di vergogna, turbamento, vuotezza e carenza quando confronterà sé stesso con uno dei corpi santi e grandi e con una delle forme pure separate dalla materia»³⁹. Insomma, l'Adamo edenico è immortalato libero in uno stato di grazia eccezionale: la sua esistenza è simile a quella delle intelligenze celesti, nonché alle forze puramente intellettuali e pienamente attualizzate che percepiscono, scelgono e governano le proprie azioni. «Queste intelligenze scelgono così come sono state scelte, delegando a ciò che sta sotto di loro un controllo naturale dall'interno, su ogni cosa, su movimenti ed espressioni, secondo le nature (razionali o non razionali) scelte e impartite dall'azione creatrice di Dio»⁴⁰. Le intelligenze separate realizzano allora la loro natura più propria, divisata da Dio: preservandosi e specificando, cioè informando, le realtà inferiori che da esse dipendono. Pertanto, Adamo riceve da Dio l'ordine di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male perché si comporta come un'intelligenza separata. Se la sua natura fosse solo questa, il comando divino non ammetterebbe trasgressioni: è conoscenza del limite che, a sua volta, è definizione del ruolo e della natura dell'intelligenza adamitica. Tuttavia Adamo trasgredisce.

2.3

Umanità, un compito aperto

Quando poi l'uomo era nel più perfetto dei suoi stati, ossia quando disponeva del suo pensiero e dei suoi intelligibili, a causa dei quali si dice di lui: «Tu lo hai reso poco meno che Dio [*me'at me-elohim*]» (Sal 8,6), non aveva la forza di occuparsi in alcun modo delle opinioni probabili, e non le comprendeva neppure. Infatti, persino la cosa più evidentemente brutta tra le opinioni probabili, ossia lo scoprire

38. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. cit., p. 75.

39. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer ha-Madda', Yesodè ha-Torà*, 4, 12; Id., *Guida*, III, 12, trad. it. cit., p. 539.

40. L. E. Goodman, *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany (NY) 1992, pp. 171-2.

i genitali, non era brutta per lui, e non ne comprendeva la bruttezza. Ma quando si ribellò e inclinò verso gli istinti suggeritigli dalla sua fantasia e verso i piaceri corporei dettatigli dai sensi – come dice la Bibbia: «perché l'albero era buono da mangiare ed era gradevole ai suoi occhi» (Gen 3,6) – egli venne punito con la privazione di quella comprensione intellettuale, e per questo disobbedì all'ordine che gli era giunto a causa del suo intelletto e, conseguita la comprensione delle opinioni probabili, si dedicò a dare giudizi sul bello e sul brutto. Allora, egli capì ciò che prima gli era sfuggito, ossia ciò di cui era privo, e in quale stato si trovava. Per questo si dice nella Bibbia: «E sarete come dèi, che conoscono il bene e il male»⁴¹.

Maimonide legge la sventura di Adamo alla luce di Giobbe 14,20 («Trasformi il suo volto e lo lasci andare»): l'essere umano, trasgredendo, muta il proprio volto, cioè disubbidisce alla propria natura, e per questa ragione è punito con l'espulsione dallo stato edenico di grazia e quiete. Anziché perpetuarsi nell'apprensione e contemplazione delle verità metafisiche, Adamo è come sopraffatto dalle esigenze della materia, degradato e rimosso dalla completezza e perfezione originarie. Così dall'essere di «poco inferiore»⁴² alle intelligenze separate, Adamo diventa come «una bestia in forma e figura umana»⁴³, dominata dalle passioni e guidata dall'immaginazione; dall'essere un contemplatore delle cose divine degrada al dover essere come un *elohim* «nella conoscenza del bene e del male»⁴⁴. Per Maimonide il degradamento della volontà adamitica genera anche un mutamento sul piano dell'azione: non più nella sfera teoretica ma in quella etico-politica. È come se il peccato portasse con sé la sua stessa punizione, ossia ciò che Aviezer Ravitzky definisce «perdita della originaria elevatezza umana, condanna di espulsione e l'eterno vagabondaggio tra l'immagine intellettuale di Dio e i livelli più bassi dell'esistenza e della coscienza»⁴⁵. Maimonide descrive l'Adamo postlapsario come un individuo dequalificato, interessato solo alle opinioni probabili e alle nozioni di bene e male che, rientrando nell'ambito delle convenzioni morali, non hanno il carattere

41. Maimonide, *Guida*, I, 2, trad. it. cit., pp. 93-4.

42. Sal 8,6.

43. Maimonide, *Guida*, III, 8, trad. it. cit., p. 529.

44. Gen 3,20.

45. A. Ravitzky, «*To the Utmost of Human Capacity*»: *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-Portland (OG) 2008, pp. 221-56: 231.

intellettuale e immediato degli intelligibili⁴⁶. È, insomma, un individuo chiamato a fare i conti con l'altra parte di sé, cioè prendere atto di essere un'«intelligenza immersa nella materia» da riparare e riqualificare⁴⁷.

Secondo Genesi 2, 7 «Dio formò l'uomo di polvere della terra, gli ispirò nelle narici il soffio vitale e l'uomo divenne un essere vivente». Il Talmud richiama l'attenzione sul fatto che *yitzer* (formò) sia scritto con due yod. Quella che è in apparenza un'anomalia grafica, in realtà, insegna che Dio creò nell'uomo due istinti, uno buono (*yetzer ha-tov*) e l'altro cattivo (*yetzer ha-ra'*)⁴⁸. In sintonia con la lettura talmudica, Maimonide identifica lo *yetzer ha-ra'* con la facoltà immaginativa, la quale, se difettiva, è responsabile di ogni manchevolezza umana, cognitiva o etica; ma se educata e perfezionata, è responsabile dei «sogni veridici» dei profeti e del buon governo di legislatori e governanti⁴⁹. A questo punto, la chiave di lettura di *Guida* I, 2 è l'ingiunzione finale rivolta da Dio ad Adamo di essere *ki-'elohim*: «L'uomo è diventato come uno di noi nella conoscenza del bene e del male»⁵⁰. Maimonide specifica, proprio all'inizio del capitolo, l'accezione in cui intende usare il termine *elohim*:

ogni ebreo sa già che il termine “Dio [*elohim*]” è equivoco: esso vale sia per Dio, sia per gli angeli, sia per coloro che governano gli stati, come ha già spiegato “Onqelos il proselita”: è infatti esatta la sua spiegazione del detto biblico «e sarete come dei, che conoscono il bene e il male [*tov wa-ra*]» (Gen 3,5) nel senso dell'ultimo significato elencato: “e sarete come governanti”⁵¹.

Ancora una volta l'ordine divino sancisce il ruolo e la responsabilità dell'uomo postlapsario, proiettandolo entro la dimensione etica e politica. Lawrence Berman, promotore di un'interpretazione straussiana e politica dell'opera maimonidea, osserva come, al di là di questa nota lessicografica, l'intero capi-

46. Cfr. Klein-Braslavy, *Bible Commentary*, cit., pp. 264-6; Ravitzky, “*To the Utmost of Human Capacity*”, cit., p. 231.

47. Maimonide, *Gli otto capitoli*, VIII, trad. it. cit., p. 90.

48. TB, Berakhot 61a; cfr. *supra*, p. 38.

49. Cfr. Maimonide, *Guida*, II, 12, 37, trad. it. cit., pp. 357, 460-1.

50. Gen 3,22.

51. Cfr. Maimonide, *Guida*, I, 2, 37, trad. it. cit., p. 92. Maimonide aveva esaminato l'interpretazione di Onqelos, l'autore del Targum vissuto tra il I e il II secolo E.V., già in *Otto capitoli* VIII. Secondo Onqelos, Gen 3,22 sancisce la specificità umana come capacità di compiere liberamente il bene e il male, da cui il bisogno di comandamenti e divieti per abituarlo al bene o punirlo del male compiuto. Cfr. Maimonide, *Gli otto capitoli*, VIII, trad. it. cit., pp. 99-100.

tolo suggerisca un «declassamento della vita “civilizzata”»⁵². «È curioso», osserva Berman, «che alla fine della *Guida*, Maimonide metta in luce il dovere politico che incombe sul filosofo. Che ciò sia espressione della tensione latente nel pensiero di Maimonide tra prospettiva politica e apolitica? O, piuttosto, è la Torà stessa di Mosè la chiave di controllo degli appetiti che permette di risalire alle altezze della speculazione metafisica, riconquistando così l'essenza pura, originaria dell'uomo come espressa nel *pardes*, cioè la contemplazione della verità?»⁵³. L'Adamo edenico rappresenta l'ideale della vita contemplativa e solitaria in Dio. I fatti dell'Eden appaiono come un'allegoria filosofica, con molte analogie, di tono e contenuto, con la vicenda di Hayy ibn Yaqzān, protagonista del *Vivo figlio del dexto*, il racconto filosofico di Ibn Tufayl⁵⁴.

Hayy ibn Yaqzān nasce in un'isola deserta e viene allevato da una gazzella. Impara da sé a dominare la natura («si vestiva con le pelli degli animali [...], per cucire prendeva i fili delle pellicce, e scortecciava i fusti dell'altea, della malva, della canapa e di ogni pianta fibrosa»⁵⁵); è costruttore, cacciatore ed allevatore («Si era ispirato, nel costruire a ciò che vedeva fare alle rondini»⁵⁶). È, insomma, uno scienziato naturale autodidatta («esaminò tutti i corpi che erano nel mondo della generazione e della corruzione»⁵⁷) che, alla morte della mamma-gazzella, si rende conto che tutto l'affetto e le attenzioni dell'animale provenivano da «quella cosa che era partita» senza più fare ritorno e che «il corpo, nel suo complesso, era solo come lo strumento di cui quella cosa si serviva, come il bastone che egli aveva preso per combattere gli animali selvatici»⁵⁸. Grazie alla sola ragione, Hayy arriva a comprendere le verità filosofiche più elevate e astratte, giungendo infine alla conoscenza di Dio come agente incorporeo, Essere necessario e Creatore di tutte le cose esistenti. Comprende così di appartenere al mondo della generazione e della corruzione ma di possedere anche una parte nobile e incorporea, con la quale riconosce l'Essere necessario simile a Lui.

Pensò che fosse suo dovere anche sforzarsi per acquisire le Sue qualità [...], conformarsi alla Sua condotta, imitare le Sue azioni, adoperarsi per compiere il Suo vo-

52. Berman, *Maimonides on the Fall of Man*, cit., p. 7.

53. Ivi, pp. 7-8.

54. *Ibid.*

55. Ibn Tufayl, *Epistola di Hayy Yaqzān. I segreti della filosofia orientale*, trad. it. di P. Carusi, Rusconi, Milano 1983, p. 81.

56. *Ibid.*

57. Ivi, p. 82.

58. Ivi, p. 75.

lere, affidarsi a Lui e accettare con gioia ogni Sua disposizione, con tutto il cuore, esteriormente e interiormente, anche se fosse stato causa di dolore e di danno per il suo corpo, anche se lo avesse distrutto nella sua totalità⁵⁹.

Hayy raggiunge il proprio «stato sublime», di quiete e silenzio, in una «piccola caverna», disinteressandosi a tutte le cose sensibili e pensando solo all'«Essere necessario, senza associargli alcuna altra cosa»⁶⁰. Tuttavia, questa quiete contemplativa viene interrotta dall'arrivo dei membri di una comunità religiosa, radicata nella precettistica e promotrice di una concezione esoterico-simbolica della divinità. Dopo una breve fascinazione, Hayy prende subito le distanze, rinunciando alla missione di educare alla salvezza questi credenti stupidi e recalcitranti, attaccati ai beni mondani e incapaci di conoscere Dio se non «attraverso la via delle autorità»⁶¹. Insomma, l'avventura di Hayy ibn Yaqzān, metafora dell'intelletto umano che gradualmente apprende la verità delle cose, termina con il ritorno alla sua «piccola caverna» e al suo «stato sublime» di contemplazione⁶².

Lo stato di eccezione, non comunitario, entro cui sono ritratti Hayy ibn Yaqzān e l'Adamo prelapsario, rischia di presentare la politica e la vita comunitaria come una distorsione della natura contemplativa e solitaria dell'essere umano. Ma, nel caso di Maimonide, ciò contrasta con alcuni principi chiave della *Guida*: centralità della pratica nella vita comunitaria ebraica; risolto necessariamente pratico della perfetta profezia, perché è bene che «chiunque abbia raggiunto una qualche perfezione, la emani sugli altri»⁶³; efficacia del leader-filosofo che, traendo piacere dalla contemplazione di Dio, non aspira ad alcuna gloria e appagamento mondani e, dunque, può garantire il benessere generale della comunità: «questo è il fine ultimo della richiesta di Mosè, perché il suo discorso procede sino a dire: “affinché io ti conosca e trovi grazia ai tuoi occhi. Vedi che 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»⁶⁴. L'eccezionalità di Mosè e anche dei patriarchi sta proprio nella loro *doppia* natura: capi politici occupati a rispondere alle

59. Ivi, p. 121.

60. Ivi, p. 134.

61. Ivi, p. 155.

62. Ivi, p. 158.

63. Maimonide, *Guida*, II, 29, trad. it. cit., p. 430.

64. Ivi, I, 54, trad. it. cit., p. 199.

esigenze materiali della comunità, ma anche filosofi dediti a Dio e alla contemplazione delle realtà metafisiche, che ricercano solitudine e isolamento⁶⁵.

Pertanto, l'ingiunzione finale che Dio rivolge all'Adamo postlapsario di essere *ki-'elohim*, più che sancire il deperimento della sua parte contemplativa, è un invito al buon governo di sé stessi e degli altri. In questo, Maimonide si rivolge all'allievo Yosef ben-Yehudà in particolare e all'essere umano in generale, suggerendo l'arte dell'*imitatio Dei*. La relazione mente-corpo è l'immagine imperfetta di quella Dio-mondo. Come Dio governa e provvede al mondo, servendosi della mediazione delle intelligenze separate, così l'intelletto umano è il principio egemonico che comanda e governa il corpo, provvedendo alla sua salute e all'equilibrio di ogni sua parte. Questa analogia è valida anche nella sfera politica. Un buon governante deve infatti controllare e arginare le azioni degli uomini attraverso un sistema di leggi che miri a una società ordinata e al benessere dei suoi singoli componenti.

2.4

Verso Sion o ritorno all'Eden?

Si trovarono mai forse gli Hebrei
In lor captivitati, e soggezioni,
Seditiosi, e traditor, rubelli,
C'habbiano fatto Capo, e sollevati
Si sian contro il lor Prencipe, ò Signore?
Questo non già, ma pecorelle humili,
Viver ubidienti⁶⁶.

La letteratura degli ultimi trent'anni ha esaminato ogni dettaglio di *Guida* I, 2, concentrandosi ora sugli aspetti linguistico-testuali (emblematico è il lavoro di scavo ermeneutico di Sarah Klein-Braslavy), ora su quelli filosofico-antropologici. In quest'ultimo caso, la posizione di Maimonide è passibile di letture opposte. Per Howard Kreisel, la metafora edenica significa la propedeuticità tra pratica morale e perfezione intellettuale. Da ciò l'idea che i cherubini di Genesi 3,24 con la loro spada fiammeggiante, anziché

65. Cfr. ivi, III, 51, trad. it. cit., pp. 744-5.

66. L. Modena, *L'Ester: tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*, 3, 5, per Giacomo Sarzina, Venezia 1619, p. 76.

vietare l'ingresso agli umani, stiano segnalando loro la strada: «i cherubini rappresentano l'intelletto agente che è la fonte dell'intelletto umano e della conoscenza teoretica che si risolve nell'immortalità dell'intelletto»⁶⁷. Lawrence Kaplan, invece, interpreta le ultime parole di *Guida* I, 2 come la risposta di Maimonide all'obiezione iniziale del sapiente *flâneur*. L'obietto pecca di superficialità altezzosa e, irrispettoso della tradizione rabbinica, individua nel racconto biblico la parabola ascendente dell'uomo che, grazie alla trasgressione, si trova in una condizione migliore, perché da animale-irrazionale è stato promosso a essere morale. Maimonide, al contrario, interpreta la vicenda di Adamo come un'allegoria filosofica per significare la natura contemplativo-razionale dell'essere umano. Per il Rambam, Adamo è colpevole solo verso sé stesso perché si scopre capace di cedere ai bisogni del corpo, capovolgendo le proprie priorità e, così, degradandosi al livello degli animali irrazionali: «Dio lo ridusse come gli animali nel cibo e nella maggior parte delle sue condizioni, come dice la Bibbia: "E mangerai l'erba del campo" (Gen 3,18); essa dice anche, per spiegare questa storia: "Un uomo non continua ad essere onorato per sempre; è simile alle bestie che scompariranno" (Sal 49,13)»⁶⁸.

Un aspetto, però, ancora poco esaminato dalla critica contemporanea è la valutazione delle ragioni che stanno dietro la scelta di Maimonide di iniziare *Guida* I, 2 con la nota lessicale sul significato di *elohim* e l'obiezione del dotto. Le precisazioni sull'uso corretto di "immagine" e "somiglianza" di *Guida* I, 1 fungevano già da introduzione sufficiente. Perché inserire ulteriori informazioni a cavaliere tra i due capitoli? Certo, andando a scavare nei non detti di Maimonide, la scelta appare giustificata: per un verso, l'ambiguità di *elohim* significa il destino dell'uomo, creato *me'at me-'elohim*, ma, al tempo stesso, condannato a essere *ki-'elohim*. Per l'altro verso, l'interazione con lo scienziato dotto e licenzioso serve a Maimonide a condannare ogni approccio superficiale e distruttivo alla Bibbia, a incitare alla cautela il proprio allievo Yosef ben-Yehudà, oltre che a proteggersi da possibili accuse di eterodossia filosofica. Tuttavia, sospetto che questo stravagante inizio sia anche un rimando intertestuale all'ultimo libro del *Mishnè Torà*, il *Sefer Shoftim* o *Libro dei giudici*.

67. H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and Human Ideal*, State University of New York Press, Albany (NY) 1999, p. 110.

68. Maimonide, *Guida*, I, 2, trad. it. cit., p. 95; cfr. Berman, *Maimonides on the Fall of Man*, cit., pp. 12-3.

Nel *Sefer Shofetim* Maimonide chiarisce l'autorità della Legge Orale, l'importanza del Sinedrio, in quanto suo protettore, lo *status* di colui che la rifiuta (*zaqen mamre'*, ribelle) e il ruolo fondamentale dell'autorità (giuridica e monarchica) e della disciplina nella conservazione di una buona società⁶⁹. Questi temi sono stati ripresi anche nella *Guida*, sebbene con una maggiore attenzione all'anatomia della Legge mosaica, in quanto unica legislazione che dà il vantaggio della doppia perfezione: l'etica e la dianoetica. Nella *Guida*, in continuità con il pensiero politico farabiano, Maimonide paragona il governante che applica la Legge al medico che prescrive una terapia: entrambi devono mediare tra la generalità dei principi delle rispettive discipline e la loro applicabilità al caso particolare. Pertanto: «occorre che il governo stabilito dalla Legge sia assoluto e generale, valido per tutti, anche se adatto per alcuni individui e non per altri»⁷⁰. Insomma, al fine di garantire l'ordine sociale, l'autorità (sia essa legislativo/governativa o addirittura profetica) deve sapere mediare tra le differenze dei singoli individui intrinsecamente legate alla loro natura corporea: «non è assolutamente possibile che tale società sia perfetta se non grazie a un governante che necessariamente controlli le azioni degli uomini, ne perfezioni le manchevolezze, [...] così che la loro naturale diversità resti celata dietro l'ampia concordia fissata dalle convenzioni, e la società risulti ben ordinata»⁷¹.

Nella *Guida* ogni affondo politico dipende dal bisogno di sancire la singolarità della Legge mosaica e dal dovere di preservarla in un'epoca non profetica, quando l'ebreo «si trova schiavo e suddito degli idolatri immorali, che congiungono la mancanza di una vera ragione alla completezza delle loro brame bestiali»⁷². Nel *Sefer Shofetim*, invece, Maimonide entra più nel merito della discussione politica e, servendosi di un doppio registro temporale, concepisce il potere come monarchico e accentrato: da una parte, ci sono i principali organi istituzionali dell'antico regno di Israele, cioè il re e i giudici del Sinedrio; dall'altra ci sono le funzioni e gli obiettivi del futuro re Messia. In questa sospensione tra passato e futuro, Mosè è la figura di riferimento: principe di tutti i profeti e modello del leader perfetto che, al tempo stesso, è misura di sapienza e di impegno etico-sociale per il futuro messianico.

69. I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven (CT) 1980, pp. 271-2.

70. Maimonide, *Guida*, II, 34, trad. it. cit., p. 642.

71. Ivi, II, 40, trad. it. cit., p. 469.

72. Ivi, II, 36, trad. it. cit., p. 456.

Maimonide struttura sul modello mosaico la doppia natura del leader, temporale e spirituale. I giudici devono essere dotti (*'anashim chakhamim*), eccezionali soprattutto nella scienza della Torà (*be-chokhmat ha-Torà*), ma esperti anche di medicina, matematica, astronomia, astrologia, stregoneria e di ogni distorsione idolatrca che sono chiamati a giudicare e contrastare. Devono essere perfetti sia nel corpo sia nel comportamento; umili e timorati di Dio. Insomma, devono essere «*'anashim chakhamim*» stimati e rispettati dalla gente, «uomini di potere (*'anshè chail*)», forti nell'osservanza delle *mitzwoth* e coraggiosi nel sostegno agli oppressi, e «uomini di verità (*'anshè 'emet*)» dediti alla giustizia, cui bisogna obbedire⁷³:

Nessun uomo deve imporre la propria autorità sulla comunità in modo scortese, ma con umiltà e timore. Ogni capo [*parnas*] che opprime la comunità con inutile timore, non per amore del cielo, sarà punito. [...] Gli è vietato trattare gli altri con indolenza anche se si tratta di gente comune [*amè ha-'aretz*]. Non dovrà calpestare le teste del popolo santo. Sebbene siano persone grezze e semplici, sono pur sempre i figli di Abramo, Isacco e Giacobbe; sono l'esercito di Dio che Lui stesso ha condotto fuori dall'Egitto con grande potenza e mano forte. Il capo è chiamato a sopportare il peso della sofferenza della comunità, come ha fatto Mosè, nostro maestro. Perciò è scritto in Numeri 11,12: «Portalo nel grembo come la balia porta il poppante»; e in Deuteronomio 1,16: «E ordinai in quel tempo ai vostri giudici». Questo è un ammonimento per il giudice a tollerare la comunità e a prendere esempio da Mosè, il maestro di tutti i profeti, colui che il Santo, benedetto Egli sia, mandò in Egitto, e di cui Esodo 6,13 narra: «Il Signore parlò a Mosè e ad Aronne incaricandoli di recarsi dai figli di Israele». Secondo la tradizione orale, questo è stato detto a Mosè e ad Aronne con il rischio di essere maledetti e lapidati⁷⁴.

Da «convinto monarchico»⁷⁵ Maimonide fornisce un ritratto piuttosto articolato del re di Israele: sovrano secolare, temuto da tutti, dotato di ampi poteri, incluso quello di punire con la morte i ribelli, ma anche capo spirituale superiore ai giudici, impegnato nello studio della Torà e nella promozione di valori religiosi: «[in linea di principio] l'utilità di uno studioso è per la nazione maggiore di quella del re. Ma in pratica, nessuno dovrebbe

73. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shofetim, Sanhedrin*, 2, 1 e 7; 24, 10.

74. Ivi, 25, 1-2.

75. M. Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2002, p. 44; Id., *Medieval Jewish Political Thought*, in D. H. Frank, O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2003, pp. 176-200: 189-91.

sostituire l'onore del re, anche se il re è un ignorante, come è stato detto riguardo a lui: "Metterai sopra di te un re" (Dt 17,15)»⁷⁶. Questo sottolineare la centralità del potere di re e giudici sembra rispondere solo a un'esigenza descrittiva del dato biblico. Al massimo può avere un valore proiettivo-progettuale per l'era messianica, ma non c'è alcun accenno a regole e limiti di una pratica politica alternativa, valida per l'esilio.

C'è però un aspetto che non va trascurato: il costante impegno e la responsabilità mostrati da Maimonide nei confronti di comunità che necessitavano di essere rieducate, rassicurate e rinforzate sul piano sociale e intellettuale. Soprattutto nelle sue lettere Maimonide mostra un forte senso di «realismo e compassione»⁷⁷: emergono la sua empatia verso i correligionari, la sua conoscenza profonda della psicologia del sofferente e il suo pragmatismo a salvaguardia della sopravvivenza ebraica. Come osserva David Hartman, negli scritti epistolari: «non incontriamo il maestro di pochi ma il leader compassionevole e preoccupato di molti»⁷⁸. Emblematica in tal senso è la *Lettera sul martirio* (*Iggeret ha-Shemad*). Qui un Maimonide trentenne fronteggia un'urgenza storica concreta: la persecuzione religiosa (*shemad*) indetta da un'autorità almohade ai danni degli Ebrei del Nord Africa⁷⁹. Con molta probabilità la *Lettera* è stata redatta intorno al 1165, negli anni in cui Maimonide e la sua famiglia risiedevano a Fez, dopo essere fuggiti dalla Spagna almohade⁸⁰. Il giovane Maimonide era stato chiamato a intervenire su una questione spinosa e personale: è preferibile sottomettersi all'autorità e convertirsi oppure morire pur di non abiurare l'ebraismo? Affrontare eroicamente la morte preservando la missione storica di Israele o vivere il proprio ebraismo nascostamente, nel privato, riponendo ogni speranza di riscatto nelle generazioni a venire? Il responso di Maimonide è, in parte, una polemica contro il radicalismo di un anonimo rabbino straniero, colpevole di aver diffuso la credenza errata e pericolosa secondo cui la resistenza pubblica e incondizionata agli almohadi è un valore religioso

76. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shofim, Melakhim uMilchamot*, 2, 1.

77. A. Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, con commento di D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia-New York-Jerusalem 1985, p. 10.

78. Ivi, p. 6.

79. Nel Talmud, il termine *shemad* è usato per indicare le situazioni in cui un'autorità gentile proibisce agli Ebrei di osservare in pubblico le loro *mitzwot* e festività, senza che ciò comporti necessariamente una loro conversione forzata. Cfr. H. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, New York 2004, p. 11, n. 24.

80. J. L. Kraemer, *Moses Maimonides. An Intellectual Portrait*, in Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, cit., pp. 10-57: 16.

e sociale da preservare sempre, anche a costo della morte. Se da una parte Maimonide rigetta questo eroismo colpevolizzante dell'azione, dall'altra rifiuta anche lo schema di resistenza marrana, di un *vivere nascostamente* la propria ebraicità. Il suo obiettivo è piuttosto quello di restituire forza e fiducia alle comunità nordafricane e, così, liberarle dal senso di precarietà, fallimento e colpa, mostrando loro una prospettiva costruttiva sul futuro. Replicando all'anonimo rabbino, Maimonide invita a empatizzare con la sofferenza ebraica, ad accordare dignità a Israele, conferendo a quest'ultimo uno *status* privilegiato, che garantisca la storicizzazione di errori e fallimenti, e salvaguardi il diritto di fare *teshuvà*. L'argomentazione è in stile aggadico-midrashico, volta a favorire un canale comunicativo diretto con il lettore, evitando ogni rigidismo legalistico:

Al tempo di Elia tutti peccavano consapevolmente di idolatria [...]. Tuttavia, quando [Elia] era sul monte Ore, pronto a inveire contro Israele, tra lui e Dio si svolse il seguente dialogo. Dio: «Che cosa fai tu qui, Elia?». Elia: «Sono stato zelante per il Signore Dio Tsevaoth: i figli di Israele hanno abbattuto il Tuo patto». Dio: «È, per caso, il tuo patto?». Elia: «Hanno abbattuto i Tuoi altari». Dio: «Sono forse i tuoi altari?». Elia: «Hanno ucciso con la spada i Tuoi profeti». Dio: «E tu sei ancora vivo!?». Elia: «Sono rimasto io solo, e hanno cercato di togliermi la vita» (1Re 19,10). Dio: «Invece di lanciare accuse contro Israele, non sarebbe stato più giusto dirigerle contro le nazioni gentili? Quelle hanno conservato una casa di prostituzione, una casa di adorazione degli idoli, e tu inveisci contro Israele?»⁸¹.

Gli ebrei idolatri sono sì dei ribelli contro Dio, ma non per scelta, non «per cercare soddisfazione e gioia; non hanno abbandonato la loro fede per acquisire onori e piaceri mondani. “Perché fuggirono dinanzi alle spade, dinanzi alla spada sguainata, e dinanzi all’arco teso, dinanzi alla potenza della guerra” (Is 21,15)»⁸². Maimonide vuole dimostrare al lettore che il severo schematismo dell'anonimo rabbino, con il suo invito alla resistenza assoluta, non è l'unica risposta alla crisi e alla sofferenza dell'ebraismo nordafricano. L'eroismo incondizionato del martirio si combatte, sul piano religioso e culturale, attraverso l'eroismo di Abramo, il profeta errante che, per amore di Dio, «non si arrese mai e continuò sempre a vagare finché

81. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God's Name* [*Iggeret ha-Shemed or Maamar Kiddush ha-Shem*], II, in Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, cit., p. 18.

82. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God's Name*, II, cit., p. 19.

non raggiunse la strada della verità e vide da sé la traccia della giustizia»⁸³. Il ricordo ancora vivido della persecuzione spinge Maimonide a comportarsi non come uno studioso algido e intransigente, ma come un amico che consola e sostiene le comunità martoriate dalla persecuzione. Non c'è ancora traccia del leader e filosofo maturo che di lì a dieci anni, in una lettera all'amico Yafet ben Eliahu, individuerà nello studio della filosofia e della Torà l'unico efficace rimedio contro dolori e sventure personali. Qui a dover essere preservata non è l'integrità psicologica e intellettuale del sapiente, ma il benessere materiale e mentale della comunità, la parte più essenziale e fragile dell'esistenza ebraica:

Ciò che consiglio a me stesso, e che vorrei suggerire a tutti i miei amici e a chi si consulta con me, è di lasciare quei posti e andare dove è possibile praticare la propria religione e osservare la Legge senza costrizione o timore alcuno. Abbandonate famiglia, casa e tutto ciò che avete, perché la Legge che abbiamo ereditato è più preziosa delle futilità effimere e senza valore disprezzate dai sapienti; queste sono passeggero, Dio è eterno. [...] I rabbini ci ammoniscono di non risiedere in una città dove non ci siano meno di dieci giusti. Essi ricavano l'ammonimento dal dialogo tra Dio e Abramo, che conclude la vicenda di Sodoma: «Se ne troveranno forse dieci!» E il Signore: «Non distruggerò in grazia dei dieci» (Gen 18,32)». [...] Ma se il posto è abitato da gentili. Gli Ebrei che vi risiedono devono abbandonarlo per andare in un luogo più adatto [...], cosicché possano da questo brutto posto, dove non possono praticare la loro religione in modo appropriato. [...] Allo stesso modo, nostro padre Abramo disprezzò la sua famiglia e la sua casa e fuggì per salvarsi la vita e allontanarsi dalle dottrine degli eretici. Questo è lo sforzo che si deve fare quando gli eretici non obbligano a seguire i loro costumi. Ma se si è costretti a violare anche solo un precetto, vige il divieto di residenza. Allora bisogna lasciare ogni cosa, viaggiare giorno e notte finché non trova un luogo dove poter praticare la propria religione. Il mondo è sufficientemente vasto ed esteso. [...] Non c'è nessuna ragione che renda legittimo risiedere in una terra di persecuzioni. Chi lo fa è un trasgressore, profana il Nome di Dio, ed arriva quasi a peccare di presunzione⁸⁴.

Qui Maimonide è pragmatico e propositivo. All'eroismo del martirio è preferibile un prudente e meditato spirito di conservazione, che, tuttavia, non risparmia azioni estreme e dolorose, come la fuga e l'abbandono di

83. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Avodat Kochavim*, 1, 3; D. Hartman, *Discussion of The Epistle on Martyrdom*, in Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, cit., pp. 46-90: 80.

84. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God's Name*, IV, cit., pp. 31-2.

beni, affetti, abitudini. Siamo, insomma, nello stesso spirito del *Mishnè Torà*, sezione su *‘Avodat Kochavim*, dove Maimonide riconosce la responsabilità trasversale a tutta la comunità di preservare la specificità ebraica:

Non possiamo seguire gli statuti degli idolatri o assomigliare a loro nel loro [stile] di abbigliamento, acconciatura o simili, poiché è detto: «Non seguire gli statuti della nazione [che sto scacciando davanti a te]» (Lv 20,23); «Non seguire i loro statuti» (Lv 18,3); «Stai attento, per non informarti su di loro» (Dt 12,30). [Tutti questi versetti] condividono un unico tema: ci avvertono di non cercare di somigliare [ai gentili]. Invece, gli Ebrei dovrebbero essere separati da loro e distinti nel loro abbigliamento e nelle loro azioni, come lo sono nei loro ideali e nei loro tratti caratteriali. In questo contesto, è detto: «Ti ho separato dalle nazioni [per essere mio]» (Lv 20,26)⁸⁵.

Nel *Mishnè Torà*, e soprattutto nella sezione finale, *Melakhim uMilchamot*, su “i re e le guerre”, Maimonide si ritaglia uno spazio di esplorazione delle potenzialità dell’ebraismo ancora inesprese sul piano storico. Da qui il tentativo di dare una direzione alla propria visione della storia ebraica: l’avvento del Messia si dilata fino a significare un’età in cui Israele, ripristinata la propria sovranità, sarà chiamato a educare le altre nazioni alla «religione della verità», instaurando una pace condivisa universale. Nelle *Lettere*, invece, predominano la dimensione concreta del *consiglio*: Maimonide deve fare i conti con il rischio concreto di estinzione (fisica e culturale), risolvere la confusione religiosa ed esistenziale delle comunità, evitare che rabbia e disprezzo siano rivolti contro i più deboli. Per ovviare a tutto ciò è necessario perseverare nello studio e nell’osservanza della Legge, perché:

Da quando siamo stati esiliati dalla nostra terra, la persecuzione è la nostra sorte senza fine. «Fin dalla gioventù l’ho allevato come un padre e fin dalla nascita fui di guida alla vedova» (Gb 31,18). Ma spesso troviamo nel Talmud: «È probabile che una persecuzioni passi» (TB, Ketubbot 3b). Possa Dio porre fine a questa e la profezia avverarsi: «In quei giorni ed in quel tempo, dice il signore, si cercherà l’iniquità di Israele, ma essa non ci sarà più; i peccati di Giuda, ma non saranno trovati, perché perdonerò quelli che avrò risparmiato» (Ger 50,20)⁸⁶.

85. Maimonide, *Mishnè Torà*, *Sefer Madda’*, *‘Avodat Kochavim*, 1, 3.

86. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God’s Name*, IV, cit., pp. 33-4.

2.5

Messianismo reale, utopico o progressivo?

Che rapporto c'è tra le storie bibliche e la storia che viviamo o che vogliamo costruire? Se ne possono ricavare paradigmi per analogia? Si tratta di restaurare un passato perfetto, ravvisare un piano provvidenziale sottotraccia o trarre, con inventività, modelli per un futuro ancora inespresso? A questi interrogativi offriva risposte diverse anche il pensiero ebraico medievale, come è ben raffigurato nel dibattito che oppose Mosè Maimonide e, due generazioni dopo, Mosè Nachmanide (1194-1270)⁸⁷. Nel suo commento alla Genesi, Nachmanide interpreta la storia biblica e le vicende dei patriarchi come una sfera di cristallo in grado di prefigurare il destino ebraico. Per il rabbino catalano, la Bibbia narra la storia degli uomini («l'intera Torà è il libro delle generazioni di Abramo») e ogni momento della storia ebraica è rievocazione di fatti e vicende già tracciati nella Bibbia. Le antiche narrazioni bibliche sono prefigurazioni cifrate del futuro di Israele, secondo un piano metafisico divino che agisce al fondo della storia⁸⁸. Per Maimonide, invece, la Bibbia è una fonte da interpretare, consultare, attualizzare. Fatti e personaggi biblici offrono griglie aperte di lettura della realtà, da cui attingere modelli di azione religiosa e politica⁸⁹. Ogni azione sul presente e ogni progetto per il futuro sono scelte ermeneutiche tra i possibili significati inerenti a una data narrazione o figura biblica. Ne deriva una visione performativa del destino ebraico che, lungi dall'essere qualcosa di ereditato e imm modificabile, diventa missione, autodeterminazione esistenziale e storica di un popolo. Tuttavia, dati i tempi in cui egli visse, le formulazioni di Maimonide in materia di politica messianica risultano ambigue o gioco-forza reticenti, favorendo una visione della narrazione biblica ora descrittiva ora prescrittiva. Se per un verso le cronache bibliche e le lamentazioni dei profeti fissano alcuni tratti distintivi della storia nazionale e politica ebraica, per un altro contengono istruzioni e allegorie, ancora da decifrare, circa il futuro messianico, la persona del Messia e il tipo di società che verrà istituita.

87. L'opposizione dei due pensatori su ogni aspetto cruciale dell'ebraismo è sviscerata in J. A. Diamond, *Maimonides vs. Nahmanides on Historical Consciousness and the Shaping of Jewish Identity*, in I. Robinson, N. S. Cohn, L. Di Tommaso (eds.), *History, Memory, and Jewish Identity*, Academic Studies Press, Boston 2015, pp. 92-116.

88. Ivi, pp. 96-7.

89. Cfr. le considerazioni e i molti esempi in ivi, pp. 97-102.

In apertura della sua *Lettera allo Yemen*, Maimonide cita vari passi biblici descrittivi del disorientamento religioso, intellettuale e sociale causato dall'esilio. La sofferenza storica di Israele in generale e degli Ebrei yemeniti in particolare è compresa attraverso la categoria biblica della lamentazione, cui Maimonide attribuisce una funzione di prefigurazione più che di denuncia:

Mi scrivi a proposito di un capo ribelle nello Yemen che ha decretato la conversione forzata degli Ebrei, costringendo tutti gli abitanti ebrei dei suoi territori ad abbandonare la loro religione, come i Berberi fecero nel Magreb. Questa notizia ci ha distrutti e ha sbalordito tutta la nostra comunità, e giustamente! Sono cattive notizie e «chiunque udirà ne avrà storditi gli orecchi» (1Sam 3,11; 2Re 21,12). Infatti, i nostri cuori sono deboli, le nostre menti confuse, e la nostra forza svanita, per via delle terribili sfortune che, sottoforma di persecuzioni religiose, ci hanno investiti nei due estremi della terra, a est e a ovest, e «in modo che i nemici furono presi in mezzo da Israele, che avanzavano gli uni da una parte, gli altri dall'altra» (Gios 8,22). In un'occasione simile il profeta pregò e intercedette a nostro favore: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? Egli è così piccolo» (Am 7,5). È una questione che nessuna persona religiosa può prendere alla leggera né colui che crede intensamente a Mosè può ignorare. Non c'è dubbio che queste siano le doglie messianiche, a proposito delle quali i saggi hanno invocato Dio perché li risparmiasse dal vederle e sperimentarle. I profeti tremavano quando ne avevano visione. Così, infatti, reagì Isaia: «Si confonde il mio cuore, mi sopravviene il tremore; la sera che io desideravo si è trasformata per me in terrore» (Is 21,4). Nella Torà, anche il grido divino esprime compassione per ciò che [Israele] dovrà esperire: «Ahimè! Chi potrà sopravvivere, quando Dio avrà dato potere a costui?» (Nm 24,23)⁹⁰.

Gli effetti nefasti della *galut* (diaspora) sono tratteggiati con lo stesso realismo, se non velato scetticismo, che contraddistingue le visioni profetiche di Daniele. L'allontanamento dalla fede, il timore e lo smarrimento di fronte al trionfo degli avversari sono sventure che, in tempo di persecuzioni, possono capitare anche al più sapiente e saggio tra gli uomini: «cederà alla sfiducia e fallirà quando sarà colpito da più aspre e dure afflizioni. Solo pochi rimarranno puri nella fede, perché [Daniele] dice: "E tra gli stessi intelligenti alcuni cadranno" (Dan 11,35)»⁹¹. Seguendo la logica della purificazione di Dan 11, Maimonide sviluppa un'escatologia nazionale a

90. Maimonide, *The Epistle to Yemen* [Iggeret Teiman], II, trad. ingl. in Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, cit., pp. 91-149: 95-6.

91. Ivi, I, p. 96.

partire da un'idea di redenzione, intesa come frutto della sofferenza storica di Israele. Il Messia discenderà dal ceppo di Salomone, figlio di Davide, «riunirà la nostra nazione, porrà fine all'esilio, ci redimerà dalla nostra degradazione, promuoverà la vera religione e sterminerà chi gli si opporrà». Ma, aggiunge, in continuità col dibattito rabbinico del Talmud Babilonese (Sanhedrin 98b), «l'ora della sua venuta sarà un tempo di grandi catastrofi e terribile sfortuna per Israele, come è stato predetto: "non rimarrà né schiavo né libero" (Dt 32,36)»⁹².

Come osserva David Hartman, «mettendo insieme fonti diverse della letteratura biblica, Maimonide ha trasformato le traversie della comunità dello Yemen in un punto chiave della storia ebraica. I suoi lettori potevano comprendere che non solo lui ma anche molte altre importanti figure-guida, nel corso della storia ebraica, hanno compreso la loro pena e la loro angoscia»⁹³. Nel suo responso, redatto tra 1167 e il 1173, Maimonide vuole creare un canale comunicativo da condividere con la comunità yemenita, perché questa possa trarre sollievo dalle sue parole. Per questa ragione, ricorre alla letteratura biblico-profetica, selezionando quei passi descrittivi della sofferenza diasporica e, per certi aspetti, anticipatori della venuta del Messia; tramuta la propria esperienza personale di persecuzione per mano della dinastia berbera degli almohadi, in Andalusia e in Maghreb, in una riflessione teologico-politica sulla storia nazionale ebraica; attacca duramente chi, nel corso dei secoli, ha tentato di viziare l'ebraismo e abrogare la Legge mosaica; è sprezzante nei confronti di Gesù («sembra che fosse diventato malinconico e avesse perso la ragione») e duro verso Maometto e il popolo musulmano («mai è esistita una nazione che ci abbia molestato, degradato, umiliato, odiato come loro»).

Il contenuto messianico del responso risente così di tutta la sdegnata amarezza di un leader chiamato a dare orientamento e conforto a una comunità disillusa circa l'imminenza dell'avvento messianico ma anche turbata dai disordini socio-politici della realtà in cui vive. Maimonide mirava a contrastare i pericoli insiti nell'apocalittica e nelle possibili derive utopico-anarchiche della libertà messianica. La sofferenza storica del

92. Ivi, III, p. 121.

93. D. Hartman, *Discussion of The Epistle to Yemen*, in Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, cit., pp. 150-208: 157. Sull'interpretazione di David Hartman della *Lettera allo Yemen*, cfr. C. C. Scordari, *Logica della comunità sofferente: per una rilettura dell'Epistola allo Yemen (1167-1173) di Mosè Maimonide*, in C. Basile (a cura di), *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, ETS, Pisa 2017, pp. 35-49.

popolo ebraico e l'avvento del Messia sono realtà di questo mondo; oppressioni e persecuzioni sono le doglie reali del Messia che scandiscono il tempo dell'attesa. «Credo in perfetta fede nell'avvento del Messia, e anche se ritarda lo aspetterò», recita uno dei tredici principi della fede ebraica redatti da Maimonide⁹⁴. L'ammonimento rivolto alla comunità yemenita sembra allora essere il seguente: anziché cercare di stabilire la data presunta dell'avvento del Messia, basandosi sulle «stravaganze» dei calcoli astrali, e così alleviare il sentimento collettivo di colpa e impotenza, è preferibile trasformare l'attesa in sapienza, la sofferenza in consapevolezza.

Nel suo saggio *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, Gershom Scholem definisce il messianismo di Maimonide un messianismo restaurativo, intrastorico, antiapocalittico, che ha conservato solo parte del contenuto utopico-profetico nel desiderio di conoscenza di Dio. «La visione antiapocalittica di Maimonide dice soltanto che l'età messianica rafforzerà le capacità dell'uomo grazie alle condizioni favorevoli di pace e felicità universali, ma non che farà apparire la felicità per la prima volta»⁹⁵. Per Maimonide, insomma, la restaurazione messianica è un evento naturale, pubblico, che si realizzerà nella storia e all'interno della comunità. Nell'*Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, scrive infatti:

I "giorni del messia" indicano l'epoca in cui sarà ristabilita la sovranità di Israele e in cui [il popolo] ritornerà nella terra di Israele. Quel re ristabilirà la sede del suo regno a Sion, la sua fama supererà quella di Salomone e giungerà fino alle estreme regioni del mondo. [...] Nulla cambierà nella realtà, rispetto a oggi, se non il fatto che la sovranità sarà restituita a Israele. [...] In quei giorni continueranno a esserci, gli uni accanto agli altri, ricchi e poveri, forti e deboli, ma in quei giorni sarà molto più facile per l'uomo procurarsi di che vivere, poiché, per poco che lavorerà, otterrà grandi risultati⁹⁶.

Reinterpretando le parole di Scholem attraverso le categorie di Kenneth Seeskin, possiamo dire che Maimonide tratteggia un futuro messianico *depotenziato*, «deflationary», perché l'unico criterio di verifica dell'auten-

94. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. cit., pp. 49-108: 105.

95. G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45: 41.

96. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. cit., pp. 82-3.

ticità del Messia sarà la completa riuscita della sua missione storica: «il Messia sarà superiore in dignità e gloria a tutti i regnanti che apparvero nel mondo»⁹⁷.

Ma è soprattutto nel *Mishnè Torà* che Maimonide coniuga impianto naturalistico, apertura utopica e logica della purificazione. Nel trattato delle *Norme di Teshuvà*, ad esempio, individua un disegno che lega esperienza dell'esilio, condotta del popolo ebraico e avvento del Messia. L'esilio ha una funzione positiva, in quanto *tempo di espiazione* che «piega, sottomette e rende umili»⁹⁸. È una scuola che istruisce Israele sul senso della redenzione, allontanandolo da tutto ciò che è *havlè ha-zman* (vacuità del tempo), cioè miseria morale e idolatria. Come precisa Joseph Soloveitchik, in Maimonide la speranza nella venuta del Messia è interconnessa con la fiducia nella sopravvivenza di Israele come agente di redenzione nella storia⁹⁹. Infatti, Maimonide scrive che «Israele non si redimerà se non con la Teshuvà»; questa è la promessa di Deuteronomio 30,1-3, ossia, commenta Maimonide, «verrà il momento in cui Israele farà Teshuvà, sarà immediatamente redento, e ciò segnerà la fine del suo esilio»¹⁰⁰. È possibile cogliere una certa analogia tra il pentimento ultimo, collettivo, di Israele e la *teshuvà* di Rosh ha-Shanà: come destato dal suono dello *shofar* che promuove il risveglio spirituale del Capodanno ebraico, Israele è chiamato a scegliere una vita propriamente umana, la cui piena attuazione universale avrà luogo solo nel mondo a venire. Similmente, durante i giorni del Messia, da popolo di assopiti, che «hanno dimenticato la Verità e sono andati incontro alla caducità delle cose futili»¹⁰¹, Israele dovrà trasformarsi in un popolo di sapienti, critici e scettici, capaci di dissentire e allontanarsi dall'errore e dalle opinioni comunemente accettate. Questa analogia, a sua volta, sottende l'impianto naturalistico:

il fatto che i *chakhamim* [sapienti] lo abbiano chiamato “mondo a venire” non significa affatto che quel mondo non esiste già ora e che ci sarà soltanto quando non ci sarà più questo mondo. [...] I *chakhamim* lo denominarono “mondo a ve-

97. Ivi, p. 105. Cfr. K. Seeskin, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2012.

98. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 2, 4, trad. it. in *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, a cura di R. Levi, Giuntina, Firenze 2004, p. 41.

99. P. H. Peli (ed.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2004, pp. 120-5.

100. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 7, 5, trad. it. cit., p. 74.

101. Ivi, 3, 4, trad. it. cit., p. 48.

nire” soltanto perché quella vita è riservata all’uomo dopo la vita attuale che noi viviamo in questo mondo, muniti di anima e di corpo, e che per ogni essere umano precede la vita futura¹⁰².

Ripensando a questo passo, nel capitolo xv di *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Hermann Cohen concludeva che Maimonide, distinguendo il *tempo messianico* dal *mondo a venire*, finiva per tradurre «tutta la dogmatica in razionalismo etico»¹⁰³. In realtà, Maimonide pone un rapporto di consequenzialità tra tempo messianico e mondo a venire. I giorni del Messia inaugureranno un tempo di abbondanza, pace e ricchezza, ad assicurare la libertà di dedicarsi allo studio della Torà e all’osservanza dei precetti; la perfezione etica e la perfezione intellettuale acquisite tramite una tale condotta di vita consentiranno a loro volta l’accesso al mondo a venire:

Con l’avvento del Messia, Israele potrà [...] trovare finalmente la vera serenità d’animo, che gli permetterà di accrescere la propria conoscenza della Torà e meritarsi così la vita nel mondo a venire. [...] E l’ultima parte della ricompensa nel suo insieme e il bene definitivo che non conosce né interruzione né lacrime sarà la vita nel mondo a venire. I giorni messianici fanno parte di questo mondo e come i nostri *chakhamim* hanno già spiegato, la differenza tra il nostro mondo attuale e l’era messianica sta nella mancanza di sottomissione a domini stranieri¹⁰⁴.

Qui il messianismo restaurativo e depotenziato si apre all’utopia del non-ancora: una vita dedita alla contemplazione secondo i dettami della Torà può, in linea di principio, realizzarsi anche in un mondo irredento, nel qui ed ora mondani; tuttavia, solo durante i giorni del Messia ci sarà una ricchezza e una bontà tale che l’unica preoccupazione umana sarà quella di conoscere Dio¹⁰⁵. Se si accetta la lettura coheniana, Maimonide sembra pensare ad una società futura fondata sugli ideali di giustizia ed equità sociale. Anticipando il metodo espositivo-didattico della *Guida dei perplessi*, nella sezione finale del *Mishnè Torà*, *Melakhim uMilchamot*, interpreta il messaggio escatologico di Isaia 11 come un’allegoria, il cui significato sarà rivelato solo nei giorni del Messia:

102. Ivi, 8, 8, trad. it. cit., p. 83.

103. H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo* (1919), a cura di A. Poma, traduzione e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 453.

104. Maimonide, *Mishnè Torà*, *Sefer Madda’, Teshuvà*, 9, 2, trad. it. cit., p. 87.

105. Maimonide, *Mishnè Torà*, *Sefer Shoftim*, *Melakhim uMilchamot*, 12, 5.

Non pensare che nei giorni del Messia ogni aspetto dell'ordine regolare del mondo sarà abolito o ci sarà una qualche innovazione nell'"opera della creazione". Il mondo, piuttosto, procederà secondo la propria natura. In Isaia 11,6 è detto: «Allora dimorerà il lupo con l'agnello, si coricherà il leopardo con il capretto». È un'allegoria e una metafora. Il significato di ciò è che Israele dimorerà in sicurezza tra le nazioni malvagie del mondo, che allegoricamente rappresentano il lupo e il leopardo. In Geremia 5,6 è detto: «Il lupo del deserto li distrugge, il leopardo insidia le loro città». Tutti faranno ritorno alla religione della verità [*dat ha-'emet*]. Nessuno più depruderà o distruggerà. Piuttosto, come Israele, tutti mangeranno in tranquillità cibo consentito [dalla Legge], perché è detto in Isaia 11,7: «Il leone come il bue mangerà paglia». Tutto ciò che di simile è stato scritto sul significato del Messia è un'allegoria, ma durante i giorni del Messia tutti sapranno quali cose saranno allegorie e quale sarà il significato delle loro allusioni¹⁰⁶.

Nonostante l'impianto naturalistico-restaurativo, il tono è decisamente escatologico-utopico o, per dirla con Cohen, intriso di socialismo etico. Il Messia non dovrà soltanto provvedere al ritorno del popolo ebraico nella terra di Israele, ma anche all'organizzazione collettiva delle vicende umane, di modo che le condizioni materiali ed economiche non siano mai «un ostacolo per il conseguimento della cultura morale e spirituale da parte di *tutti* gli uomini»¹⁰⁷. Anche le parole conclusive di *Melakhim*, cariche di speranza e fiducia per il futuro, sembrano intrecciare socialismo etico e utopismo razionale: «non ci saranno né carestie né guerre, né invidia né competizione, perché Dio sarà ovunque. Tutte le prelibatezze saranno facilmente disponibili come la polvere. E la sola occupazione del mondo intero sarà di conoscere Dio. Così, Israele sarà un popolo di grandi sapienti, capaci di apprendere ciò che [ora] è oscuro e giungere, per quanto è possibile all'uomo, alla conoscenza del Creatore»¹⁰⁸.

2.6

Progettare la società messianica

Il trattato di *Melakhim uMilchamot* è forse la sezione del *Mishnè Torà* in cui Maimonide si sofferma più estesamente sulla figura del re Messia e sul

¹⁰⁶ Ivi, 12, 1.

¹⁰⁷ Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 453; cfr. Id., *Ethics of Maimonides*, trad. ingl. di A. Sh. Bruckstein, con una prefazione di R. Gibbs, University of Wisconsin Press, Madison 2004, pp. 161-4; S. Schwarzschild, *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*, in "Hebrew Union College Annual", 27, 1956, pp. 417-38: 419.

¹⁰⁸ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shofetim, Melakhim uMilchamot*, 12, 5.

tipo di società che verrà da lui istituita. La sua principale fonte è il testo biblico, sebbene non manchino riferimenti, abilmente nascosti, al pensiero politico-filosofico islamico (al-Farabi e, probabilmente, anche Averroè)¹⁰⁹. Maimonide è, però, ben attento a precisare che tutte le informazioni riportate «sono state spiegate nella Torà e includono tutto ciò che è stato detto dai profeti»¹¹⁰. In questo modo, il lettore potrà facilmente ritrovare una serie di indicazioni utili, ad esempio, per riconoscere il vero re Messia, senza incappare in falsi e pericolosi entusiasmi messianici. Se dovesse comparire un re, discendente dalla casa di Davide, versato nella Torà e rispettoso dei comandamenti, non sarà necessario attendere da lui miracoli o azioni straordinarie, come la resurrezione dei morti. Perché sia riconosciuto come il Messia, è sufficiente che porti a termine la sua missione politica volta a instaurare una sorta di *pax judaica* estesa a tutti i popoli, cioè una condizione di totale osservanza della Torà e adorazione di Dio.

Qui Maimonide sembra oscillare tra un'ermeneutica scritturistica e un'ermeneutica progettuale, tra una visione descrittiva e una visione prescrittiva della Bibbia. Se l'escatologia profetica, e in particolare quella di Isaia, è una grande metafora del regno messianico, il cui significato sarà rivelato solo *post factum*, alcuni passi biblici (per lo più dal Deuteronomio) sono invece normativi per il futuro messianico, perché contengono istruzioni precise circa il modo in cui Israele dovrà comportarsi non appena entrerà nella propria terra, cioè dovrà avere un re, il quale sconfiggerà i discendenti di Amelek e così potrà ricostruire il Tempio. Maimonide non risparmia dettagli su modalità e criteri di eleggibilità (e unzione) del re, dei suoi discendenti e dei funzionari di governo, indicando una serie di norme comportamentali per il re, i suoi congiunti e i suoi sudditi, valide per ogni ambito (privato, culturale, economico e giuridico) della loro vita¹¹¹. *Melakhim* 4, 10 conclude il primo gruppo di norme con un chiarimento sullo scopo e sulle motivazioni della missione messianico-regale:

109. G. Wilkes, *Religious War in the Works of Maimonides. An Idea and Its Transit Across the Medieval Mediterranean*, in S. H. Hashmi (ed.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihad: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 146-66: 147. Cfr. I. Twesky, *Maimonides and Eretz Yisrael: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives*, in Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, cit., pp. 257-90: 261.

110. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 11, 1.

111. Cfr. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 1, 4.

Ogni sua azione sarà compiuta per amore di Dio. Ogni suo pensiero sarà rivolto a promuovere la vera Religione, riempire il mondo di giustizia, spezzare il braccio dei malvagi, e combattere le guerre di Dio. Un re viene eletto innanzitutto perché esegua la giustizia e conduca la guerra, come è detto in 1Sam 8,20: «perché il re sia nostro capo e vada davanti a noi per combattere le nostre guerre»¹¹².

Il trattato di *Melakhim* fu completato nel 1168. L'Egitto aveva subito un'invasione crociata e il califfato fatimida sarebbe caduto di lì a poco nelle mani di Saladino. Non sorprende Maimonide prenda in prestito dalla letteratura giuridica islamica di epoca abbaside (secoli IX e XI), tutta una terminologia precisa sulla guerra santa («rompere il braccio dei malvagi», combattere «per l'unicità di Dio»). Certo, l'assenza di autonomia politica e di uno Stato ebraico con un proprio esercito rendeva le istruzioni maimonidee in materia bellica astratte e proiettivamente escatologiche. Porre fine all'esilio, promuovere la vera religione, portare la giustizia nel mondo e guidare le «guerre per il Signore»: tutto rientrava nella missione del futuro re Messia, le cui dinamiche sarebbero state rivelate solo nell'imminenza dei fatti. Ciononostante, nella sezione centrale di *Melakhim* (in particolare i paragrafi 5-7), Maimonide classifica e sistematizza le tipologie di guerra legittima che il re Messia sarà chiamato a combattere¹¹³. In *Melakhim* 5, 1, si richiama la distinzione tra guerra comandata/obbligatoria (*milchemet mitzwà*) e guerra facoltativa/consentita (*milchemet reshut*):

Per prima cosa un re non deve combattere altre guerre che non siano una *milchemet mitzwà*. Che cos'è una *milchemet mitzwà*? È una guerra combattuta contro le sette nazioni di Canaan, una guerra contro Amelek o una guerra per salvare Israele dal nemico che lo attacca. Solo in seguito, il re può combattere una *milchemet reshut*, cioè una guerra combattuta contro le altre nazioni per allargare i confini di Israele e accrescere la propria autorità e reputazione¹¹⁴.

Dalle guerre comandate, nel quadro dell'autorità giuridica della Torà, dipende l'esistenza storico-nazionale di Israele. Invece, le guerre facoltative riguardano i bisogni materiali, territoriali di una nazione; sono per lo più guerre combattute in vista di un maggiore benessere sociale e collettivo (come le guerre combattute per estendere dei confini nazionali) oppure per fini per-

112. Ivi, 4, 10.

113. Ho discusso questo tema da una prospettiva storico-critica in C. C. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 121-6.

114. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shofim, Melakhim uMilchamot*, 5, 1.

sonali e privati (per il lustrò del re, ad esempio)¹¹⁵. Tuttavia, chiarisce Maimonide, è possibile parlare di *milchemet mitzwà* o di *milchemet reshut* soltanto se le nazioni contro le quali Israele intende combattere abbiano rifiutato un accordo di pace, continuando a vivere nell'idolatria: «Non si combatte una guerra, sia essa *milchemet reshut* o *milchemet mitzwà*, contro gli uomini se prima non si è offerta loro la pace. Come è detto: “Quando ti avvicinerai a una città per combattere contro di essa dovrai offrirle la pace” (Dt 20,10)»¹¹⁶.

Maimonide sembra voler prefigurare lo spirito degli eventi che contraddistinguono i giorni del Messia. Ogni guerra, sia essa una *milchemet mitzwà* o una *milchemet reshut*, è giustificata solo se contribuisce all'instaurazione dello Stato messianico antidolatrìco. È comandata quella guerra combattuta innanzitutto contro l'idolatria e in difesa (e diffusione) del culto monoteistico: «Distruggere le sette nazioni idolatre, come è scritto: “li dovrai distruggere [...] come ti ha comandato il Signore tuo Dio” (Dt 20,17)»; «Estirpare il seme di Amelek: “cancellerai il ricordo di Amelek di sotto al cielo” (Dt 25,19)»¹¹⁷. In *Melakhim uMilchamot* 6, 1, Maimonide specifica anche che sarà risparmiato soltanto il nemico che riconoscerà e accetterà i sette precetti noachidi: i divieti di 1. idolatria; 2. bestemmia; 3. omicidio e suicidio; 4. relazioni sessuali proibite; 5. furto; 6. mangiare membra di animali ancora vivi; 7. obbligo di istituire tribunali che assicurino la giustizia e il rispetto dei divieti suddetti. Un tale uomo dovrà anche pagare una tassa di sostegno alle opere regie e accettare la sottomissione a Israele¹¹⁸. Per quanto riguarda, invece, le guerre consentite, Maimonide insiste sui loro «confini normativi»: il benessere fisico dello Stato è strumentale al successo politico-territoriale del re, che a sua volta è motivo di lode presso Dio. Ogni *milchemet reshut* ha poi anche un'eco messianica, in quanto «guerra per il Signore» che mira alla stabilizzazione interna della nazione, presupposto fondamentale della redenzione, individuale e collettiva.

115. G. Blidstein, *Holy War in Maimonidean Law*, in Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, cit., pp. 209-20: 214. Per la distinzione tra *milchemet mitzwà* e *milchemet reshut* nella tradizione ebraica in generale e in Maimonide in particolare, cfr. anche: L. Schiffman, J. B. Wolowelsky (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, KTAV, New York 2007; R. Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford University Press, New York 2017.

116. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 6, 1.

117. Maimonide, *Sefer ha-Mitzvot* (187^a e 188^a *mitzwà* positiva), trad. it. in Id., *Le 613 mitzvot. Estratto dal sefer haMitzvot di Maimonide*, trad. it. di M. Levy, Lamed, Roma 2007, p. 45.

118. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 6, 1; cfr. J. Stern, *Maimonides on Wars and Their Justification*, in “Journal of Military Ethics”, 11, 3, 2012, pp. 245-63: 249.

Emerge un'idea di società futura come diretta conseguenza di un trionfo militare, fondato sull'esercizio della forza fisica e il cui orizzonte di senso è la lotta contro l'idolatria. In *Avodat Kochavim* 10, 1, si legge appunto:

Non stipuliamo un patto con gli idolatri che stabilisca la pace tra loro [e noi] e permetta loro di adorare gli idoli, come è detto: «Non dovrai fare un patto con loro» (Dt 7,2). Piuttosto, o abbandoneranno i loro idoli oppure saranno uccisi. È vietato avere pietà di loro, come è detto: «Non dovrai averne pietà» (Dt 7,2)¹¹⁹.

Secondo la tradizione rabbinica, infatti, l'idolatria rientra nella sfera pratica della religione e riguarda azioni culturali svolte in adorazione di altre divinità. Combattere un culto idolatrico significa smantellare l'organizzazione socio-culturale costituitasi attorno ad esso: templi, altari, idoli, immagini e pratiche culturali (inclusi i sacrifici). Maimonide stigmatizza la dottrina idolatrica anche come miscredenza, «falsa opinione che riguarda Dio», «deviazione dalla verità»¹²⁰. In questo senso, il germe dell'idolatria può attecchire anche all'interno dello stesso popolo ebraico, infiacchendolo¹²¹. Ma, ancora di più, egli è consapevole dei rischi pratico-politici dell'idolatria. In questo senso, nella sua *Lettera sull'astrologia*, composta tra il 1195 e il 1196, fornisce una spiegazione storico-culturale della distruzione del Secondo Tempio che, allo stesso tempo, è un ammonimento per il futuro: non si potrà ristabilire alcuna *societas* ebraica se il popolo non avrà prima imparato l'*arte della guerra*. Gli Ebrei hanno peccato perché «hanno dimenticato come difendere sé stessi», perché si sono dedicati all'astrologia anziché all'esercizio militare: «trovando molti libri sugli argomenti degli astrologi, dato che queste cose sono alla radice dell'idolatria, [...] erroneamente si lasciarono irretire da tutto ciò, ritenendo che di scienze esatte si trattasse, e che fossero di grande utilità. Per questa ragione hanno perso la loro indipendenza politico-nazionale e sono costretti a vivere in esilio»¹²².

È pur vero che l'idolatra va combattuto anche fuori dal campo di battaglia¹²³. Bisogna pensare non solo a un modello di politica estera per lo Stato messianico di Israele, il futuro «popolo della terra», ma anche ad un'azio-

119. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Avodat Kochavim*, 10, 1.

120. Maimonide, *Guida*, I, 36, trad. it. cit., p. 154; cfr. Stern, *Maimonides on Wars*, cit., pp. 250-1.

121. Maimonide, *Guida*, II, 32, trad. it. cit., p. 445.

122. Maimonide, *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. Loewenthal, *Il melangolo*, Genova 1994, p. 50.

123. Blidstein, *Holy War in Maimonidean Law*, cit., p. 215.

ne culturale e sociale da attuare fin da subito presso la nazione ebraica della *galut*, il reale «popolo del tempo». Maimonide sa bene quanto sia fondamentale la coesistenza pacifica entro le nazioni idolatre. Ben consapevole delle limitazioni cui è soggetta la vita quotidiana di un *dhimmi*, cioè di un cittadino non-musulmano, nel mondo islamico, non ha mai suggerito azioni armate o il martirio, a eccezione del caso in cui un governo ostile obblighi con la forza un ebreo a convertirsi. Ponderatezza e sagacia sono le qualità che più di tutte sembrano contrassegnare l'impegno di Maimonide rabbino nell'assistere e guidare le comunità:

In nome della pace, dobbiamo provvedere ai poveri tra gli idolatri come ai poveri di Israele, perché è una misura di pace; non bisogna rimproverare i poveri tra gli idolatri quando raccolgono le spighe cadute o [mietono] l'angolo del campo (Lv 19,9). In nome della pace, dobbiamo salutarli anche nei giorni di festa, ma mai due volte. Né dobbiamo incontrarci a casa di un idolatra in un giorno di festa per salutarlo. E se lo si incontra al mercato, bisogna salutarlo in modo decoroso e serio. Tali questioni valgono quando Israele è in esilio tra i popoli idolatri o quando gli idolatri sopraffanno Israele. Quando invece è Israele a sopraffare loro, allora è vietato permettere idolatri tra noi. Perfino un residente temporaneo, o un mercante che viaggia di luogo in luogo, non possono risiedere nella nostra terra se prima non accettano le sette *mitzwot* che sono state comandate ai figli di Noè, come è detto: «Non lascerai che rimangano nella tua terra» (Es 23,33). Colui che accetta su di sé le sette *mitzwot* è un *gher toshav* [un residente straniero]. Si accetta un *gher toshav* solo durante l'anno giubilare. Altrimenti si accetta solo un *gher tzedeq* [uno straniero "giustificato"]¹²⁴.

Ne deriva che il precetto della coercizione fisica degli idolatri è legittimo solo entro la giurisdizione dello Stato messianico. Maimonide non avanza mai l'idea che Israele debba scendere in campo per estendere il proprio potere, raggiungere un dominio universale sulle altre nazioni, combattere per il possesso di beni materiali (fossero anche la terra promessa). Tantomeno Israele è legittimato a vendicarsi per quanto subito in passato, facendosi promotore di una politica di persecuzioni e conversioni forzate. La polemologia di Maimonide è piuttosto una scuola mentale che contribuisce all'identità dinamica e resiliente di una nazione dispersa e costretta a reinventarsi per la propria sopravvivenza religiosa, culturale e fisica.

124. Maimonide, *Mishnè Torà*, *Sefer Madda', Avodat Kochavim*, 10, 5-6.

Antropologia profetica: il Maimonide contemporaneo di Joseph Soloveitchik

3.1

«I have wandered from place to place»:
Joseph Soloveitchik e Abramo

Nella vita e nel pensiero di Joseph Soloveitchik (1903-1993) si intrecciano diverse accezioni di erranza. La prima è l'erranza geografica che lo porta dalla Bielorussia, attraverso la Germania, fino agli Stati Uniti. È questa anche un'erranza culturale che, dagli iniziali studi rabbinici sotto la tutela del padre, passa attraverso gli studi filosofici a Berlino, culminati con una tesi su Hermann Cohen, e arriva agli anni statunitensi, quando sarà leader della corrente Modern Orthodox a Boston e professore alla Yeshiva University di New York (dal 1932 al 1993). Nel caso di Soloveitchik, però, l'erranza geografica e l'erranza culturale sono anche esperienze di crisi, attesa e rendizione. Il dato biografico si trasferisce nella sua riflessione antropologica e l'*hagirà* di Abramo diventa modello di erranza esistenziale.

Soloveitchik trasporta la propria storia e il proprio tempo entro il quadro della narrazione biblico-talmudica; figure ed eroi biblici diventano archetipi imperfetti di personalità e caratteri umani contemporanei. La sua ermeneutica, filosofica e creativa, ha una duplice funzione: di scoperta continua di sé, nel proprio tempo e nel proprio luogo, e di salvaguardia della tensione, positiva e creativa, tra un'ebraicità occidentalizzata, dinamica, traslata da Berlino a Boston, e un'ebraicità dell'*halakhà*, fissa, radicata nelle *yeshivot* lituane¹. L'ermeneutica di Soloveitchik è, dunque, sia una scelta di resistenza identitaria sia uno strumento euristico e di mediazione, attraverso cui integrare nella tradizione non solo gli eventi biografici o storici, inclusi quelli straordinari e traumatici, ma anche le esigenze innovatrici

1. P. H. Peli, *Hermeneutics in the Thought of Rabbi Soloveitchik – Medium or Message?*, in "Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought", 23, 3, 1988, pp. 9-31: 15.

della contemporaneità. Le figure bibliche diventano luoghi ermeneutici nei quali convivono il paradosso e la contraddizione storico-antropologica². Emblematico è Abramo, al tempo stesso tipo dell'ebreo errante e figura dialettica di eticità e religiosità, che impegna Soloveitchik soprattutto nei decenni Sessanta e Settanta.

Soloveitchik parte dall'Abramo tratteggiato da Maimonide nella *Guida dei perplessi* e nel *Mishnè Torà*³ e, probabilmente, anche dall'Abramo di alcuni scritti buberiani, quali *Biblisches Führertum* (1933), *Shlichut Avraham* (1939), *Torat ha-Nevi'im* (1942) e *Moses* (1945). Ne risulta un Abramo che è, al tempo stesso, un *case study* entro una specifica tradizione di esegesi e antropologia biblico-filosofica e una scelta di resistenza identitaria, in quanto garanzia di continuità della Rivelazione; un *alter ego*, nella cui esperienza biografica e culturale identificarsi. Scrive infatti Soloveitchik:

Ho vagato da un luogo all'altro, ho pregato in molte sinagoghe. Mi sono seduto in molte *sukkot*, ho celebrato molti *sedarim*. Ma, ogni volta che assisto a una funzione di Yom Kippur, vedo il Beit ha-Midrash ha-Gadol della città di Choslavitch, dove pregavo da bambino, accanto a mio padre. [...] Dimenticare queste immagini significa porre fine alla propria identità. La memoria è il vero fondamento dell'identità umana: se venisse interrotta, la [nostra] personalità si ridurrebbe. Eppure Dio disse ad Abramo di dimenticare⁴.

L'antica *hagirà* di Abramo si ripresenta nell'esperienza di erranza dello stesso Soloveitchik, tra Bielorussia e Stati Uniti, e trova nuova espressione in parole tormentate, che denunciano la condizione dell'uomo contemporaneo, definito dallo stesso Soloveitchik un «errante nel presente», che ha scisso ogni legame con i progenitori e i discendenti e, indifferente alla memoria storica, ha rinunciato alla capacità visio-nario-proiettiva⁵. Tuttavia, se lette in chiave filosofico-religiosa, queste confessioni, radicate nello smarrimento dell'autore tra due mondi, non solo suggeriscono la difesa di un'identità multipla e dialettica, in con-

2. Cfr. M. Giuliani, *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021, pp. 241-6.

3. Per l'influenza di Maimonide sul pensiero di Soloveitchik intorno a questioni di teologia politica, cfr. J. A. Diamond, M. Kellner, *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*, Littman Library of Jewish Civilization, New York 2019, pp. 39-58.

4. J. B. Soloveitchik, *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2008, pp. 77-8.

5. Ivi, p. 6.

tinua trasformazione, ma sottendono anche la fiducia in un nuovo tipo religioso abramitico, al tempo stesso profeta errante e scettico, uomo *absconditus* e messia.

«Abbandonare l'antico ambiente natio; smarrirsi in luoghi sconosciuti lungo strade inesplorate; perdersi in terre straniere; esplorare l'ignoto, il nuovo e il paradossale»⁶: questa è, per Soloveitchik, l'eredità religiosa di Abramo, l'errante perplesso e solitario che, messo alla prova da Dio, ha scelto e agito "spontaneamente", optando per un codice etico, fluido e universale, non imperativistico. Promotore del dinamismo esegetico maimonideo, Soloveitchik polemizza con «l'eziologia simbolica *a priori*» del Nachmanide, secondo il quale «ogni cosa che accade ai patriarchi è un segno, un'indicazione [*siman*] per i figli», un'anticipazione del loro futuro sul piano storico-simbolico⁷. Per Soloveitchik, invece, Abramo non solo è un'idea, un simbolo della storia ebraica, ma anche una figura di intenzionalità, carica di missione e soggetta a molteplici interpretazioni. La sua *hagirah* è una *galut* interiore di liberazione, un processo di mediazione e autorivelazione che è preludio al completo coinvolgimento con Dio.

3.2

Lekh lekha', fino al deserto degli affetti

Il volume *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, pubblicato postumo nel 2008, contiene alcune delle riflessioni più significative di Soloveitchik attorno alla figura di Abramo. Commentando il primo capitolo dell'*Hilkhot 'Avodat Kochavim* di Maimonide, Soloveitchik riconosce all'ermeneutica maimonidea il merito di aver rielaborato in chiave filosofica il materiale midrashico sulla biografia di Abramo, al fine di restituirne un'immagine dinamica e dialettica di figura della coscienza religiosa individuale e universale. Maimonide ci riconsegna un Abramo a più dimensioni: sapiente in continua formazione, profeta militante e maestro resiliente, perché «preferì la verità al proprio onore» e sopportò quanti «lo insultarono, lo rimproverarono e non lo presero sul serio»⁸. È, insom-

6. Ivi, p. 73.

7. Nahmanide, *Commentary of the Torah: Genesis (12:6)*, trad. ingl. di C. B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971.

8. Maimonide, *La guida dei perplessi* (d'ora in poi *Guida*), III, 29, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, p. 620.

ma, un innovatore sia in senso noetico che pratico per aver inaugurato una nuova «filosofia del monoteismo» e aver instaurato un nuovo sistema di valori morali⁹. Ma, per Soloveitchik, Abramo è modello ideale del profeta e dell'educatore impegnato innanzitutto perché *errante*. Ribaltando il senso della punizione inflitta da Dio a Caino per l'uccisione di Abele, «sarai errante e vagabondo [*na' wa-nad*] sulla terra» (Gen 4,12), Soloveitchik ritiene l'erranza condizione essenziale dell'esperienza profetica:

un profeta è un errante, *na' wa-nad*, un nomade. Dimora dovunque Dio vuole che dimori. Non deve mai possedere beni né riposare. «Va' via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna» (Gen 12,1). Sii sempre in viaggio, spostati continuamente di posto in posto, non fermarti mai. Hai un incarico da compiere, un messaggio da trasmettere¹⁰.

Il *lekh lekhà* è l'invito che Dio rivolge ad Abramo a proseguire il viaggio, abbandonare affetti e ricordi familiari e diventare un «Arameo errante», cioè convertirsi a un ideale "nomadico" di fede. Il tema del distacco dagli affetti più intimi prende un taglio radicalmente provocatorio nell'episodio dell'*aqeda*. Anche qui Dio ordina ad Abramo *lekh lekhà*, «va' alla terra di Moria» (Gen 22,2). Qui l'evento di rottura è ancora più radicale, perché coinvolge il legame di Abramo con il proprio futuro. Con un piglio *à la* Kierkegaard, Soloveitchik si immedesima nello sgomento dello spettatore, ma, a differenza del danese, lo fa per esaltare il coraggio e la resilienza di Abramo:

Abramo adorava forse un Dio di una crudeltà assoluta, capace di gioire nella sofferenza, nella miseria e nel dolore del suo servo più devoto? Un Dio malvagio e terribilmente cattivo si era impossessato di Abramo e lo aveva reso suo schiavo? Lo derisero, insultarono e condannarono senza pietà. Nell'episodio dell'*aqeda*, l'eroismo dimostrato da Abramo fu evidente non tanto nella sua prontezza al martirio e alla perdita del figlio, ma nella sua volontà di resistere al disprezzo e alla derisione della società. Tutto questo è la conseguenza del nuovo ruolo imposto ad Abramo, quello dell'errante¹¹.

Il prezzo dell'esclusività del rapporto con Dio è la resa attiva e dialettica di Abramo, definito un «gigante intellettuale, genio di impressionante

9. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 47.

10. Ivi, p. 78.

11. Ivi, pp. 83-4.

statura»¹² che, sul monte Moria, è chiamato a compiere una metamorfosi radicale, rinunciare al proprio *status* di filosofo *ante litteram* e tornare bambino:

Abramo, il cui sguardo penetrò con audacia i cieli stellati della Mesopotamia, [Abramo] che rivoluzionò coraggiosamente il pensiero umano, diventava bambino non appena si accingeva a pregare o compiere un atto di fede. [...] Dobbiamo essere in grado di assumere ora l'identità di un bambino ora quella di un adulto. Il Talmud dice: «La moneta emessa da Abramo aveva, su un lato, l'immagine di un uomo e una donna anziani, sull'altro quella di un giovane e di una giovane (Bava Kamma 97b). Sara e Abramo si unirono; erano vecchi e giovani allo stesso tempo»¹³.

Perché possa confidare ancora in Dio, Abramo deve perdere l'astuzia della razionalizzazione e acquisire l'abilità della rassegnazione. Anche qui è evidente l'impronta di Kierkegaard che, in *Timore e Tremore*, aveva proposto la stessa connessione tra giovinezza e fede in riferimento ad Abramo e Sara e al loro desiderio, sempre preservato, di diventare genitori: «Abramo credette, perciò egli era giovane; [...] colui che crede, conserva un'eterna giovinezza [...]. A un osservatore esteriore il miracolo consiste nel fatto che la cosa avvenga secondo la propria attesa; in un senso più profondo, il miracolo della fede è che Abramo e Sara fossero così giovani da poter desiderare che la fede avesse conservato il loro desiderio e con esso la loro giovinezza»¹⁴.

Coniugando tradizione talmudica ed esistenzialismo filosofico, Soloveitchik interpreta l'*aqedà* come allegoria del carattere trasformativo e dinamico dell'uomo. L'esegesi ha qui un solo obiettivo: tradurre il fatto biblico in figure tipologiche, con cui scrutare la complessità umana e tracciare nuovi modelli di vita religiosa. L'esito è una visione dualistico-dialettica della realtà umana. In un saggio del 1961, *A Halakhic Approach to Suffering*, Soloveitchik aggiorna il gergo maimonideo della "prova", eliminando ogni residuo di teodicea e interpretando i fatti del monte Moria come un esercizio dialettico, «un'esercitazione dell'arte di invertire la traiettoria»¹⁵. Non

12. Ivi, p. 90.

13. Ivi, p. 191.

14. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1986, p. 40.

15. J. B. Soloveitchik, *A Halakhic Approach to Suffering*, in Id., *Out of the Whirlwind: Essays on Mourning, Suffering and the Human Condition*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 200, pp. 86-115: 113.

appena Abramo si realizza sul piano individuale, raggiungendo la maturità etico-intellettuale, e sul piano sociale, grazie alla nascita di Isacco, ecco che è costretto all'autosacrificio e alla sconfitta:

Quando accadde l'evento miracoloso e Abramo ne uscì vittorioso, trionfando sulla natura stessa, ecco l'ordine: Dammi Isacco, abbandonalo, ritirati dalla nuova posizione di vittoria e forza e fai ritorno alla tua vecchia e umile tenda, avvolto dalla disperazione e dall'ansia, dalla solitudine e dalla mestizia. [...] Sii un eroe nella sconfitta così come lo sei stato nella vittoria. Abramo obbedì. Comprese che attraverso questo movimento dialettico un uomo raggiunge la redenzione e l'autoelevazione [*self-elevation*]. E l'improbabile avvenne. Non appena egli indietreggiò, non appena egli abbandonò Isacco, il movimento in avanti, la marcia verso la vittoria fu ripresa di nuovo. Ricevette Isacco dall'angelo e il pendolo iniziò a oscillare nella direzione della vittoria¹⁶.

Soloveitchik interiorizza il dramma di Abramo: è il paradigma della situazione dell'uomo di fede. In lui convivono due personalità opposte e complementari: la personalità sociale, tecnologica, scientifica, professionale, e la personalità solitaria, errante, alla ricerca di un rapporto esclusivo d'amore con Dio. L'esperienza metastorica dell'*agedà* è un'esercitazione dialettica, una «prova» della specificità e della vulnerabilità umane di fronte al divino. Per Maimonide questo apice e abisso dell'esperienza profetica e umana di Abramo è sia una «prova» (cioè un «esempio da emulare e da seguire» dei limiti dell'amore e del timore verso Dio), sia una metafora di rottura rispetto a un passato culturale da riformulare entro un nuovo sistema di valori etico-religiosi. Soloveitchik fa un passo oltre in direzione dell'antropologia religiosa: la biografia di Abramo non è più un caso eccezionale, ma la struttura perenne della nostra tensione tra razionalità condivisa e abissalità della ricerca di Dio. Ogni essere umano è sempre sul monte Moria.

3.3

Una paradossale *teshuvà* nomadica

Scriva Soloveitchik: «Colui che trova Dio è senza casa, senza padre e senza figli – non in senso biologico, ma spirituale. Una tale persona deve solo abbandonare e distaccarsi»¹⁷. In termini simili, in *Shlichut Avraham* (1939),

¹⁶. *Ibid.*

¹⁷. *Ibid.*

Martin Buber individuava nei due *lekh lekha* gli estremi entro i quali si spiega l'esperienza della fede abramitica. La prova di Abramo incomincia con l'ordine di separarsi dal proprio passato (il mondo dei padri) e termina con l'ordine di abbandonare il proprio futuro (il mondo dei figli). In entrambi i casi, sia che rinunci a «una vita di memoria» sia che si allontani da «una vita di aspettative», Abramo approda nell'incertezza, in una sospensione storico-culturale. Nonostante ciò, la reazione è sempre performativa: «Abramo partì (*wa-yelekh*)»¹⁸. È una resa attiva, un abbandono fiducioso a un Dio che guida e protegge, trae fuori e sospende ogni promessa di continuità¹⁹. L'Abramo buberiano rappresenta l'uomo di fede che «tiene duro» e «resiste» nell'ora dell'estrema incertezza; allo stesso tempo, ricorda la figura del viandante, abbozzata dal giovane Buber in *Daniel*, nel *Dialogo del giardino* (1913). Abramo è il viandante smarrito che non ambisce ad orientarsi né ad acquisire alcuna sicurezza; «ama il pericolo e la verità originaria [...]». Non vuole sapere dove si trova, e come potrebbe, visto che non è mai nello stesso posto, ma sempre nel nuovo, nell'estremo. Sempre con Dio»²⁰.

Ma se l'Abramo buberiano è un viandante della fede, quello di Solo-veitchik è un eroe scettico. La sua *hagira* è prefigurazione dell'esperienza di crisi esistenziale dell'essere umano: primo dei credenti, Abramo deve essere anche il più grande ed eccezionale dei non-credenti, ossia deve seminare il dubbio, metter in discussione ogni opinione e credenza comunemente accettata. È uno scettico ispirato alle parole di Maimonide:

Chi è perfetto nell'osservanza etica e nel corpo, quando entra nel *Pardes* e viene come trascinato da ciò che è elevato e remoto, sarà santificato, perché la sua mente è pronta a comprendere tutto ciò. Allora dissenterà da quanti procedono nelle oscurità del tempo, si allontanerà da loro e si abituerà a non prestare attenzione a ciò che è fugace, o è vanità o astuzia del tempo. La sua mente sarà sempre rivolta verso l'altro, come legata sotto al trono [di Dio], perché possa comprendere le for-

18. M. Buber, *Shlichut Avraham*, Haaretz, Tel Aviv 1939; cfr. trad. ingl.: *Abraham the Seer*, in Id. *On the Bible*, trad. di N. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1982, pp. 22-43: 41.

19. M. Buber, *Torat ha-Nevi'im*, Bialik Institute, Tel Aviv 1942; cfr. trad. it. (dal tedesco): *La fede dei profeti*, a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 40.

20. M. Buber, *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung*, Schocken Verlag, Berlin 1933; cfr. trad. it. *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, a cura di F. Albertini, Giuntina, Firenze 2003, p. 69 (leggermente modificata). Cfr. M. Friedman, *Introductory Essay*, in M. Buber, *Daniel. Dialogues on Realization*, trad. ingl. di M. Friedman, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964, pp. 3-46: 24-34.

me sante e pure, contemplare tutta la sapienza del Santo [benedetto Egli sia], dalla forma più elevata fino al punto più basso della terra. Apprezzerà così la grandezza divina e, subito, lo spirito santo si poserà su di lui²¹.

Accogliere l'indicazione di Maimonide non significa assentire a una condotta di vita ascetica ed esoterica, imperniata sul disprezzo dell'esistenza mondana e concreta. Se di Abramo esistesse una lamentazione, sarebbe la seguente: «quale ricompensa posso aspettarmi, quale missione posso portare a termine, se sono solo?»²². L'Abramo di Soloveitchik non è solo un cavaliere della fede che «ebbe fiducia nel Signore» (Gen 15,6), ma anche un pedagogo, scettico ma non pessimista, che persegue la trasvalutazione di tutti i valori, eccetto uno, la fiducia nell'essere umano e nel suo potenziale morale²³. Per Soloveitchik, la radice stessa del verbo ebraico *leha'amin* (credere, avere fiducia) ha a che fare con le nozioni di "allevare", "esercitare", "educare". Da qui il valore causativo, performativo dell'atto di fede abramitico che, lungi dal coincidere con la quiete della rassegnazione, designa l'impegno e la responsabilità di affiancare Dio nello sforzo di «illuminare progressivamente l'ignorante, nobilitare ciò che è volgare e grossolano, mostrare all'uomo le proprie potenzialità, guidandolo verso una grande missione»²⁴. L'Abramo di Soloveitchik è quindi la personificazione dell'educatore e del leader religioso, una sorta di profeta errante contemporaneo impegnato nella costruzione di un nuovo tipo di società.

Soloveitchik interpreta la propensione scettica e la natura itinerante del profeta abramitico come testimonianza della fallibilità umana e dell'assoluta trascendenza di Dio:

Chi pone l'ultima speranza nel proprio compagno, fallisce nell'osservanza del comandamento di Dio: «Va' via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna». Chi parla per luoghi comuni, chi si serve di insensati preconcetti che vanno di moda o aderisce all'opinione pubblica su temi che vanno al di là della capacità media di comprensione umana [...] non può dirsi un girovago errante. Dio vuole che l'uomo sondi, esplori gli ampi confini dell'esperienza esistenziale umana, approfondisca la sua autocoscienza e consapevolezza del mondo, e scopra da sé l'incompletezza della nostra esistenza finita. In una parola, il criticismo religioso e

21. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Maddà, Yesodè ha-Torà*, 7, 1 (dove non opportunamente indicato, i passi del *Mishnè Torà* citati sono stati tradotti dall'ebraico dall'autrice).

22. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 85; cfr. Gen 15,2-3.

23. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., pp. 96-7.

24. Ivi, p. 99.

lo scetticismo rendono l'uomo un errante, un senzatetto, un apolide nelle strettoie inesplorate della finitezza²⁵.

La sfida cui è chiamato il nuovo tipo abramitico è doppia e, a tratti, paradossale: da una parte c'è la nostalgia spirituale per la vita nomadica, espressa nella custodia di un sistema di valori non condivisibili dai più (anche a costo della pubblica derisione e offesa); dall'altra c'è la dimensione etico-dialogica dell'essere umano, come risposta alla volontà di partecipazione attiva al dramma cosmico, in qualità di coredentore e partner di Dio. Del resto, la stessa biografia di Abramo, pur iniziando con il *lekh lekhà*, si conclude con «piantò un tamarisco in *Be'er Sheva'*» (Gen 21,33). Soloveitchik trasfigura le due tappe della vita del patriarca in altrettanti tratti della personalità umana. Figura religiosa e morale dell'uomo contemporaneo, l'Abramo di Soloveitchik vive in modo trasformativo il conflitto tra futuro e passato, dialettizza la tensione tra la volontà di andare avanti, fuggire, girovagare, abbandonare, e la volontà di restare, mettere radici, instaurare relazioni, associarsi, condividere con una comunità. «Ci sono due Abrami, uno è il nomade che vuole errare con il suo gregge e l'altro è il costruttore di altari, il predicatore della parola di Dio, il firmatario di patti, il cittadino e il compagno. "Io sono presso di voi un estraneo, un forestiero" (Gen 23,4)»²⁶. Da qui i toni paradossali della sua *hagirà*, come esperienza esistenziale di crisi e di lotta, ma anche di redenzione e armonia.

Alcuni tratti dell'Abramo di Soloveitchik erano già stati delineati nel corso di alcune lezioni tenute tra il 1957 e il 1958 (al National Institute for Mental Health di New York) e pubblicate postume nel 2005 in *The Emergence of Ethical Man*. Qui Soloveitchik aveva definito Abramo come paradigma della persona carismatica, che abbandona il proprio passato: «un'anima solitaria, una personalità sradicata», uno straniero indomabile, anarchico e antiautoritario, che aderisce a una società fluida, spontanea e itinerante e, «vagabondando ed errando, sfuggirà sempre a persecuzioni e oppressioni»²⁷. Appare evidente l'intreccio tra sensibilità religiosa e chiave di lettura teologico-politica. Letta in chiave religioso-esistenziale, l'*hagirà* di Abramo significa una *galut* interiore di liberazione, cioè un processo di

25. Ivi, p. 80.

26. Ivi, p. 86.

27. J. B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, ed. by M. S. Berger, KTAV, New York 2017, p. 153.

mediazione e autorivelazione che è il preludio al completo coinvolgimento con Dio. Abramo sveste i panni del patriarca biblico per trasformarsi in un tipo umano, modello per l'uomo di fede, nel quale convivono due persone e modalità distinte di esistenza: lo scienziato, sociale e dominatore, e l'uomo religioso, solitario e contemplativo.

La ricerca di Dio genera una crisi esistenziale; l'*Adam revelatus*, l'uomo rivelato, viene soppiantato dall'*Adam absconditus*. All'improvviso l'uomo è condotto fuori dalla propria comunità, nella quale, prima di aver scoperto Dio, si sentiva abbastanza a suo agio. Una forza indomabile lo spinge verso una destinazione sconosciuta²⁸.

In quanto «viaggio spirituale» e ricerca di Dio, l'*hagirà* è un momento di crisi esistenziale, di radicale messa in discussione di tutto ciò che è familiare e comunemente accettato, perché nulla del vecchio mondo venga trasportato «acriticamente» nel nuovo. In questo senso, Abramo è l'«uomo clandestino, l'*Adam absconditus*»²⁹ che, attraverso l'incontro esclusivo e dialogato con Dio, «perde la propria maschera e si trasforma in [nuovo] *Adam revelatus*», cioè in un uomo-missione, capace di legare il proprio passato a un futuro, atteso e condiviso, e così assicurarsi un'esistenza piena e disvelata con Dio³⁰.

Letta, invece, in chiave teologico-politica, l'*hagirà* abramitica diventa paradigma di resistenza spirituale e mentale, di lotta contro la società «arrogante-tirannica», che è stata alla base dei totalitarismi del Novecento. Fondata su un sistema economico schiavistico e improntata al dispotismo ideologico, la società «arrogante-tirannica» calpesta libertà individuali e dignità personale, rendendo irrealizzabile ogni forma di relazione e collaborazione tra l'uomo e Dio³¹. La conversione ad un'esistenza nomadica diventa così *conditio sine qua non* per il consolidamento, sul piano storico-fattuale, dell'intimità dell'alleanza con Dio. La personalità abramitica esce dal recinto biblico per intraprendere una «migrazione "eterna" [...] at-

28. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 77.

29. Soloveitchik, *A Halakhic Approach to Suffering*, in Id., *Out of the Whirlwind*, cit., p. 88.

30. J. B. Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede* (1965), trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2016, p. 51.

31. Ivi, p. 153; cfr. J. B. Soloveitchik, *The Megillah and Human Destiny*, in Id., *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2007, pp. 25-46: 35-9.

traverso tutte le fasi della realizzazione storica»³². Sembra che Soloveitchik ci stia dicendo che ogni epoca deve avere il proprio spirito carismatico e ribelle, capace di ricrearsi di continuo sia in un singolo sia in una collettività o nazione.

Alle spalle della personalità carismatica c'è, ancora una volta, soprattutto l'Abramo maimonideo, il filosofo ribelle, in rotta con l'idolatria dei Sabii e promotore di una nuova visione religiosa e razionale del cosmo: «non appena fu svezzato [...] la sua opinione iniziò a mutare. Ancora ragazzo, [Abramo] iniziò a riflettere attentamente giorno e notte» sui movimenti dei cieli; a quarant'anni «apprese l'esistenza del Creatore»; «suo padre e sua madre erano idolatri»; «ha rotto i loro idoli e iniziò ad annunciare a gran voce, a tutte le genti, che in tutto il mondo c'è un solo Dio, il solo a dover essere servito»³³. Qui, l'erranza meditativa del giovane teologo naturale è premessa per l'erranza militante del patriarca disubbidiente, alla ricerca di proseliti.

Come l'Abramo di Maimonide rompe gli idoli e annuncia a gran voce, a tutte le genti, l'esistenza di un solo Dio, così l'Abramo di Soloveitchik veicola nuovi valori sociali e comunitari, quali la libertà dal senso di subordinazione reverenziale all'autorità umana e l'avversione verso l'ordine costituito di una comunità corrotta. È modello del credente critico, in grado di andare contro i luoghi comuni e le convenzioni religiose e affidarsi totalmente a Dio, contribuendo al graduale adempimento dell'ideale etico-politico dell'alleanza³⁴. Ma, mentre l'Abramo maimonideo è capace sia di un amore intimo e privato verso Dio, sia di un amore che diventa missione e si riversa nella comunità, l'Abramo di Soloveitchik è figura dell'amante solitario ed esclusivo di Dio.

Soloveitchik definisce il rapporto tra Abramo e Dio come una relazione esclusiva tra due amanti, erranti e solitari. Soprattutto in *The Emergence of Ethical Man*, il comandamento del *lekh lekha* assume un significato erotico che rinvia al desiderio di fuga e intimità manifestato dalla Sulamita in Cantico dei cantici 17,12-13: «Amato mio, vieni! Andiamo nei campi [...] andiamo nelle vigne». Come la giovane donna chiede al proprio amato di fuggire lontano dai rumori urbani e dagli sguardi indiscreti delle folle, così Dio «prende con sé il suo amico e lo conduce nel deserto»³⁵. Non solo. Si

32. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, cit., p. 167.

33. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Avodat Kochavim*, I, 3.

34. Cfr. Giuliani, *Le corone della Torà*, cit., pp. 120-1.

35. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, cit., p. 152.

pensi anche alla coppia edenica *ish-ishà* di Genesi 22,4: «l'uomo (*ish*) abbandona padre e madre e si unisce con la sua donna (*ishto*)». Soloveitchik interpreta il passo biblico in termini di filosofia della relazione: «Adamo trova in Eva un tu personalistico; insieme costituirono la prima comunità metafisica», in un misto di solidarietà e mutua obbligazione³⁶. Il momento iniziale di rottura e il senso di solitudine che ne deriva sono controbilanciati dall'inclinazione di Adamo a «incontrare il tu che gli sta di fronte», formando con esso un'unione etico-ontica tra entità autonome. La stessa dinamica sta alla base del movimento di Abramo verso Dio, che si risolve nella creazione di un'alleanza reciproca esistenziale, destinata progressivamente a estendersi a una moltitudine, sempre maggiore, di individui impegnati in un progetto comune di esistenza, in vista di un ideale condiviso di redenzione.

Abramo «accetta liberamente Dio come signore e compagno che partecipa alla realizzazione della norma etica»³⁷, cioè concilia il Dio ordinatore del cosmo, alla cui volontà l'essere umano deve arrendersi, con il Dio amico e autore della Legge morale. Ma, come Abramo si affida totalmente a Dio, mostrando fedeltà e devozione, così Dio, con uguale intensità, lo affianca derivando la propria autorità dal fatto storico dell'alleanza e della redenzione. L'esclusività e la reciprocità del rapporto tra Abramo e Dio si riflettono sull'universalismo etico della personalità carismatica:

il nomade scorge il proprio codice etico come fluido e non imperativistico [...]. La persona carismatica è audace e avventurosa. Guidata dalla voglia di girovagare, esplora regioni ignote ed orizzonti cui è richiamata da distanze infinite. La sua avventura raggiunge il culmine con la scoperta di una nuova terra e un nuovo Dio³⁸.

Facendo eco al messianismo di Hermann Cohen, Soloveitchik definisce l'universalità dell'anima carismatica un'azione etica, il cui fine si realizza gradualmente all'interno della processualità storica. Qui, l'*hagirà* di Abramo assume una funzione costruttiva, in quanto processo dialettico trasformativo, nel quale il momento di rottura e separatezza è preconditione per una redenzione a più tappe, dalla solidarietà etica o unione personalistica fino all'ideale idilliaco di armonia messianica.

L'Abramo, con cui Soloveitchik si identifica, è dunque un profeta errante, un eroe scettico, un modello di personalità ribelle e carismatica. Se

36. Ivi, p. 92.

37. Ivi, p. 159.

38. Ivi, p. 157.

letta in controluce rispetto alle vicende biografiche di Soloveitchik, l'*hagirà* abramitica rappresenta un momento di crisi esistenziale e di radicale messa in discussione di tutto ciò che è familiare e comunemente accettato. Letta, invece, in chiave teologico-politica, l'*hagirà* di Abramo prefigura il tempo dell'attesa, della resistenza attiva e della mediazione tra mondo ideale e realtà concreta vissuta. Abramo è così anche figura messianica, la cui azione di redenzione avviene nell'ombra e attraversa generazioni ed epoche storiche. È un ritratto che ricorda l'identikit del leader biblico fornito da Martin Buber in *Biblisches Führertum* (1933): tratto fuori dalla propria comunità d'origine, Abramo combatte contro di essa e viene guidato a vagare per il mondo; vivendo nell'ombra, fa esperienza delle contraddizioni insite nell'esistenza umana e «impegna tutto se stesso nel dialogo di Dio con il mondo», rimanendo saldo in questo dialogo³⁹. Facendo eco a quello buberiano, anche l'Abramo di Soloveitchik è un *Adam absconditus* che «trascinato fuori dalla propria comunità naturale, [...] è spinto da una forza indomabile verso una destinazione sconosciuta»⁴⁰.

3.4

Messia errante e *absconditus*:
l'eredità di Abramo

Nella prima metà degli anni Quaranta, Soloveitchik tratteggia un tipo umano halakhico, dotato di spirito scientifico, razionale e autonomo, ma apparentemente indifferente al futuro escatologico. La sua speranza messianica era profondamente radicata nell'esperienza mondana⁴¹ e il suo «domani escatologico» era «legato al semplice, triste [*dismal*] "oggi"»⁴². In *Halakhic Man* (*Ish ha-Halakhah*), opera che sovrappone echi neokantiani

39. M. Buber, *Biblisches Führertum*, in Id., *Kampf um Israel: Reden und Schriften 1921-1932*, Schocken Verlag, Berlin 1933; cfr. trad. ingl.: *Biblical Leadership*, in W. Herberg (ed.), *The Writings of Martin Buber*, The World Publishing Company, Cleveland (OH) 1963, pp. 218-30: 228.

40. J. B. Soloveitchik, *A Wandering Aramean*, in Id., *Abraham's Journey*, cit., p. 77.

41. A. Nadler, *Soloveitchik's Halakhic Man: Not a Mithnagged*, in "Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience", 13, 2, 1993, pp. 119-48; D. Schwartz, *Religion or Halakha: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, vol. 1, trad. ingl. di B. Stein, Brill, Leiden 2007, pp. 132-40.

42. J. B. Soloveitchik, *And from There You Shall Seek*, trad. ingl. di N. Goldblum, KTAV, New York 2008, p. 83.

a richiami autobiografici, Soloveitchik riprende e radicalizza il naturalismo messianico di Maimonide. Il Rambam guarda ai giorni del Messia come un evento che avrà luogo nella storia e inaugurerà una politica nazionale effettiva e concreta. Anche Soloveitchik ha in mente un'idea di redenzione intramondana: il «desiderio ultimo, il sogno più intimo» dell'uomo halakhico è «la perfezione del mondo» attraverso gli ideali di rettitudine e giustizia sociale, ossia «il compimento della creazione ideale, a priori – il compimento della Torà – nella realtà della vita concreta»⁴³. Come sintetizza Dov Schwartz, è una redenzione «a livello halakhico-epistemico» che si realizza nel qui ed ora empirici⁴⁴. L'uomo halakhico si presenta come il cocreatore, il coredentore di Dio, perché la sua visione escatologica, intramondana, è fondata sulla volontà di interpretare, delimitare, contenere, attraverso i principi a priori e i precetti dell'*halakhà*, il caos e i vuoti della creazione⁴⁵.

Tuttavia negli anni Settanta, l'idealismo e il rigorismo utopico interiore halakhico, di remota ascendenza coheniana, assumono velate tinte scettiche di fronte alla vulnerabilità umana, di fronte a un essere umano che può trasformarsi in agente irrazionale (cioè arrogante) o non-razionale (o edonico, *à la* Don Giovanni). Per superare lo stallo scettico c'è bisogno allora di altri tipi umani, di figure di redenzione. Ecco le parole di Soloveitchik:

Ogniqualevolta un uomo-Satana [*Satan-man*] si leva contro una nazione dispersa e sparpagliata, sorge un'altra persona a proteggerla. Qual è il nome di quest'altra persona? Lo *sheliach ha-Shem*, l'agente divino. [...] Ogni volta che l'Altissimo è sul punto di redimere la comunità dell'alleanza, Lui chiama a sé un uomo perché esegua lo schema della redenzione. L'uomo è sempre l'esecutore della volontà di Dio nel momento della redenzione. [...] È successo a Susa, al tempo di Ester e Mordecai, e succederà ancora nell'era messianica, quando l'Altissimo, ancora una volta, eleggerà un individuo, l'unto re messia [...]. Il dodicesimo articolo di fede [di Maimonide] prevede che ogni ebreo creda non solo nella redenzione ma anche nella funzione del Messia all'interno del processo di redenzione. [...] La redenzione implica un mandato. Dio è il mandante, l'essere umano il mandatario⁴⁶.

43. J. B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, trad. ingl. di L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, p. 94.

44. Schwartz, *Religion or Halakha*, cit., p. 137; cfr. Soloveitchik, *Halakhic Man*, cit., pp. 28-9.

45. Cfr. ivi, pp. 99, 105-9.

46. J. B. Soloveitchik, *The Duality of Purim*, in Id., *Days of Deliverance*, cit., pp. 1-24: 20.

Qui Soloveitchik riprende tratti del messianismo naturalistico-restaurativo di Maimonide, interpretandolo in chiave antropologico-esistenziale: «Dio è il mandante, l'essere umano, il mandatario»⁴⁷. Per il Rambam la restaurazione messianica è un evento naturale, pubblico, destinato a realizzarsi progressivamente nella storia e all'interno della comunità⁴⁸. Con il ritorno della monarchia, la fine della diaspora e la ricostruzione del Tempio, i giorni del Messia dovrebbero, insomma, inaugurare una nuova fase della storia ebraica. Avrebbe regnato un re della stirpe di Davide, «più saggio dello stesso Salomone» e «profeta molto vicino per grandezza a Mosè»⁴⁹, con la missione di educare la propria nazione alla conoscenza e venerazione di Dio, instaurando una sorta di *pax judaica* sulla terra, tale da rendere possibile la dedizione alla Torà e la piena osservanza delle *mitzwòt*. Ma come Mosè è morto prima di entrare nella terra di Canaan, anche il Messia perirà e la sua missione resterà aperta⁵⁰.

Per Soloveitchik, invece, la *ge'ula*, la redenzione degli Ebrei, non è solo un evento pubblico che avrà luogo nella storia, ma è «un processo che ha luogo nell'essere umano, cioè una redenzione interiore individuale»⁵¹. Tutto ciò sembrerebbe andare nella direzione maimonideo-coheniana di un messianismo utopico, della dilazione e del non-ancora. Sennonché un messia depersonalizzato e trasformato in ideale etico regolativo non rientra nel progetto antropologico di Soloveitchik. «La redenzione degli Ebrei – così scrive Soloveitchik – arriva sempre tramite uno *sheliach ha-Shem* [...]. L'attesa è rivolta a un Messia personale [*personal Messiah*], non semplicemente a un'era messianica»⁵².

Come ha osservato David Shatz, con la sua dichiarazione di fede in un messia personale, Soloveitchik voleva innanzitutto prendere le distanze

47. *Ibid.*

48. Cfr. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 82-3.

49. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, 9, 2, trad. it. in *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, a cura di R. Levi, Giuntina, Firenze 2004, p. 87.

50. Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al x capitolo di Sanhedrin*, trad. it. cit., p. 85.

51. D. Shatz, *The Muted Messiah: The Aversion to Messianic Form of Zionism in Modern Orthodox Thought*, in M. L. Morgan, S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea: New Perspectives on Jewish Messianism*, Indiana University Press, Indianapolis 2015, pp. 274-315: 296.

52. J. B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, a cura di R. Besdin, trad. it. di A. Bernardi, Giuntina, Firenze 1998, p. 193.

dai messianismi senza messia dell'ebraismo Reform e del movimento sionista. In questo senso, il suo richiamo al valore della responsabilità umana era un ammonimento, diretto ai suoi correligionari, a non fidarsi dei falsi entusiasmi messianico-progressisti e disconoscere interpretazioni messianicheggianti dello Stato di Israele⁵³. Inoltre, aggiungerei, l'attenzione di Soloveitchik verso la persona del Messia, come *sheliach ha-Shem*, può essere un effetto della sua impostazione antropologico-esistenziale.

Nel Talmud il termine *shaliach* (letteralmente “colui che è inviato”) indica chi è chiamato ad agire come *rappresentante* di un altro in materia *giuridico-rituale*⁵⁴. In un senso più ampio, *shaliach* è anche l'emissario itinerante che chiede agli Ebrei della diaspora sostegno economico per le comunità della terra di Israele⁵⁵. Soloveitchik amplia ulteriormente la nozione di *shlichut* evidenziandone gli effetti anche sul piano esistenziale. Mandante e mandatario, Dio e agente umano, hanno le medesime preoccupazioni e aspirazioni: «Questo è ciò che l'Altissimo ha suggerito a Mosè: voglio eleggere te come mio rappresentante. “Vieni e invierò te”»⁵⁶.

L'elezione a *sheliach ha-Shem*, però, non è prerogativa esclusiva del Messia e di Mosè. *Shliche ha-Shem* sono anche Abramo, Ester, Mordecai e Rabbi Akiva. Da un esame incrociato di alcune *lectures* (tenute tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta) emerge un profilo specifico dell'emissario divino: lo *shaliach* è un corendente di Dio, che agisce per la salvezza degli esseri umani in generale e del popolo ebraico in particolare, in tempi sia profetici sia non profetici. Perché possa assolvere una tale funzione, deve essere una personalità «carismatica» e solitaria, separata (spiritualmente e fisicamente) dal resto del mondo⁵⁷. Nelle parole di Soloveitchik:

Quando Dio sceglie l'uomo, preferisce l'individuo alla moltitudine. Non elegge mai un gruppo di individui; piuttosto, tira fuori qualcuno dalla moltitudine e gli

53. Shatz, *The Muted Messiah*, cit., p. 297.

54. Cfr. I. H. Levinthal, *The Jewish Law of Agency*, in “The Jewish Quarterly Review”, 13, 2, 1922, pp. 117-91; A. Berlin (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York 2011, p. 24.

55. R. Medoff, C. I. Waxman, *Historical Dictionary of Zionism*, Scarecrow Press, Lanham 2008 (2ª ed.), p. 175.

56. Soloveitchik, *The Duality of Purim*, cit., p. 20. Sulla natura carismatica e sulla missione di Mosè, cfr. M. Giuliani, *Antropologia halakhica. Saggi sul pensiero di Rav Joseph B. Soloveitchik*, Salomone Belforte, Livorno 2021, pp. 63-84.

57. J. B. Soloveitchik, *Mordecai and Esther*, in Id., *Days of Deliverance*, cit., pp. 70-92: 73.

dice che è un messaggero. [...] Dio vuole che il rappresentante non solo consegni un messaggio ma diventi corenditore, un suo compagno di creazione. Questo valse per l'elezione del solitario Abramo, segregato dal resto del mondo, così come per Mosè che rimase da solo per tutta la vita. Dopotutto, l'Altissimo stesso è il Solitario. La Sua esistenza è esclusiva, nega tutte le altre: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno (Dt 6,4)», il solo, nulla esiste al di fuori di Lui. Per questo motivo la solitudine è concessa allo *shaliach*⁵⁸.

Lo *shaliach* è un «eroe vivo e dinamico» nel quale è riflessa la natura dialettica dell'ebraismo, al contempo particolare e universale, individuale e comunitario. Mordecai «non è solo un individuo, un solitario, un singolo ebreo, ma Mordecai la nazione, Mordecai la moltitudine. [...]. La stessa cosa vale per Ester [...]. Ester era la nazione, Ester era il popolo. Lei era Israele»⁵⁹. Soloveitchik introduce così la sua «analogia paradossale» tra la *shlichut* del singolo agente di Dio e quella collettiva e storica del popolo ebraico: come ogni redentore appartiene al popolo ebraico e vive per sempre attraverso di esso, influenzando e plasmando la sua più intima natura, così il popolo ebraico appartiene al mondo, ed è «costretto a essere [...] il suo cuore», cioè, per usare le parole di Yehudah ha-Lewi, la parte più sana e al tempo stesso vulnerabile dell'umanità⁶⁰. Questo perché «un ebreo non è soddisfatto della propria redenzione finché ogni essere umano non verrà redento»⁶¹.

Ancora una volta Soloveitchik si muove nel solco del messianismo ideale di Hermann Cohen. In *Religione della ragione* l'intera «tragedia della popolazione ebraica» è il Messia. L'intera esperienza storica di sofferenza di un popolo diventa «immagine ideale dell'uomo del futuro, dell'umanità come unità tra i popoli». La sofferenza di Israele diventa così sofferenza tipica dell'uomo e modello universale di etica e religiosità⁶². In Soloveitchik il modello coheniano si ripresenta senza tinte cosmopolitiche. Gli *shlichim* di Soloveitchik sono modelli di «redenzione» non solo perché incarnano il «potere dell'uomo di rinnovare sé stesso, di rinascere»⁶³, ma soprattutto

58. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 38.

59. Soloveitchik, *Mordecai and Esther*, cit., p. 78.

60. Ivi, p. 76; cfr. Y. ha-Lewi, *Il re dei Khàzari*, II, 36, trad. it. di Elio Piattelli, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 95.

61. Soloveitchik, *Mordecai and Esther*, cit., p. 77.

62. H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919), a cura di A. Poma, trad. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 356-7, 394-5.

63. P. H. Peli (ed.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2004, p. 182.

perché sono figure metastoriche che «visitano l'ebreo di tanto in tanto», soprattutto in tempi di crisi (storica, identitaria, ermeneutica), «portando conforto, ispirazione e speranza»⁶⁴.

Possiamo dire che, nell'esistenzialismo del Soloveitchik maturo degli anni Settanta, il termine "messia" perde ogni connotazione regale-nazionale e il concetto stesso di redenzione si sposta sempre più verso il piano etico-politico. Del resto, già nei primi anni Cinquanta, in una *derashà* su *Il mondo nascosto di Hanukkah*, Soloveitchik sembrava depotenziare l'idealismo pragmatico dell'uomo halakhico, mostrandosi più interessato a una riflessione di tipo antropologico-esistenziale sulla personalità messianica. Al centro della *derashà* c'è l'opposizione tra due realtà che coabitano nella casa di Davide: il «mondo rivelato», visibile a chiunque, che trova appunto espressione in Davide e nel Messia, e il «mondo nascosto», le cui rappresentanti sono Rut, Tamara e le figlie di Lot.

Quando si pensa al regno della Casa di Davide, si ha l'immagine di un potere romantico appartenente a un passato lontano, si vede un trono, uno scettro dorato, una corona e gli uomini potenti di Davide. Ma se l'idea del regno della Casa di Davide fosse limitata alle sue conquiste politiche, la collettività ebraica sarebbe scomparsa molto tempo fa, perché non si può certo vivere sulle glorie del passato. Invece, il regno della Casa di Davide rappresenta la forza spirituale di Israele, la sua fede e il suo timore in Dio, che hanno salvato la collettività ebraica dalla distruzione. La Bibbia raffigura il mondo nascosto del regno della Casa di Davide come fondato sulla fiducia che "Dio vide che tutto quello che aveva fatto era molto buono", sul potere dell'attesa e della speranza. Le potenze nobili di Dio sono dappertutto: nella contaminazione e nella volgarità, nelle grotte dei primitivi, nelle case sporche dell'Oriente, dove le prostitute erano solite sedersi. Con ciò la Casa del Messia ha tessuto i vestiti del Regno del Messia!⁶⁵

Sono qui intrecciate due messianicità parallele ma interdipendenti: una maschile, di superficie, e una femminile, sotterranea, da cui la prima dipende. Punto di partenza è la narrazione biblica: «le figlie di Lot generarono Moab (Gen 19) e portarono alla nascita di Rut, bisnonna di Davide; Tamara generò Perez (Gen 38) che, nove generazioni dopo, portò a Davide»⁶⁶. Ma l'obiettivo di Soloveitchik non è dettagliare una genealogia del Messia,

64. J. B. Soloveitchik, *Sacred and Profane: Kodesh and Chol in World Perspectives*, in "Jewish Thought. A Journal of Torah Scholarship", 3, 1, 1993, pp. 55-82: 72.

65. J. B. Soloveitchik, *The Concealed World of Hanukkah*, in Id., *Days of Deliverance*, cit., pp. 143-66: 151.

66. Ivi, p. 150.

quanto mostrare come le quattro “matriarche” siano cocreatrici, insieme a Dio, della personalità del Messia. Ognuna di loro rappresenta «gli aspetti più belli nascosti nell’umanità», cioè gli “eroismi”, dei quali lo stesso Messia deve essere dotato: 1. l’eroismo dell’impegno universale e della «fede nel domani e in un regno di giustizia»; 2. l’eroismo «dell’attesa e della speranza»; 3. l’eroismo della «solitudine» e della «fedeltà incondizionata»⁶⁷. Nonostante i riferimenti costanti alla regalità messianica, Soloveitchik dissolve il Messia in un tipo umano, in una figura transtorica ma anche intrastorica, nella quale chiunque può rispecchiarsi e trovare ispirazione. «La personalità del re Messia – scrive Soloveitchik – non è monotona. [...] L’anima messianica è iridescente, poliedrica»⁶⁸; il suo obiettivo primo è:

cambiare lo status quo, rivoluzionare concetti e opinioni, trasformare la nostra visione della vita. Lui resisterà al male, si opporrà alla crudeltà, sfiderà l’ingiustizia, «pronuncerà sentenze eque per gli oppressi del paese. Colpirà il paese con la verga della sua bocca, e con il soffio delle sue labbra farà morire l’empio» (Is 11,4)⁶⁹.

Da Maimonide a Hermann Cohen, il capitolo 11 di Isaia è stato letto in chiave socio-escatologica come prefigurazione di un *novum* radicale, di una *pax perpetua* sulle nazioni. Se per un verso il messianismo di Maimonide (nei suoi tratti restaurativi, naturalistico-realistici e depotenziati) è in linea con lo spirito rabbinico di T. B. Berakhot 34b («non c’è nessuna differenza fra questo mondo e i giorni del Messia, eccetto il nostro asservimento ai regni pagani»), per un altro verso il Rambam non perde di vista l’elemento utopico e regolativo del non-ancora. Anche nell’era messianica, infatti, si vivrà una vita nel differimento: una volta che Israele avrà trovato la vera serenità d’animo, potrà, sull’esempio dei patriarchi e di Mosè, dedicare tutti i suoi sforzi al fine ultimo dell’esistenza umana, la contemplazione delle verità eterne⁷⁰. Hermann Cohen individua nel messianismo utopico di Maimonide il corrispettivo religioso del proprio socialismo etico⁷¹. Per il

67. Soloveitchik, *Abraham’s Journey*, cit., pp. 176-83.

68. Ivi, p. 177.

69. Ivi, p. 181.

70. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda’, Teshuvà*, 9, 2, trad. it. cit., p. 87; Id., *Guida*, III, 51, trad. it. cit., p. 745; cfr. M. Kellner, “And the Crooked Shall be Made Straight”: *Twisted Messianic Visions. A Maimonidean Corrective*, in M. L. Morgan, S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 2015, pp. 108-40: 117.

71. S. Schwarzschild, *A Note on the Nature of Ideal Society. A Rabbinic Study*, in M.

filosofo di Marburgo, il messaggio escatologico di Isaia è racchiuso nel comandamento e attributo divino della giustizia, «segno distintivo dell'età messianica», cioè di un tempo ideale entro cui realizzare una società internazionale rivolta al «conseguimento della cultura morale e spirituale da parte di tutti gli uomini»⁷².

Soloveitchik, riformulando il razionalismo maimonideo-coheniano in chiave antropologica, pone l'accento sulla singolarità e sulla forza rivoluzionaria, di rottura, della personalità messianica. Ne emerge un ritratto che per certi aspetti ricorda quello di Abramo, figura chiave nella produzione antropologica di Soloveitchik. L'Abramo di Soloveitchik sveste i panni del patriarca biblico per trasformarsi in un tipo umano, modello per l'uomo di fede, nel quale convivono personalità e modalità distinte di esistenza: lo scienziato, sociale e dominatore, e l'uomo religioso, solitario e contemplativo⁷³. È una versione aggiornata dell'Abramo maimonideo, il profeta errante che, una volta acquisita la propria verità filosofica, getta nel caos il mondo pagano e diffonde un nuovo ordine morale e nuovi valori religiosi, sopraffacendo gli idolatri con argomentazioni razionali e insegnando alla gente che «il mondo ha un solo Dio, e Lui solo va adorato»⁷⁴. L'Abramo di Soloveitchik è anche una figura di rottura perché «con la sua nascita, il mondo smise di precipitare nell'abisso», cioè l'umanità cessò di condurre un'esistenza inautentica, priva di controllo e direzione⁷⁵. È, infine, una figura messianica, il primo *sheliach ha-Shem*, l'archetipo della «persona carismatica», un esempio *ante litteram* di disobbedienza civile e resistenza morale. È un uomo d'azione, dotato di una natura anarchica, libera, e antiautoritaria. Il suo spirito è universale, attraversa ogni epoca storica, ricreandosi di continuo sia in un singolo sia in una collettività o nazione. Abramo è consapevole che la sua missione morale si realizzerà gradualmente nella storia:

Kellner (ed.), *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, State University of New York Press, Albany (NY) 1990, pp. 99-108: 108.

72. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 602.

73. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., pp. 76-7; sulla dialettica tra il «primo Adamo», immagine dell'uomo maestatico o dello scienziato in interazione con la sua società, e il «secondo Adamo», modello del solitario uomo di fede, cfr. Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede*, cit.

74. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', 'Avodat Kochavim*, 1, 3; Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 78; L. Kaplan (ed.), *Maimonides. Between Philosophy and Halakha. Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on The Guide of the Perplexed*, KTAV, New York 2016, pp. 84-5.

75. Soloveitchik, *Abraham's Journey*, cit., p. 39.

[Abramo] vive nella comunità e nell'alleanza. [...] Non ha vinto la morte in senso metafisico, trascendentale. La sua immortalità è in tutto e per tutto storica; immortalità che consiste nella prossimità carismatica a un futuro lontano e nella vicinanza a un passato remoto. Immortale è la personalità che, incarnatasi nell'anticipazione di una moltitudine ancora non-esistente, è poi rappresentata, in retrospettiva, da quella stessa moltitudine⁷⁶.

Nelle sue meditazioni tormentate, Soloveitchik indaga la dialettica tra livelli diversi di messianicità: individuale, comunitaria e universale. Lo *sheliach ha-Shem* incarna l'individuo carismatico che dedica tutto sé stesso al futuro, radicando la propria esistenza in quella storica dell'uomo in generale e del popolo ebraico in particolare. Il tipo carismatico è progetto futuro che misura la propria statura ideale, la propria personalità immaginaria, sulla realtà concreta e reale nella quale di volta in volta è fatto rivivere. Attraverso lo *shaliach* (sia esso Abramo, Ester o il Messia), la comunità ebraica di ogni epoca si ricrea, si conserva e si trasforma, divenendo essa stessa progetto futuro, comunità carismatica di missione. Ne risulta un'ermeneutica che è rivelazione, fusione ideale di passato, presente e futuro, che è creatività individuale, inclusiva della contraddizione e del paradosso. «*Qetz* (letteralmente "fine"), Redenzione» scrive Soloveitchik «non è una realtà statica e distante verso cui l'uomo gravita, ma un ideale, una norma cui l'uomo stesso dà nuova energia nella vita»⁷⁷: questa è l'eredità di Abramo, il messaggio rivoluzionario di Rabbi Akiva, figure viventi, modalità di esistenza e resistenza, con le quali lo stesso Soloveitchik si identifica. Ogni ricordo o evento del proprio passato non è solo un luogo di sogno e di evasione, ma anche una prospettiva ermeneutica, un progetto per il futuro, per un nuovo messia.

76. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, cit., pp. 167, 169.

77. Soloveitchik, *Sacred and profane*, cit., p. 70.

Per concludere: antichi psicodrammi e cammini di liberazione

Joseph Soloveitchik radicalizza la tendenza midrashica, già presente in Maimonide, a riempire di significato i silenzi narrativi e le incongruenze del testo biblico, portando in una nuova luce figure straordinarie della tradizione come quelle di Abramo e di Giobbe. Nel ripercorrere le loro vicende, Maimonide aveva rimodellato il concetto tradizionale di “prova”, nel tentativo di risolvere l’enigma di un Dio onnipotente e onnisciente che mette alla prova, anche a quella più dolorosa ed estrema, solo individui particolarmente forti (perché i deboli sarebbero incapaci di una resistenza adeguata). Lontano da facili realismi narrativi, il Rambam intende le prove di Abramo e di Giobbe come *allegorie filosofiche*, tese a significare il teatro morale interiore o, se si preferisce, lo psicodramma del profeta-in-formazione. Tanto l’*aqeda* quanto la sventura del giusto hanno una doppia funzione: da una parte sono percorsi terapeutici (nella forma di visioni di profezia), che servono all’individuo messo alla prova perché si redima liberandosi dal vecchio sé stesso, carico di ignoranza e immaginazione deviata; dall’altra sono un esempio di sapienza e rettitudine religiosa per gli altri. Paradossalmente Dio esce quasi di scena e la sua sapienza si trasforma in oggetto desiderato di intellesione per l’individuo, mentre il ministro divino, l’astuto e seducente Satan, è degradato a principio di privazione o facoltà psichica o immaginativa. I fatti del monte Moria e le sofferenze della terra di Utz sono così estirpati dai rispettivi luoghi biblici per essere trasferiti dentro la mente umana ed essere trasformati in occasioni di profezia.

Probabilmente Maimonide avrebbe condiviso il ritratto che Elie Wiesel, nel 1975, ha restituito di Abramo, l’uomo dei *primati* assoluti: «il primo nemico dell’idolatria»; «il primo ribelle a insorgere contro il sistema, la società e l’autorità»; «il primo a rifiutare la civiltà per formare una minoranza di uno»; «il primo credente» che, solo contro tutti, afferma «che Dio è uno e che è presente ovunque lo si invochi». Non solo,

«contrariamente a Giobbe, Abramo non intercede per sé stesso, ma per gli altri», cioè sfida il «giudice di tutta la terra»¹ per salvare due città già condannate². Non è un caso che Soloveitchik abbia individuato proprio nell'Abramo di Maimonide l'ideale di profeta ed educatore, capace di essere contemporaneamente un contemplativo solitario e un *ish ha-chesed*, con un affetto spontaneo e sincero per la gente. Insomma, a differenza dell'individuo giobico, impegnato solo nell'affrancarsi dalla colpa universale di Adamo, l'Abramo di Maimonide costruisce un'alleanza dell'amore, perché, non appena divenne cosciente del proprio Creatore e maturò una propria visione autonoma del cosmo, «iniziò a controbattere e discutere», e «ad annunciare a gran voce, a tutte le genti, che in tutto il mondo c'è un solo Dio, il solo a dover essere servito»³.

Abramo dà prova di abnegazione anche quando Dio esige da lui la prova di amore più estrema: rinunciare al suo bene più caro, il figlio Isacco, e ucciderlo. Ancora una volta Abramo obbedisce, senza discutere, silenziosamente ogni possibile rivendicazione etica. Tuttavia, Maimonide definisce la reazione di Abramo all'ingiunzione divina come un'«azione derivata dal pensiero, da una corretta meditazione, dalla riflessione sulla correttezza del comando divino, e dall'amore e dal timore nei confronti di Dio»⁴. Maimonide non cerca l'immedesimazione con l'angoscia di un padre cui viene chiesto di rinunciare a tramandare la propria fede al figlio e istruirlo nella conoscenza di Dio. Né c'è alcuna traccia dell'Abramo midrashico che, con grande zelo, sembra addirittura aver preso gusto ad uccidere Isacco: «Tre lacrime sgorgarono dagli occhi degli angeli al servizio divino e guastarono il coltello. Abramo disse: "Lo strangolerò". Gli rispose: "Non mettere le mani addosso al ragazzo". Gli disse: "Farò uscire una goccia di sangue" Gli rispose: "Non fargli nulla"»⁵. Per Maimonide l'intera biografia intellettuale di Abramo è un viaggio spirituale dall'idolatria al monoteismo universale: l'ultima sosta è il monte Moria, quando Abramo raggiunge «il più alto dei gradi profetici attestati dalle Scritture»⁶.

1. Gen 18,25.

2. E. Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*, trad. it. di V. Bajo, Giuntina, Firenze 2007, p. 62.

3. Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', 'Avodat Kochavim*, I, 3 (dove non opportunamente indicato, i passi del *Mishnè Torà* citati sono stati tradotti dall'ebraico dall'autrice)

4. Maimonide, *La guida dei perplessi* (d'ora in poi *Guida*), III, 24, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, p. 603.

5. Gen Rabbà 56,7.

6. Maimonide, *Guida*, II, 45, trad. it. cit., p. 492.

«I have wandered from place to place, I have prayed in many synagogues [...]»: Soloveitchik rilegge l'antica *hagirà* di Abramo come paradigmatica della propria esperienza di erranza dall'Europa agli Stati Uniti, in quanto momento di crisi culturale e religiosa e di trasformazione identitaria. La stessa condizione abramitica di erranza è stata sperimentata da Maimonide: Cordova, Fez, Akko e Fustat, la città vecchia del Cairo, dove infine si stanziò, divenendo, tra le altre cose, medico di corte e, probabilmente, anche *ra'is al-yahud*, la massima autorità ebraico-giuridica in Egitto⁷. L'antica *hagirà* di Abramo è rivissuta dal Rambam come cammino di solitudine e sofferenza, ma anche come occasione di solidarietà, ravvivata dal dialogo costante e trasformativo con allievi, amici e comunità dell'esilio. Nella *Lettera sull'apostasia*, come anche nella *Lettera allo Yemen* (entrambe scritte negli anni Sessanta del XII secolo), un giovane Maimonide, sopravvissuto a persecuzioni e sradicamenti, è chiamato a dare conforto e coraggio ai propri correligionari che, afflitti da persecuzioni e conversioni forzate, disorientati dall'apparizione di presunti falsi messia, sono indeboliti nella loro fede. Maimonide si comporta come un maestro di resilienza e reinvenzione: il suo compito è mediare tra l'idealità della descrizione biblica della storia e la durezza della realtà dell'esilio; tra il forte desiderio di redenzione, di riscatto e il rischio concreto di estinzione fisica e culturale; tra il compromesso di resistenza marrana e l'eroismo incondizionato del martirio. Le sue lettere sono allora dei *responsa* di accompagnamento e di sostegno attraverso cui prescrivere una *terapia sociale* di riparazione, almeno temporanea, alle dissonanze delle vicende umane. Questo al fine di garantire perpetuità alla Legge e, così, difendere il particolarismo dell'esperienza religiosa e sociale ebraica. Non c'è alcun bisogno di condividere progettualità messianiche o schemi di redenzione nazionale: è il tempo di «aiutare» e «incoraggiare» i propri compagni a «osservare i comandamenti». Solo a fronte dell'impossibilità di adempiere liberamente e senza timore la Torà, l'ingiunzione divina del *lekh lekhà* diventa per l'ebreo un dovere etico assoluto e meditato. Come Abramo «ha disprezzato la sua famiglia e la sua casa e fuggì per salvarsi la vita, rifuggendo le dottrine degli eretici», così l'ebreo vilipeso nella sua persona e differenza culturale, deve «lasciare ogni cosa, viaggiare giorno e notte finché non trova un luogo dove poter praticare la propria religione»⁸.

7. J. L. Kraemer, *Moses Maimonides. An Intellectual Portrait*, in K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 28-9.

8. Maimonide, *Letter on Apostasy or A Treatise on the Sanctification of God's Name [Iggeret ha-Shemed or Maamar Kiddush ha-Shem]*, IV, in L. D. Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, New York 1977, pp. 32-3.

Nel solco della riscrittura midrashica, Soloveitchik ha compreso la vicenda di Giobbe attraverso la dialettica colpa-punizione: la sventura di Giobbe, trasfigurato in un alto funzionario egiziano, è la ricompensa per il suo silenzio e la sua neutralità, cioè per l'indifferenza mostrata verso il destino degli Ebrei: «Sei rimasto in silenzio e non hai protestato, perché avevi paura a identificare te stesso con dei disgraziati schiavizzati. [...] Tu te ne stavi seduto con le braccia conserte! Non hai preso parte agli sforzi di coloro che combattevano per l'ebraismo, per Israele e la redenzione»⁹. Contrariamente a Soloveitchik, Maimonide universalizza il caso Giobbe: Giobbe è un profeta in formazione, sì, ma non è un israelita, ossia non è una figura esclusiva e fondativa della memoria ebraica¹⁰. La sua lamentazione orgogliosa contro Dio e il suo grido ribelle, poi soffocato in silenzio di contemplazione, sono prova perenne per l'umanità. E, tutto sommato, Maimonide ci fa capire che era stato lo stesso Giobbe a causare la propria sofferenza, perché aveva disubbidito alla propria natura, distratto dalla corporeità e da un'immaginazione difettiva. La sua sconfitta e la sua resa di fronte a Dio sono, paradossalmente, la sua vittoria: come in un sogno di profezia, Giobbe apprende e sperimenta da sé l'incommensurabilità divina, cioè riconosce la vera felicità e redime sé stesso attraverso la contemplazione razionale. Nella *Guida*, Maimonide sembra rileggere la vicenda di Giobbe in controluce rispetto ad alcuni fatti della sua stessa vicenda biografica (l'esilio, le persecuzioni, la perdita degli affetti più cari). Il Rambam stesso, insomma, è un Giobbe guarito e redento che «ha imparato la lezione». La sua missione ora è trasmettere ciò che negli scritti medici assomiglia a una filosofia di autotrasformazione o a una terapia della maniera di vivere. All'uomo Giobbe, come a sé stesso, Maimonide suggerisce un percorso di terapia della sofferenza e di costruzione di umanità consapevole: la riflessione teoretica, così da conoscere, per quanto ci è possibile, il mondo della generazione e corruzione; la saggezza pratica, attraverso cui imparare ad allontanarsi dalle passioni, evitando di essere travolti dalla rabbia o impanzanati dal piacere; l'osservanza della Legge, per onorare Dio e mettere in giusta prospettiva i beni mondani, frutto di fortune o sventure immagina-

9. J. B. Soloveitchik, *Kol dodi dofek. Ascolta! Il mio amato bussa*, trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2017, pp. 41-2.

10. Cfr. Maimonide, *The Epistle to Yemen [Iggeret Teiman]*, II, trad. ingl. in A. Halkin (ed.), *Crisis and Leadership. Epistle of Maimonides*, con commento di D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia-New York-Jerusalem 1985, p. 11: «[...] Giobbe, Zofar, Bildad, Zofar ed Eliu sono tutti considerati profeti da noi, sebbene non siano degli Israeliti».

rie e momentanee. Come Maimonide ammette con sé stesso che «se non fosse stato per la Torà, la mia gioia, e per lo studio della filosofia, che hanno deviato il mio dolore, “sarei perito nella mia afflizione” (Sal 119,92)»¹¹, similmente ammonisce l'uomo Giobbe a non cadere nell'errore di:

immaginare che la Sua conoscenza sia come la nostra, o che la Sua provvidenza e la Sua intenzione siano come le nostre. Infatti, se l'uomo sa questo, ogni disgrazia gli è lieve, e la disgrazia non gli provoca alcun dubbio in più a proposito della divinità, se Dio sappia o non sappia, sia provvidente o no, ma accresce il suo amore, come afferma in chiusura di questa rivelazione: «Per questo mi ricredo e mi pento sulla polvere e sulla cenere» (Gb 42,6); come hanno detto i “sapienti”: «Ricavano amore e sono contenti nelle sofferenze» (bShabbat 88b)¹².

11. Maimonide, *Letter to Japhet ben Eliahu of Acco*, in Stitskin (ed.), *Letters of Maimonides*, cit., p. 72.

12. Maimonide, *Guida*, III, 23, trad. it. cit., p. 599.

Bibliografia

- BAR-OR S., MATANKY E. D., *Revelation as Heresy: Mysticism and Elisha ben Abuyah's Apostasy in Classic Rabbinic Literature*, in G. Sharvit, W. Goetschel (eds.), *Canonization and Alterity: Heresy in Jewish Thought, and Literature*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 50-83.
- BERLIN A. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York 2011.
- BERMAN L. V., *Maimonides on the Fall of Man*, in "AJS Review", 5, 1980, pp. 1-15.
- BLENKINSOPP J., *Abramo. La storia di una vita*, trad. it. di A. Rezzi, Queriniana, Brescia 2021.
- BLIDSTEIN G., *Holy War in Maimonidean Law*, in J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford-Portland (OG) 2008, pp. 209-20.
- BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971.
- BOEHM O., *The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience*, T & T Clark, New York-London 2007.
- BUBER M., *Biblisches Führertum*, in Id., *Kampf um Israel: Reden und Schriften 1921-1932*, Schocken Verlag, Berlin 1933.
- ID., *Shlichut Avraham*, Haaretz, Tel Aviv 1939.
- ID., *Torat ha-Nevi'im*, Bialik Institute, Tel Aviv 1942.
- ID., *Biblical Leadership*, in W. Herberg (ed.), *The Writings of Martin Buber*, The World Publishing Company, Cleveland (OH) 1963, pp. 218-30.
- ID., *Daniel. Dialogues on Realization*, trad. ingl. di M. Friedman, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964.
- ID., *Abraham the Seer*, in Id., *On the Bible*, trad. ingl. di N. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1982.
- ID., *La fede dei profeti*, trad. it. di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- COHEN H., *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919), a cura di A. Poma, trad. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- ID., *Ethics of Maimonides*, trad. ingl. di A. Sh. Bruckstein, con una prefazione di R. Gibbs, University of Wisconsin Press, Madison 2004.
- DAVIDSON H., *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, New York 2004.

- DIAMOND J. A., *Converts, Heretics, and Lepers. Maimonides and the Outsider*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2007.
- ID., *Maimonides vs. Nahmanides on Historical Consciousness and the Shaping of Jewish Identity*, in I. Robinson, N. S. Cohn, L. Di Tommaso (eds.), *History, Memory, and Jewish Identity*, Academic Studies Press, Boston 2015, pp. 92-116.
- DIAMOND J. A., KELLNER M., *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*, Littman Library of Jewish Civilization, New York 2019.
- EISEN R., *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004.
- ID., *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford University Press, New York 2017.
- GENEQUAND C., *Alexander of Aphrodisias and Arabic Aristotelianism*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 60-2.
- GINZBERG L., *Le leggende degli ebrei*, III, trad. it. di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 1999.
- GIULIANI M., *Antropologia halakhica. Saggi sul pensiero di Rav Joseph B. Soloveitchik*, Salomone Belforte, Livorno 2021.
- ID., *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021.
- GOODMAN L. E., *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah ben Joseph al-Fayyūm*, Yale University Press, New Haven-London 1988.
- ID., *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany (NY) 1992.
- GREEN A., *Maimonides on Courage*, in "Jewish Studies Quarterly", 22, 2, 2015, pp. 162-83.
- HALBERTAL M., *Job, the Mourner*, in L. Batnitzky, I. Pardes (eds.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2014, pp. 37-46.
- HA-LEWI Y., *Il re dei Khàzari*, trad. it. di Elio Piattelli, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- HALKIN A. (ed.), *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, con commento di D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia (PA) 1985.
- HARTMAN D., *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Varda Books, Skokie (IL) 2001.
- HESCHEL A. J., *Maimonides: A Biography* (1935), trad. ingl. di J. Neugroschel, Farrar, Straus and Giroux, New York 1982.
- IBN TUFAYL, *Epistola di Hayy Yaqzān. I segreti della filosofia orientale*, trad. it. di P. Carusi, Rusconi, Milano 1983.

- KAPLAN L. (ed.), *Maimonides. Between Philosophy and Halakhah. Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on The Guide of the Perplexed*, KTAV, New York 2016.
- KELLNER M., "And the Crooked Shall be Made Straight": Twisted Messianic Visions. *A Maimonidean Corrective*, in M. L. Morgan, S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 2015, pp. 108-40.
- KELLNER M., GILLIS D., *Maimonides the Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2020.
- KIERKEGAARD S., *Timore e tremore*, trad. it. di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1986.
- KLEIN-BRASLAVY S., *Bible Commentary*, in K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 245-72.
- EAD., *Maimonides as Biblical Interpreter*, Academic Studies Press, Boston 2011.
- KRAEMER J. L., *Moses Maimonides. An Intellectual Portrait*, in K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 10-57.
- ID. (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford-Portland (OG) 2008.
- KREISEL H., *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and Human Ideal*, State University of New York Press, Albany (NY) 1999.
- LARRIMORE M., *Il libro di Giobbe*, Il Mulino, Bologna 2017.
- LEIBOWITZ Y., *La fede ebraica*, trad. it. di D. Haviv, Giuntina, Firenze 2001.
- LEVINTHAL I. H., *The Jewish Law of Agency*, in "The Jewish Quarterly Review", 13, 2, 1922, pp. 117-91.
- LORBERBAUM M., *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2002.
- ID., *Medieval Jewish Political Thought*, in D. H. Frank, O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2003, pp. 176-200.
- MAIMONIDE, *The Guide of the Perplexed*, traduzione, introduzione e note di S. Pines, con un saggio introduttivo di L. Strauss, 2 voll., Chicago University Press, Chicago 1963.
- ID., *The Commentary to Mishnah Aboth*, trad. ingl. di A. David, Bloch, New York 1968.
- ID., *Commentary on the Mishnah. Introduction to the Mishnah and Tractate Berachoth*, trad. ingl. di F. Rosner, Feldheim, New York 1975.
- ID., *Mishneh Torah*, a cura di S. Frankel, 15 voll., Shabse Frankel, Gerusalemme 1975-2006.
- ID., *Commentary on The Mishnah. Tractate Sanhedrin*, trad. ingl. di F. Rosner, Sopher-Hermon, New York 1981.
- ID., *The Book of Knowledge, from the Mishneh Torah of Maimonides*, trad. ingl. di H. M. Russell, R. J. Weinberg, KTAV, New York 1983.
- ID., *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. Loewenthal, Il melangolo, Genova 1994.

- ID., *Mishneh Torah, Sefer Shoftim*, trad. ingl. di E. Touger, Moznaim, New York 1998.
- ID., *Moreh Nevuchim*, trad. di S. Ibn Tibbon, Mossad Harav Kook, Gerusalemme 2000.
- ID., *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, trad. it. di G. Laras, Giuntina, Firenze 2001.
- ID., *Moreh Nevukhim*, trad. di M. Schwarz, 2 voll., Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2002.
- ID., *La Guida dei perplessi*, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003.
- ID., *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, trad. it. di R. Levi, Giuntina, Firenze 2004.
- ID., *Commento alla Mishnà, Introduzione al X capitolo di Sanhedrin*, in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-108.
- ID., *Le 613 mitzvòt. Estratto dal Sèfer haMitzvòt*, trad. it. di M. Levy, Lamed, Roma 2007.
- ID., *Lettera a Obadia il convertito*, trad. it. di C. C. Scordari, in "Studi Fatti Ricerche", 162, 2018, pp. 7-8.
- ID., *Norme di vita morale. Hilkhòt de'ot*, trad. it. di M. Giuliani, Giuntina, Firenze 2018.
- ID., *On the Regimen of Health. A New Parallel Arabic-English Translation*, ed. by G. Bos, Brill, Leiden-Boston 2019.
- MALAMUD B., *L'angelo Levine (1954)*, trad. it. di V. Mantovani, in Id., *Tutti I racconti*, vol. 1: 1940-1962, minimum fax, Roma 2019, pp. 264-303.
- MEDOFF R., WAXMAN C. I., *Historical Dictionary of Zionism*, Scarecrow Press, Lanham 2008 (2^a ed.).
- MODENA L., *L'Ester: tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*, per Giacomo Sarzina, Venezia 1619.
- NADLER A., *Soloveitchik's Halakhic Man: Not a Mithnagged*, in "Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience", 13, 2, 1993, pp. 119-48.
- PELI P. H., *Hermeneutics in the Thought of Rabbi Soloveitchik – Medium or Message?*, in "Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought", 23, 3, 1988, pp. 9-31.
- ID., *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2004.
- PERETZ I. L., *Bonçe il silenzioso*, trad. it. in Id., *Novelle ebraiche*, Angelo Pontecorboli, Firenze 2017.
- RAVITZKY A., "To the Utmost of Human Capacity": *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-Portland (OG) 2008, pp. 221-56.
- RUDAVSKY T. M., *Maimonides*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.
- SAADIA GAON, *The Book of Beliefs and Opinions*, 5, 2, trad. ingl. di S. Rosenblatt, Yale University Press, New Haven-London 1976.
- ID., *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job*, trad. ingl. di L. E. Goodman, Yale University Press, New Haven 1988.

- SCHIFFMAN L., WOLOWELSKY J. B. (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, KTAV, New York 2007.
- SCHOLEM G., *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45.
- SCHWARTZ D., *Religion or Halakha: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, trad. ingl. di B. Stein, vol. 1, Brill, Leiden 2007.
- SCHWARZSCHILD S., *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*, in "Hebrew Union College Annual", 27, 1956, pp. 417-38.
- ID., *A Note on the Nature of Ideal Society. A Rabbinic Study*, in M. Kellner (ed.), *Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, State University of New York Press, Albany (NY) 1990, pp. 99-108.
- SCORDARI C. C., *Logica della comunità sofferente: per una rilettura dell'Epistola allo Yemen (1167-1173) di Mosè Maimonide*, in C. Basile (a cura di), *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, ETS, Pisa 2017, pp. 35-49.
- EAD., *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019.
- SEESKIN K. (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005.
- ID., *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2012.
- SHARPLES R. W., *Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems*, in "The Classical Quarterly", 32, 1, 1982, pp. 198-211.
- SHATZ D., *The Muted Messiah: The Aversion to Messianic Form of Zionism in Modern Orthodox Thought*, in M. L. Morgan, S. Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea: New Perspectives on Jewish Messianism*, Indiana University Press, Indianapolis 2015, pp. 274-315.
- SOLOVEITCHIK J. B., *Halakhic Man*, trad. ingl. di L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1983.
- ID., *Sacred and Profane: Kodesh and Chol in World Perspectives*, in "Jewish Thought. A Journal of Torah Scholarship", 3, 1, 1993, pp. 55-82.
- ID., *Riflessioni sull'ebraismo*, a cura di R. Besdin, trad. it. di A. Bernardi, Giuntina, Firenze 1998.
- ID., *Out of the Whirlwind: Essays on Mourning, Suffering and the Human Condition*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2003.
- ID., *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2007.
- ID., *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, ed. by D. Shatz, J. B. Wolowelsky, R. Ziegler, KTAV, New York 2008.
- ID., *And from There You Shall Seek*, trad. ingl. di N. Goldblum, KTAV, New York 2008.
- ID., *La solitudine dell'uomo di fede*, trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2016.

- ID., *The Emergence of Ethical Man*, ed. by M. S. Berger, KTAV, New York 2017.
- ID., *Kol dodì dofek. Ascolta! Il mio amato bussa*, trad. it. di V. Robiati Bendaud, Salomone Belforte, Livorno 2017.
- STEED J. P., *The Spirit in All Things: The Search for Identity in Malamud's "Angel Levine"*, in "Studies in American Jewish Literature", 18, 1999, pp. 11-7.
- STERN J., *Maimonides on Wars and Their Justification*, in "Journal of Military Ethics", 11, 3, 2012, pp. 245-63.
- ID., *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2013.
- ID., *Saadia on "What Is in the Hearts of People when They Reach the Limits of Endurance in a Trial"*, in K. J. Clark, J. Koperski (eds.), *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*, Palgrave Macmillan, London 2022, pp. 339-56.
- STITSKIN L. D. (ed.), *Letters of Maimonides*, Yeshiva University Press, New York 1977.
- STROUMSA S., *Elisha ben Abuyah and Muslim Heretics in Maimonides' Writings*, in A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, vol. 3, Yeshiva University Press, New York 1995, pp. 173-93.
- SUSMAN M., *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze 1999.
- EAD., *Giobbe e Kafka. La contesa con Dio*, trad. it. di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2019.
- TWERSKY I., *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven (CT) 1980.
- ID., *Maimonides and Eretz Yisrael: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives*, in J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford-Portland (OG) 2008, pp. 257-90.
- WALZER M., *All'ombra di Dio*, trad. it. di F. Bassani, Paideia, Brescia 2013.
- WIESEL E., *Personaggi biblici attraverso il Midrash*, trad. it. di V. Bajo, Giuntina, Firenze 2007.
- WILKES G., *Religious War in the Works of Maimonides. An Idea and Its Transit Across the Medieval Mediterranean*, in S. H. Hashmi (ed.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 146-66.
- ZUCKERMAN B., *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, Oxford University Press, New York 1991.

Volumi pubblicati nella collana

1. Alessandra Lischi, *La lezione della videoarte. Sguardi e percorsi*
2. Antonio Masala e Lorenzo Viviani (a cura di), *L'età dei populismi. Un'analisi politica e sociale*
3. Luca Bellotti, Angelo Marinucci, Stefano Salvia (a cura di), *Scienza e filosofia della complessità. Studi in memoria di Aldo Giorgio Gargani*
4. Michela Lazzeroni e Monica Morazzoni (a cura di), *Interpretare la quarta rivoluzione industriale. La geografia in dialogo con le altre discipline*
5. Alessandro Buono, Matteo Giuli (a cura di), *Archivi del mondo moderno. Pratiche, conflitti, convergenze*
6. Simonetta Bassi, Maria Antonella Galanti e Valentina Serio (a cura di), *Le figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*
7. Bruno Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*
8. Alberto Cotza, *Prove di memoria. Origini e sviluppi della storiografia nella Toscana medievale (1080-1250 ca.)*
9. Matteo Giuli, *L'opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*
10. Vincenzo Farinella, *Raffaello pittore archeologo. Eguagliare e superare gli antichi*
11. Chiara Savettieri (a cura di), *Le rappresentazioni dei neri in età moderna. Temi e questioni metodologiche*
12. Marco Collareta e Laura Violi (a cura di), *L'artista medievale. Contesti, mestieri, famiglie (secc. XI-XIII)*
13. Marco Matteoli, *Teoria della conoscenza e filosofia nella prima età moderna. Cusano, Fracastoro, Bruno*
14. Simonetta Bassi (a cura di), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*
15. Filippo Battistoni (a cura di), *Polibio e Roma, l'alba di un impero*
16. Francesco Marchesi, *Ritorno ai principi. Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*
17. Elisa Baccini, *L'impero culturale di Napoleone in Italia. Stampa, teatro, scuola secondo il modello francese*
18. Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*
19. Daniele Mascitelli e Renata Pepicelli (a cura di), *Italia e islam. Culture, persone e merci dal Medioevo all'età contemporanea*
20. Fabiana Dimpflmeier (a cura di), *«Il coro disvela una legge segreta». James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura*
21. Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*

