

## **Un forno come un serpente: ermeneutica e verità in alcune fonti ebraiche**

*(An Oven Like a Snake: Hermeneutics and Truth In  
Some Jewish Sources)*

**Irene Kajon**

### **Abstract**

*In this article some Jewish sources are taken into consideration in order to outline on one side a conflict, on the other a connection between truth and interpretation, prophecy and hermeneutics. These sources are the story of the akhnai's oven (Talmud Bavli, Bava Metzia 59 a-b), Maimonides' Guide of the perplexed, Moses Mendelssohn's Jerusalem, Hermann Cohen's opus postumum, Emmanuel Levinas' philosophical and Jewish writings. Through the analysis of these texts, belonging to Judaism and Jewish thought, about the problem of the relationship between the unity of truth and the plurality of opinions, the unconditional and the historical, the transcendent God and human activity within time, the article intends to point out a paradigm which could give suggestions to the discussion on the possibility of a critical hermeneutics.*

**Keywords:** truth, prophecy, hermeneutics, Jewish tradition

### **Abstract**

*Nel trattato del Talmud babilonese che reca il nome di Bava Metzia, alle pagine 59 a-b, compare una discussione rabbinica, avente luogo*

*verso la fine del primo secolo, dunque successiva alla distruzione del Secondo Tempio, la quale riguarda la purezza o l'impurità di un forno distrutto e poi ricostruito con parti separate da sabbia: il forno di akhnai, ovvero del serpente, sia perché i Maestri avvolsero tale forno con i loro argomenti come se fossero spire, sia perché le sue parti erano state poste a forma di spirale. Rabbi Eliezer era in quel consesso rabbinico l'unico a decretarne la purezza mentre tutti gli altri optavano per l'impurità. Per il primo un insieme conserva la sua purezza se è composto da elementi, quando anche solo un piccolo numero di questi è puro, per i secondi la contaminazione una volta avvenuta non può non avere effetti su tutto l'insieme. Nella tradizione ebraica Rabbi Eliezer, egli stesso profeta (così viene presentato in tale narrazione talmudica), è colui che rappresenta quella posizione secondo la quale la profezia permane come una realtà entro il popolo ebraico anche dopo il 70 d. C., mentre i suoi avversari rappresentano quella posizione secondo la quale solo l'interpretazione dei libri dei profeti, i quali compongono il Tanach (Tora, Nevi'im, Chetuvim: Pentateuco, Profeti, Agiografi), rimane agli ebrei, una volta che questi libri ispirati da Dio, ma scritti dalla mano umana, sono stati ormai del tutto affidati all'uomo. Il conflitto tra la profezia, che comprende la verità proveniente da Dio, e l'ermeneutica facente riferimento soltanto ai testi della Bibbia ebraica – che in quell'episodio talmudico si conclude tragicamente – attraversa la storia delle fonti ebraiche. Tale conflitto, insieme alla possibilità di una mediazione, sia pure non conciliatrice, è presente all'interno della Guida dei perplessi di Maimonide, come anche nella Jerusalem di Moses Mendelssohn, nell'opus postumum di Hermann Cohen, e nell'opera da un lato filosofica, dall'altro esegetica di Emmanuel Levinas. Ma non potrebbe il racconto talmudico avere lo scopo proprio di mettere in guardia nei confronti di una scissione tra verità profetica ed ermeneutica dei testi del Tanach, pur non negando che vi sia tra di esse una tensione? Non deve infatti la voce divina,*

*che isola colui che l'ascolta dalla storia, pur sempre trovare un rapporto con la voce umana nella storia? E l'unicità di Dio, che conduce alla verità una, non potrebbe in tal modo conciliarsi con la pluralità dei linguaggi, sebbene rimanga sempre tra di esse la possibilità di una divaricazione?*

**Keywords:** verità, profezia, ermeneutica, tradizione ebraica

### **1. Una storia talmudica: il forno di *akhnai***

Nel trattato del *Talmud babilonese* – la cui composizione avvenne tra il III e il VI secolo – che reca il nome di *Bava Metzia* [sezione di mezzo], secondo libro dei tre che costituiscono la base del *Seder Nezikin* [ordine sui danni intenzionali], compare una discussione rabbinica, avente luogo verso la fine del primo secolo, dunque successiva alla distruzione del Secondo Tempio, avvenuta nel 70 d. C., la quale riguarda la purezza o l'impurità di un forno distrutto e poi ricostruito con parti separate da sabbia: il forno di *akhnai*, ovvero del serpente, sia perché i Maestri avvolsero tale forno con i loro argomenti come se fossero spire, sia perché le sue parti erano state poste a forma di spirale. Si tratta di una discussione sommamente istruttiva concernente il rapporto tra la verità che proviene da Dio, della quale è portavoce il profeta, e un'opinione che proviene soltanto dalla voce degli uomini come esseri finiti che vivono nella storia. L'episodio talmudico si chiude nel lutto e nella tragedia di una terribile lacerazione tra tali due elementi. Così si narra in questo testo (il quale, come ogni testo talmudico, fa riferimento ai commenti della *Mishna* alla *Tora*, risalenti al secondo secolo dell'era cristiana, aggiungendo ad essi ulteriori commenti, o *Ghemara*), dopo una riflessione riguardo a quelle preghiere che, lamentando le ingiustizie commesse nel mondo, richiedono a Dio di intervenire a favore degli innocenti e dei giusti:

Rabbi Abbahu dice: Vi sono tre peccati per i colpevoli la cui cortina tra il mondo e la presenza divina non è chiusa [dopo la distruzione del secondo Tempio]; i loro peccati raggiungono la presenza divina. Essi sono: il maltrattamento verbale, la rapina, e l'adorazione degli idoli. Il maltrattamento, come è detto: «E un filo a piombo nella Sua mano» [Amos 7: 7-9]; rapina, come è detto: «Violenza e rapina sono ad essa note, sono continuamente davanti a lei» [Geremia 6: 7]; adorazione degli idoli, come è detto: «Un popolo che davanti a me continuamente provoca la mia ira; che compie sacrifici nei giardini e brucia incenso su mattoni» [Isaia 65: 3]. A proposito del maltrattamento verbale, apprendiamo in una *mishna* [*Kelim* 5: 10]: se si taglia un forno di terracotta nel senso della larghezza in segmenti, e si pone sabbia tra un segmento e un altro, Rabbi Eliezer lo considera ritualmente puro. A causa della sabbia il suo stato legale non è quello di una nave intera, e perciò non è soggetto a impurità rituale. Ma tutti gli altri Rabbi lo ritenevano ritualmente impuro, poiché esso funzionava come un forno intero. Ed esso è conosciuto come il forno di *akhnai*. La *Ghemara* domanda: Qual'è la rilevanza di *akhnai*, un serpente, in questo contesto? Rav Yehuda dice che Shmuel ha detto: Esso è così caratterizzato perché i Rabbi lo circondarono con i loro argomenti come quando un serpente forma stando a riposo una spirale, e lo considerarono impuro. I Maestri insegnarono: In quel giorno, quando discussero tale questione, Rabbi Eliezer avanzò tutte le ragioni possibili del mondo per sostenere la sua opinione, ma i Rabbi non accettavano da lui la sua spiegazione. Dopo non aver potuto convincere i Rabbi dal punto di vista logico, Rabbi Eliezer disse loro: Se la *halakha* [dalla radice verbale *h-l-kh*, camminare, ovvero la via da seguire] è in

accordo con la mia opinione, questo albero di carrubo lo proverà. L'albero di carrubo fu sradicato dal suo posto di cento cubiti, e alcuni dicono di quattrocento cubiti. I Rabbi gli dissero: Non ci si riferisce a una prova halakhica con un albero di carrubo. [...] Allora Rabbi Eliezer disse loro: Se la *halakha* è in accordo con la mia opinione, le pareti di questa casa di studio lo proveranno. Le pareti della casa di studio si inclinarono verso l'interno e iniziarono a cadere. Rabbi Yehoshua le rimproverò e disse loro: Se degli studiosi di *Tora* contendono l'uno con l'altro in questioni di *halakha*, qual'è la natura della tua partecipazione a tale disputa? La *Ghemara* narra che le pareti non caddero a causa del rispetto dovuto a Rabbi Yehoshua, ma neanche si raddrizzarono a causa del rispetto dovuto a Rabbi Eliezer, ed esse ancora rimangono inclinate. A questo punto Rabbi Eliezer disse loro: Se la *halakha* è in accordo con la mia opinione, il Cielo lo proverà. Una voce divina uscì dal Cielo e disse: Perché dissentite da Rabbi Eliezer se la *halakha* è in accordo con la sua opinione ogniqualvolta egli esprime un'opinione? Rabbi Yehoshua si alzò in piedi e disse: È scritto: «Non è in cielo» [Deuteronomio 30: 12]. La *Ghemara* domanda: Qual'è la rilevanza della frase: «Non è in cielo» in questo contesto? Rabbi Yirmeya dice: Poiché la *Tora* è stata già data al Monte Sinai, noi non abbiamo riguardo per la voce divina, come Tu stesso hai scritto già al Monte Sinai nella *Tora*: «Inclinarsi verso la maggioranza» [Esodo 23: 2]. Poiché la maggioranza dei Rabbi dissentì dall'opinione di Rabbi Eliezer, la *halakha* non è regolata secondo la sua opinione. [...] I Maestri dicono: In quel giorno i Maestri portarono tutte le cose ritualmente pure ritenute pure dalla regola di Rabbi Eliezer intorno al forno, e le bruciarono nel fuoco; e i Maestri raggiunsero un con-

senso su di lui e lo ostracizzarono. E i Maestri dissero: Chi andrà e lo informerà dell'ostracismo nei suoi confronti? Rabbi Akiva, il suo discepolo prediletto, disse loro: Io andrò, poiché temo che una persona inadeguata vada e lo informi in modo insensibile e offensivo, ed egli distrugga così il mondo intero. Che cosa fece Rabbi Akiva? Si vestì di nero, si avvolse di nero come espressione di lutto e pena, e sedette davanti a Rabbi Eliezer a una distanza di quattro cubiti, che è la distanza che si deve mantenere da un individuo ostracizzato. Rabbi Eliezer gli disse: Akiva, che c'è di diverso in questo giorno rispetto agli altri giorni che fa sì che tu ti comporti in questo modo? Rabbi Akiva gli disse: Mio Maestro, mi sembra che i tuoi colleghi si stanno distanziando da te. Egli utilizzò un eufemismo poiché essi in realtà avevano distanziato Rabbi Eliezer da loro. Anche Rabbi Eliezer si lacerò le vesti e si tolse i calzari, come fa un uomo ostracizzato, e si alzò dal suo seggio per sedersi in terra. [...] I Maestri insegnano: Vi fu una grande ira in quel giorno poiché fu distrutto dal fuoco ogni luogo su cui Rabbi Eliezer fissava il suo sguardo. In quel momento Rabban Gamliel, il *Nasi* del Sinedrio a Yavne, il capo dei Maestri che erano i responsabili della decisione di ostracizzare Rabbi Eliezer, stava viaggiando su una imbarcazione e una grande onda si gonfiò sopra di lui e minacciò di sommergerlo. Rabban Gamliel disse: Penso che ciò avvenga solo a motivo di Rabbi Eliezer ben Hyrcanus poiché Dio punisce coloro che maltrattano gli altri. Rabban Gamliel si alzò in piedi e disse: Signore dell'Universo, è a Te noto e manifesto che non fu per il mio onore che io ho agito ostracizzandolo, e neanche l'ho fatto per l'onore della casa di mio padre; piuttosto fu per il Tuo onore, in modo che le dispute non proliferassero in Israele.

In risposta il mare calmò la sua furia. La *Ghemara* inoltre racconta: Imma Shalom [Madre della Pace], la moglie di Rabbi Eliezer, era la sorella di Rabban Gamliel. Da quell'evento in poi ella non permise a Rabbi Eliezer di chinare la testa e recitare la preghiera di *Tahanun* la quale include suppliche e invocazioni: temeva che se suo marito avesse lamentato il suo destino e pregato in quel momento, suo fratello sarebbe stato punito. Un giorno si era intorno alla Luna Nuova, ed ella non si accorse di aver scambiato per un mese pieno di trenta giorni un mese di ventinove giorni, ovvero ella pensava che fosse la Luna Nuova, quando non si china la testa supplicando, ma non era così. Alcuni dicono che un povero arrivò e si fermò sull'uscio, ed ella gli portò del pane. Il risultato fu che lasciò per un momento il marito incustodito. Quando tornò, lo trovò e vide che aveva chinato la testa in preghiera. Ella disse: Alzati, hai già ucciso mio fratello. Nel frattempo il suono di uno *shofar* uscì dalla casa di Rabban Gamliel annunciando che il *Nasi* era morto. Rabbi Eliezer le disse: Come sapevi della morte di tuo fratello? Ella gli disse: Questa è la tradizione che ho ricevuto dalla casa del padre di mio padre: Tutte le porte del Cielo sono ormai chiuse eccetto quelle della preghiera per le vittime verbalmente maltrattate (*Talmud Bavli* 2012ss., *Bava Metzia*, 59 a-b).

Da questa narrazione talmudica emergono tre temi straordinariamente interessanti riguardo alla tematica del rapporto tra la verità, confermata dalla voce di Dio, e un'opinione che è soltanto frutto della decisione umana, e che dipende da un'ermeneutica esercitata da esegeti e studiosi, benché essa possa essere ampiamente condivisa: 1. Rabbi Eliezer e Rabban Gamliel – l'uno profeta, ancora fiducioso

nell'intervento divino, il quale riguarda il rapporto tra la presenza divina e gli individui mantenutisi puri, sia pure pochi, in grado tuttavia per la loro purezza di salvare un'intera comunità, e l'altro a capo di un consesso che non crede ormai più immediatamente presente e operante per la comunità degli ebrei l'azione divina, poiché essa non ha più il Tempio ed è ormai impura come un tutto unico – sono sì avversari, ma sono anche comprensivi l'uno della posizione dell'altro. Il primo, assumendo con il suo atteggiamento di lutto il ruolo del proscritto, accetta di essere allontanato perché sa di essere solo e isolato e non intende essere un elemento di divisione entro il suo popolo; mentre il secondo, che difende l'unità della comunità, essendo alle prese con un'onda che è in procinto di sommergerlo, confessa di essere pienamente cosciente di aver commesso ingiustizia nei confronti di un uomo giusto, avente la capacità profetica di riferire il vero pensiero divino. Tra verità e opinione vi è dunque un rapporto che è insieme di profondo conflitto e di consapevolezza o comprensione l'una del significato dell'altra: la verità non vuole affermare se stessa contro l'opinione, ma guidarla e rischiararla attraverso la sua propria luce, così come l'opinione conserva l'idea che vi sia la verità, che la verità non si dissolva del tutto, sebbene non voglia aderire ad essa perché timorosa del suo provenire da una fonte altra – una fonte unica, trascendente, obbligatoria – rispetto a quelle facoltà umane che, a differenza della profezia, sono legate soltanto al tempo e dalle quali la stessa opinione ha origine. 2. Compiono nel racconto alcuni importanti elementi e figure che sembrano costituire gli anelli di congiunzione tra la verità, sia pure sostenuta da un solo individuo, e l'opinione, che ha il consenso dei più: le pareti della casa di studio che rimangono inclinate – fino ad oggi! a significare la ricorrenza del racconto in ogni epoca – simboleggiano, con un certo senso dell'umor, l'incrocio tra il riguardo dovuto al profeta, portatore della vera parola divina, e il riguardo dovuto a chi discute con competenza

la *Tora*, anche quando la sua opinione non corrisponda all'idea che lo stesso redattore (ovvero, per la tradizione ebraica, Mosè in quanto ispirato da Dio e Suo portavoce) desiderava introdurre nel testo; vi è poi Rabbi Akiva il quale con il suo comportamento improntato a pietà e sensibilità nei confronti del suo maestro, cerca di mediare in modo sottile tra il sinedrio che guida la comunità e l'ostracizzato Rabbi Eliezer, moderando con delicatezza l'arroganza del primo per la vittoria riportata e lo sdegno del secondo per l'ingiustizia patita, ed evitando così a causa del lamento del giusto la distruzione del mondo intero, inevitabile se il mondo si fosse assoggettato soltanto alla legge del più forte, ovvero la legge di una maggioranza distaccatasi da Dio e fiduciosa ormai soltanto in sé stessa; infine vi è Imma Shalom, colei che genera la pace, al contempo moglie di Rabbi Eliezer e sorella di Rabban Gamliel, la quale cerca di evitare, con la sua presenza amovibile e costante nel momento in cui esercita un'influenza addolcente sul marito, che divampi la lotta tra i suoi congiunti, optando per la misura o mitezza come valore supremo, sebbene non abbia affatto successo nei suoi sforzi a conclusione della narrazione (basta un umanissimo momento di disattenzione, nelle cose di questo mondo, a far accadere l'irreparabile!). Il testo talmudico presenta questi elementi e queste figure come esempi di rispetto e carità. 3. Dio è, nonostante Egli conservi inizialmente la vita di Rabban Gamliel perché sa della sua buona intenzione di preservare il popolo d'Israele dalle scissioni, da ultimo decisamente a fianco di Rabbi Eliezer: Egli non può non ascoltare la voce di questi, che Gli richiede giustizia per essere stato disprezzato, messo ai margini della comunità, calunniato, pur essendo profeta, annunciatore della verità proveniente dall'alto dei Cieli. Essendo la giustizia divina infine esercitata con «il filo a piombo», ovvero con rettitudine, essa non può non celebrare il suo primato nei confronti di detentori del potere che non riconoscono alcuna presenza divina nel mondo, e che esaltano soltanto l'essere

umano – la sua ragione, le sue capacità argomentative, le sue proprie facoltà – come costruttore di una sua propria opinione. Eppure, Dio predilige non tanto i profeti convinti della verità, quanto coloro che amano la misericordia e la pace, e che perciò tollerano che la verità si accompagni alla non-verità e la giustizia rigorosa sia mitigata dalla grazia nei confronti di chi si attiene esclusivamente all'opinione.

Dunque si possono dedurre dalla storia talmudica concernente il forno di *akhnai*, della quale abbiamo numerosi commenti (si veda Bally, Franzinetti, Levi Della Torre 2010), alcune preziose indicazioni riguardo alla relazione tra verità ed ermeneutica in modo da rendere l'ermeneutica critica di se stessa: da un lato questi due elementi rinviano l'uno all'altro poiché la verità data da Dio agli esseri umani non può non essere da loro interpretata nel corso del tempo e l'interpretazione, che si svolge nel tempo, non può non alludere come suo punto unitario di riferimento alla fonte divina, che è oltre gli esseri umani ed è eterna e incondizionata; dall'altro, però, questi due elementi si separano e si oppongono poiché animati da due atteggiamenti profondamente diversi, il primo dall'umile ascolto della parola divina e il secondo dall'attività autonoma del pensare umano, specie quando tale ascolto non si curi affatto delle opinioni della comunità e quando tale attività autonoma esalti unicamente sé stessa, negando il sovrasensibile in nome della storia. Infine – come si evince dalla conclusione del racconto – l'ermeneutica risulterebbe assolutamente non vera, anzi ingannatrice e foriera di nichilismo etico, esaurendosi nella pluralità infinita dei punti di vista, se essa rifiutasse la verità proveniente da Dio, ovvero la realtà della giustizia e della pietà come qualità divine, modelli per l'agire umano sulla terra, quelle qualità cui i profeti si richiamano con insistenza additandole ai membri della propria comunità e a tutte le nazioni della terra.

## **2. Il doppio livello di lettura delle metafore bibliche nella *Guida dei perplessi***

Nel suo capolavoro filosofico, la *Guida dei perplessi*, Maimonide distingue tra due livelli di lettura delle metafore dei profeti contenute nel *Tanach* (*Tora, Nevi'im, Chetuvim*: Pentateuco, Profeti, Agiografi), intendendo per profeti, in modo conforme alla tradizione ebraica, tutti coloro che sono gli autori dei libri compresi nel *Tanach*. Il primo livello è quello che si attiene a un'interpretazione semplice di tali metafore; il secondo livello è quello che coglie in tali metafore un senso profondo, che trapela dal primo senso. Ambedue i modi di leggere le metafore profetiche conducono a risultati positivi: nel primo caso traiamo da esse opinioni utili all'organizzazione della società, alla direzione della condotta degli individui, al governo di un popolo, dunque indicazioni indispensabili a coloro che hanno la responsabilità di essere la guida di esseri umani; nel secondo traiamo da esse una verità incondizionata che illumina l'esistenza dell'uomo. Maimonide paragona le metafore dei profeti proprie del *Tanach* a preziosi manufatti. Così egli scrive:

Disse il sapiente: 'Una parola detta ammodo è come pomi d'oro in ornati d'argento' [Proverbi 25: 11]. Ora, ascolta la spiegazione di ciò che ho detto: gli 'ornati' sono ceselli intrecciati, ossia quelli nei quali si trovano aperture molto piccole, come certi oggetti prodotti dai gioiellieri. [...] Come un pomo d'oro in un ornato d'argento con fori molto piccoli è il discorso che si fa in due sensi. Ora, vedi quant'è meraviglioso questo discorso nel caratterizzare la metafora chiara. Dice infatti che nel discorso dotato di due sensi, ossia in quello che ne ha uno letterale e uno esoterico, bisogna che il senso letterale sia bello come l'argento, e che quello esoterico sia ancora più bello di quello esteriore, al punto che il primo de-

ve stare al secondo come l'oro sta all'argento, e bisogna che nel senso letterale vi sia qualcosa che guida colui che lo osserva attentamente a comprendere il senso esoterico, com'è il caso di questo pomo d'oro, che è rivestito di un ornato d'argento con fori molto piccoli: quando lo si guarda da una certa distanza o senza esaminarlo bene, si pensa che sia un pomo d'argento, mentre, quando lo si osserva con vista acuta e molto attentamente, appare con evidenza ciò che c'è dentro, e si capisce che è d'oro. Così sono le metafore dei profeti: il loro senso letterale consiste di una saggezza utile per molte cose, e in generale utile a migliorare le società umane [...], mentre il loro senso esoterico consiste di una saggezza utile per credere il vero nella sua realtà (Maimonide 2005: 77).

Vi è dunque tra opinione e verità, nella misura in cui ambedue sono indicate da un testo metaforico dei profeti, secondo Maimonide, un rapporto complesso: l'opinione lascia apparire la verità se viene approfondita, meditata, messa in discussione in nome di una ricerca più accurata; la verità, dal canto suo, non rifiuta di essere rivestita da ciò che da un lato certo la rende gradevole, adatta per uno sguardo poco attento, che è quello proprio della maggioranza degli uomini, ma dall'altro anche la tradisce poiché tale rivestimento si distingue da essa. Mentre l'opinione è destinata a coloro che si limitano a vedere la superficie più che l'interno e che sono individui non particolarmente nobili, rientrando piuttosto nella media dell'umano, la verità è destinata a quei pochi che hanno acuta intelligenza ed eccellono quanto a virtù. Tuttavia, è importante che opinione e verità non si separino radicalmente poiché in tal caso la prima sarebbe decisamente falsa, piuttosto che indizio del vero, e perciò utile alla convivenza degli esseri umani, e la seconda non sarebbe condivisibile se non da pochi,

lasciando da parte quei molti che non sono in grado di coglierla se non sotto una forma da cui in certo modo essa viene resa più accettabile, quasi sgravata della sua severità. Se tale radicale separazione avvenisse, l'opinione non avrebbe più alcun barlume di spirito, il quale pone l'uomo in contatto con l'eterno, e la verità da parte sua rimarrebbe più un fatto interiore che un contenuto da comunicare a tutti, rinchiudendo così colui che la possiede in sé stesso. Si tratta dunque, in modo conforme ai due livelli di lettura di quei testi in cui il profeta usa metafore, di interpretare queste ultime in duplice senso, sia in quanto alludenti come opinioni alla verità, sia in quanto contenenti verità che non disprezzano di assumere un senso semplice, conforme all'opinione.

Si può osservare, tenendo presente la pagina maimonidea sopra citata, come ritorni, nella *Guida dei perplessi*, quell'elogio della posizione intermedia tra verità e opinione che abbiamo già trovato nella narrazione talmudica del forno di *akhnai* quando si presentano in essa alcune figure amanti della pace tra coloro che sostengono posizioni conflittuali – come Rabbi Akiva o Imma Shalom.

In effetti lo stesso Maimonide offre nella *Guida dei perplessi* due tipi di lettura di diversi passaggi del *Tanach*, dapprima chiarendo il senso immediato di una metafora e poi scavando a fondo in tale senso per ricercarne il senso riposto, come quando si sofferma sulla creazione che appare nel primo capitolo di Genesi – da un lato, come dicono i rabbini, *ex nihilo*, dall'altro, in modo esoterico, formazione a partire da una materia informe, con accenti affini a quelli che si trovano nel *Timeo* di Platone – oppure sul peccato di Adamo ed Eva – che è interpretabile da un lato in modo semplice come un soggiacere a un desiderio malsano, a un'inclinazione cattiva, dall'altro, in modo nascosto, come il sorgere nell'uomo della forza dell'immaginazione non controllata da quello spirito (*ruach*) che Dio aveva infuso nell'uomo formandolo, e mediante il quale egli comprende i Suoi co-

mandamenti improntati a pietà e giustizia. Soprattutto nella esegesi dei capitoli 33 e 34 di Esodo, che narrano l'episodio del passaggio di Dio davanti a Mosè, il quale non potrà vedere la Sua faccia, ma vedrà la traccia lasciata dal Suo agire, Maimonide mostra quanto siano importanti i due livelli di comprensione della metafora – quello elementare, che però allude al difficile e complicato, e quello difficile e complicato che però rinvia all'elementare – per afferrare davvero il senso completo del testo.

Scriva Maimonide nel capitolo 54 della Parte Prima, mostrando come sia possibile dare un'interpretazione di Esodo 33 e 34 che si attiene alla loro lettera in modo piano, senza dimenticare tuttavia come tale interpretazione alluda anche a un'interpretazione più profonda:

Sappi che il maestro di coloro che sanno [*sayyd al-alimin*, lett. 'il signore dei sapienti'], 'Mosè nostro maestro', pose due questioni ed ebbe risposta a tali questioni. La prima questione consistette nel chiedere a Dio di fargli conoscere la Sua essenza e la Sua realtà. La seconda questione, ed è quella che Gli pose per prima, fu di fargli conoscere i Suoi attributi. La risposta di Dio alle due questioni consistette nella promessa di fargli conoscere tutti i Suoi attributi, di fargli sapere che tali attributi erano le Sue azioni, e di fargli sapere che la Sua essenza non può essere percepita per quello che è. Egli però alludeva a un livello di speculazione con il quale l'uomo può percepire il massimo di ciò che è in grado di percepire a questo proposito. Ora ciò che percepì Mosè non lo aveva percepito nessuno prima, e nessuno lo avrebbe percepito dopo. [...] Dire: 'Fammi conoscere le Tue vie ed io Ti conoscerò' [Esodo 33: 13] è una prova del fatto che Dio viene conosciuto mediante i Suoi attributi, perché conoscere le 'vie' è conoscere Lui. Il detto di Mosè 'affinché

io trovi grazia ai Tuoi occhi' [Esodo 33: 13] è prova del fatto che chi conosce Dio è colui che 'trova grazia ai Suoi occhi': costui, dunque, non è chi si limita a digiunare e pregare, ma chiunque Lo conosca, ossia colui che è favorito e vicino a Lui, mentre chi Lo ignora è colui che Gli dispiace ed è lontano da Lui. Il favore e il disfavore, la vicinanza e la lontananza sono in misura della conoscenza e dell'ignoranza di Dio. Siamo però usciti dallo scopo del presente capitolo: torniamo al tema. [...] La prova del fatto che a Mosè venne promesso che egli avrebbe percepito le Sue azioni sta nel fatto che gli vennero fatti conoscere meri attributi d'azione: 'misericordioso e grazioso, lento all'ira' [Esodo 34: 6]; ed è chiaro che le 'vie' che Mosè chiese di conoscere e che gli vennero fatte conoscere erano le azioni provenienti da Dio, e che i 'sapienti' chiamano 'costumi' [*middot*] parlando di 'tredici costumi'. Questo termine è da loro usato per i costumi morali. [...] Queste sono le azioni che provengono da Lui per aver fatto esistere gli uomini e per il fatto di governarli. Questo è il fine ultimo della richiesta di Mosè, 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' [Esodo 33: 13] – ossia, per governarli io ho bisogno di azioni con le quali possa riprodurre le Tue azioni che li governano (Maimonide 2005: 197–199).

La metafora della traccia divina che Mosè, levato lo sguardo che dapprima per ordine di Dio non aveva davanti a sé null'altro che la roccia dietro cui egli si era nascosto, percepisce e riconosce come il segno della misericordia e giustizia divina, nelle quali si riassumono gli attributi che egli assegna a Dio, viene interpretata in questo passo come la manifestazione da parte di Dio di indicazioni utili a governare

il popolo. Maimonide segue, in questo caso, l'interpretazione rabbinica offerta nella *Mishna* (trattato *Avot*, V, 13-14), che intende cogliere attraverso l'esegesi di Esodo 33 e 34 soprattutto ciò che occorre alla comunità d'Israele affinché essa si mantenga salda e retta nella condotta dei suoi membri in quanto guidata da capi che la indirizzano verso il bene. Interessante tuttavia il fatto che Maimonide alluda, al di là di questa interpretazione, entro questo stesso passo, al contatto tra uomo e Dio attraverso la conoscenza – dunque alla dimensione profetica – come tema che anche appare, accanto a quello del buon governo, in tali capitoli del Pentateuco. Tale allusione apre a una lettura più penetrante di questa prima interpretazione, poiché volta a trovare in tali capitoli il modo in cui tra l'uomo e Dio possa esservi una reale vicinanza: non tanto la meditazione sulla sfera del fare, che è quella dell'etica diretta immediatamente a ordinare la vita pubblica di un popolo, benché rinviante pur sempre alla dimensione profetica, ci permette in tale seconda lettura l'accesso alla comprensione del senso dei versetti in questione, quanto la meditazione sulla sfera del contemplare, del comprendere attraverso lo spirito, il quale si spinge fino al sovrasensibile e del quale l'uomo è provvisto, benché questa contemplazione si volga anche al mondo, e non solo a Dio, riguardando i fondamenti della convivenza umana. Nonostante la diversità dei due livelli esegetici – l'uno avente di mira più l'agire nella storia nella sfera etica e politica che la conoscenza diretta a Dio, l'altro più lo sguardo diretto a Dio nella teoria che l'agire nella storia – non vi è tuttavia alcuna antitesi tra di essi. In quest'ultimo passo tratto dalla *Guida dei perplessi* risulta prevalente il primo livello, poiché Mosè viene presentato più come guida del popolo ebraico uscito dall'Egitto per ricevere da Dio i Suoi comandamenti che come profeta amante di Dio e in grado di ascoltare la Sua voce, anche se quest'ultimo aspetto di Mosè non è affatto ignorato, ma trapela dal primo aspetto.

Nei capitoli 53 e 54 della Parte Terza della *Guida dei perplessi* troviamo, diversamente dal capitolo della Parte Prima sopra considerato, una ermeneutica dello stesso episodio biblico che ne privilegia il senso nascosto di contro al senso maggiormente evidente, che tuttavia non viene tralasciato. In questo caso è proprio l'essere vicini a Dio mediante la profezia, la quale apre l'accesso al vero, ciò che appare in primo piano mentre in secondo piano rimane il fatto che ciò che viene percepito di Dio costituisce un insegnamento utile alla costituzione di una società, poiché esso si riferisce a misure o costumi morali. Le due prospettive, sebbene poste su piani diversi, rimangono però complementari. Scrive Maimonide nel capitolo 53:

Questo capitolo include l'interpretazione dei significati di tre termini che noi dobbiamo spiegare, ossia: 'grazia' [*chesed*]; 'giudizio' [*mishpat*]; 'giustizia' [*zedaqā*]. [...] 'Grazia' si riferisce alla beneficenza in assoluto; 'giustizia' si riferisce ad ogni bene che fai in grazia di una virtù etica con cui la tua anima viene perfezionata; 'giudizio' ha come sua conseguenza talvolta una punizione e talaltra una beneficenza. Abbiamo già spiegato [...] che ogni attributo con il quale viene qualificato Dio nei libri dei profeti è un attributo d'azione. Pertanto, giacché Egli ha fatto esistere tutto, Lo si chiama 'grazioso' [*chasid*]; giacché è misericordioso nei confronti dei deboli – ossia, governa gli animali mediante le loro facoltà – Lo si chiama 'giusto' [*zadiq*]; giacché i beni relativi e le grandi disgrazie relative che si verificano nel mondo derivano dal giudizio divino, che a sua volta è conseguenza della sapienza divina, Lo si chiama 'giudice' [*shofet*]. La *Tora* si serve espressamente di questi tre termini: 'Il Giudice di tutta la terra' [Genesi 18: 25]; 'Giusto e retto Egli è' [Deuteronomio 32: 4]; 'E ricco di grazia' [Esodo 34: 6]. Il nostro

fine nello spiegare i significati di questi termini era quello di introdurre il capitolo seguente a questo (Maimonide 2005: 752–753).

Maimonide continua così a spiegare, nel capitolo 54, quale sia rapporto tra la profonda verità che consiste nel conoscere veramente Dio – non attraverso attributi ontologici, quali l’onniscienza o l’onnipotenza, ma solo attraverso attributi d’azione – e quelle opinioni che riguardano il modo appropriato di condursi in una società affinché in essa non vi sia violenza e vi siano costumi civili:

Il termine ‘sapienza’ [*chokma*] si usa in ebraico con quattro significati. Infatti, esso si usa per la percezione delle verità, che hanno per fine la percezione di Dio. [...] Poi si usa per l’acquisizione delle arti, di qualunque arte si tratti. [...] Si usa per l’acquisizione delle virtù etiche: [...] ‘Negli anziani c’è sapienza’ [Giobbe 12: 12], perché la cosa che si acquista con la semplice anzianità è la predisposizione a ricevere le virtù etiche. Si usa infine per l’astuzia e la macchinazione. [...] I filosofi antichi e moderni hanno già spiegato che le perfezioni esistenti nell’uomo sono di quattro specie. La prima specie, che è la più manchevole, ma è quella alla quale la gente comune si dedica completamente, è la perfezione del possesso, ossia i beni, gli abiti, gli utensili, i servi, le terre e cose simili che un uomo possiede; essere un grande re rientra in questa specie di perfezione. [...] La seconda specie ha con l’essenza dell’individuo un rapporto più stretto di quanto l’abbia la prima: è la perfezione della costituzione e della figura fisica – ossia, il fatto che quella persona abbia un temperamento estremamente equilibrato, e le membra proporzionate e forti come si deve. Anche questa specie di

perfezione non va presa come un fine, perché è una perfezione corporea, e non pertiene all'uomo in quanto uomo, ma in quanto animale, avendola egli in comune con l'animale più vile. [...] La terza specie concerne l'essenza dell'individuo più della seconda: è la perfezione delle virtù etiche, che consiste nel fatto che i costumi di quella persona sono estremamente virtuosi. La maggior parte dei 'precetti' serve a raggiungere questa specie di perfezione. Ma anche questa specie è una premessa a qualcosa d'altro e non è un fine di per sé. Infatti, tutte le questioni etiche riguardano i rapporti tra un individuo umano e gli altri; questa perfezione etica è una predisposizione ad essere utili agli uomini; dunque, essa diventa uno strumento per qualcosa d'altro. [...] La quarta specie è la vera perfezione umana: è il conseguimento delle virtù dianoetiche, ossia il fatto di concepire degli intelligibili che insegnano opinioni corrette in metafisica. Questo è il fine ultimo, quello che perfeziona veramente l'individuo, pertiene a lui solo, e gli dà la sopravvivenza eterna; grazie ad esso l'uomo è veramente uomo. [...] Anche i profeti ci hanno già spiegato questi stessi concetti [...] e ci hanno detto esplicitamente che né la perfezione del possesso, né la perfezione della salute, né la perfezione dei costumi sono perfezioni di cui ci si debba vantare e che si debbano desiderare, mentre la perfezione di cui ci si deve vantare e che si deve desiderare è la conoscenza di Dio che è la vera scienza. [...] 'Così dice il Signore: [...] chi si vanta, può vantarsi solo di questo: comprenderMi e conoscerMi' [Geremia 9: 22-23]. [...] Il versetto dice: il vanto consiste nella Mia percezione e nella conoscenza dei Miei attributi, ossia delle Mie azioni – secondo quanto abbiamo spiegato a proposito del detto biblico: 'Fammi conoscere le Tue vie ecc.' [Esodo 33: 13]. [...] Que-

sto è il senso di ciò che il versetto dice: 'Perché Io, il Signore, esercito grazia, giudizio e giustizia sulla terra' [Geremia 9: 23]. [...] L'intenzione dev'essere l'assimilazione a questi costumi, così che tale sia il nostro comportamento (Maimonide 2005: 754–761).

Il senso esoterico di Esodo 33 e 34 viene rintracciato in questa pagina maimonidea nella capacità da parte di Mosè di conoscere non l'essenza di Dio, ma le Sue azioni, che coincidono con quegli esempi di grazia, giudizio e giustizia che l'uomo prende a modello nel suo proprio agire, e pervenire in tal modo alla verità, mentre si rinvia al fatto che proprio tale conoscenza forma il presupposto di una condotta etica dell'uomo in società che è sì più elevata di quella condotta che si attiene soltanto all'utilità dei costumi morali, ma che si congiunge infine con quest'ultima, mirando ambedue al bene dell'uomo. Il senso più alto della sapienza come della perfezione umana risiede nella conoscenza degli attributi d'azione di Dio, che è inconoscibile in sé; ma tale conoscenza non contraddice affatto, anzi corrobora, quella sapienza e quella perfezione umana che consistono nell'essere saggi e prudenti nel trattare con gli uomini, quando si vive entro relazioni sociali – saggezza e prudenza che implicano il rispetto di costumi secondo i quali ogni uomo diventa utile a un altro uomo. In tal modo Maimonide, che dapprima aveva interpretato tali capitoli biblici attraverso la considerazione soprattutto del Mosè legato alla storia del suo popolo, pur senza ignorare il Mosè che contempla la verità divina, interpreta ora tali capitoli attraverso la considerazione del Mosè profeta, che entra in contatto con Dio nello spirito, percependo la Sua rivelazione, pur senza ignorare il Mosè che dà al suo popolo leggi e precetti destinati a unirlo e a condurlo sulla retta via. Verità e opinione, eternità e storia, assoluto ed ermeneutica, anche in questa seconda interpretazione di Esodo 33 e 34, come nella prima, non sono in con-

tradizione. Siamo anche qui in presenza dei due livelli di lettura della metafora biblica, sebbene in questo secondo caso sia il senso esoterico a emergere piuttosto che il senso semplice, come nel primo caso: ciascun senso conserva però sullo sfondo l'altro.

Ma che cosa accade quando da un lato l'interpretazione rabbinica si ferma alla lettera del testo biblico, senza più neanche alludere alla profezia, privilegiando dunque l'opinione che ha nella storia di volta in volta il consenso dei più, e d'altro lato l'interpretazione che guarda al senso non letterale del testo, nella ricerca della verità racchiusa nei versetti, non trova più alcun legame con l'opinione condivisa, isolandosi così dal linguaggio comune e dalla storia, incentrandosi esclusivamente sull'ispirazione profetica? Maimonide delinea tale possibilità nello spiegare una metafora che egli stesso elabora e offre nel capitolo 51 della Parte Terza della *Guida dei perplessi* – la metafora del castello reale e del diverso atteggiamento che si può avere riguardo ad esso: coloro che si aggirano intorno al castello in cui abita il re, ma non ne trovano la porta d'ingresso per accedere alla sua presenza, sono quegli esegeti del *Tanach* che si limitano a dare opinioni in modo conforme alla tradizione, ma senza aspirare alla verità, mentre coloro che sono entrati nel castello e si trovano di fronte a Dio sono i profeti, i quali si sono separati da coloro che rimangono sul terreno dei dati storici per guardare soltanto alla trascendenza divina, e conoscere e amare soltanto quella verità data da una presenza divina che agisce nel mondo umano. Vi è, in questo caso, un'opposizione tra coloro che potrebbero essere chiamati i giuristi, gli ermeneuti di una legislazione già costituita, e coloro che ricercano fondamenti aventi la loro origine in Dio al di là di tale legislazione. Così come nella storia talmudica del forno di *akhnai* appare infine una giustizia divina che protegge il profeta di contro a chi si attiene a una legge soltanto umana, benché sostenuta dalla maggioranza, allo stesso modo Maimonide opta decisamente per chi si astraie dal mondo per ascoltare la voce divina da spi-

rito a spirito di contro a chi, attenendosi soltanto a ciò che è dato, si limita a svolgerne un'ermeneutica. Non vi è dubbio, come nota Leo Strauss (1952), che Maimonide segua una tendenza moderata che lo porta a ricercare il nesso tra tali due estremi – i quali rischiano il primo di condurre a dimenticare la verità e il secondo di condurre alla mancanza di comunicazione della verità ai membri del popolo, nella svalutazione della tradizione, ovvero delle opinioni maggiormente diffuse. Ma, se il perseguimento della mediazione e dell'equilibrio tra verità e opinione si rivelasse impossibile, allora sono pur sempre la trascendenza divina e la profezia ad avere per Maimonide il primato rispetto alla storia, a un'etica e a una politica prive di eterno.

### **3. Moses Mendelssohn sul rapporto tra le verità metafisiche e la *halakha***

Nella sua *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, che pubblicò nel 1783, Moses Mendelssohn, come Maimonide, introduce una netta distinzione nell'ebraismo tra ciò che è trasmesso di generazione in generazione, attraverso la scrittura e la parola, in quanto esegesi scritta e orale di libri composti da autori considerati ispirati da Dio, i quali formano il *Tanach*, e ciò che immediatamente viene appreso dallo spirito umano in contatto con la realtà divina. Nel primo caso ci riferiamo unicamente alla storia, nel secondo alla metafisica che riguarda Dio, il mondo e l'anima. Con terminologia leibniziana, Mendelssohn distingue tra il piano dei fatti e il piano dei principi, accertato il primo dall'osservazione e comunicato attraverso la testimonianza, conosciuto il secondo da una ragione che si eleva al piano dell'intelligibile o dell'incondizionato. Egli ritiene che la rivelazione al Sinai abbia dato agli ebrei non verità metafisiche – le idee dell'unicità di Dio, della Provvidenza che governa il mondo, e dell'immortalità dell'anima – ma una legislazione, cioè regole di vita, costumi da seguire come mezzi di educazione all'umanità, riti e culti, che sono stati

poi elaborati dai commentatori nel corso della storia ebraica. Si apre in tal modo una scissione entro la vita ebraica tra quei principi che hanno una rigorosa necessità, che non è possibile contraddire se non negando quella ragione che Dio stesso illumina con la sua luce, e che si identificano con ciò che egli stesso produce mediante la Sua attività, e quell'insieme di comportamenti, aventi origine da prescrizioni fondate non sull'intelletto di Dio, ma sulla Sua volontà, denominato *halakha*, ovvero la via, che è contingente, sostituibile con altro, nel caso che di nuovo la volontà divina, dopo il Sinai, si manifestasse. Tale scissione oppone nell'essere umano finitezza e infinito, sua appartenenza alla terra e al tempo e sua appartenenza al sovrasensibile ed eterno. Non vi è dubbio che Mendelssohn veda questo secondo aspetto come superiore al primo poiché solo abbandonando il relativo, il non necessario, e il particolare l'uomo si avvicina a Dio, vince la sofferenza del corpo, supera la morte. Così egli scrive:

Le verità storiche, i luoghi che nel libro della natura si presentano per così dire una sola volta, devono essere chiariti attraverso sé stessi oppure, altrimenti, restano incomprendibili: ciò significa che essi possono essere percepiti per mezzo dei sensi solamente da chi era nel momento e nel luogo in cui essi si sono manifestati nella natura. Ogni altra persona deve assumerli in base all'autorità e alla testimonianza; chi insomma vive in un'altra epoca deve completamente affidarsi alla credibilità della testimonianza. [...] Il prestigio del narratore e la sua credibilità sono l'unica evidenza nelle cose storiche. Senza testimonianza non possiamo convincerci di nessuna verità storica. Senza autorità la verità della storia sparisce insieme al suo stesso accadere. Nella misura in cui è adeguato agli scopi di Dio che gli uomini siano convinti di una determinata verità, la Sua Saggezza

fornisce loro i più semplici mezzi per arrivarvi. Se è una verità necessaria, allora la Saggezza fornisce agli uomini il grado di ragione necessario (Mendelssohn 1990: 106–107).

Sono per Mendelssohn non tanto i filosofi coloro che ci mettono in grado di cogliere le verità metafisiche senza le quali la nostra esistenza non avrebbe più alcun punto di riferimento e la nostra condotta sarebbe priva di fondamenti, essendo esse anche la base dell'etica, ma i profeti: quando l'epicureismo, ovvero quell'atteggiamento secondo il quale Dio non si interessa delle cose di questo mondo, imperversa, è la Provvidenza stessa a risvegliare «uomini nel popolo» (Mendelssohn 1990: 110) i quali propongono il ritorno a una fede nella presenza di Dio che si configura come comprensione razionale di tale presenza. Come nella storia talmudica e nella *Guida dei perplessi*, troviamo così nella *Jerusalem* la difesa della profezia di contro a quell'ermeneutica dei testi biblici che si limita ad analizzare i fatti storici e a tramandarli, senza rinviare a un Dio trascendente.

Tuttavia, poiché quest'ultima posizione implica un divario tra il profetico e lo storico, il singolo e la maggioranza, ciò che è vero e ciò che è puramente opinabile, con il rischio che il primo non faccia presa sui semplici nella comunità e il secondo risulti infine privo di senso, conducendo piuttosto all'accettazione di una tradizione mantenuta nella varietà delle sue direzioni, ma non sottoposta ad alcuna critica, e dunque al conformismo, anche Mendelssohn – come abbiamo già visto nel *Talmud babilonese* e in Maimonide – si sforza di trovare un nesso tra tali due elementi. Questo nesso viene trovato, nella *Jerusalem*, in modo originale in una tradizione o *halakha* che diventa espressione vivente delle verità metafisiche, poiché le stesse verità metafisiche hanno bisogno di prendere corpo in cerimonie e atti rituali, compiuti secondo quelle regole che hanno la loro fonte nella rivelazione al Sinai. Mendelssohn in tal modo sana quella frattura tra finito

e infinito che minaccia di lacerare nell'ebraismo il contatto tra uomo e Dio e la vita storica della comunità. Illustrando tale sua idea del rapporto tra spirito e lettera, in grado di tenere insieme il vero degli attributi divini e la prassi tradizionale, egli scrive:

Sebbene il libro divino, che abbiamo ricevuto tramite Mosè, sia propriamente un libro di leggi e contenga prescrizioni, regole di vita e comandamenti, esso pure include, com'è noto, un tesoro inesauribile di verità di ragione e di insegnamenti religiosi, che sono così intimamente legati alle leggi che essi fanno una cosa sola. Tutte le leggi si rapportano a eterne verità di ragione o su di esse si fondano, oppure stimolano e risvegliano la riflessione sulle medesime, sicché i nostri rabbini dicono con ragione: le leggi e le dottrine si rapportano le une alle altre come corpo ed anima (Mendelssohn 1990: 115–116).

Proprio tale legame nell'ebraismo tra lo spirito e la lettera rende vivente, secondo Mendelssohn, la sua dottrina e pregnanti sul piano del senso le azioni che in esso vengono prescritte. Teoria e prassi in esso si complementano. E proprio per questo, egli ritiene, l'ebraismo è protetto dall'idolatria: l'azione difficilmente si irrigidisce in esso in cosa davanti alla quale bisogna inchinarsi. Esso assume inoltre proprio per questo un aspetto comunitario: ognuno nell'agire quotidiano, regolato secondo leggi, entra in relazione con un altro, e gli oggetti rituali, usati in tale agire, non si trasformano mai in cose, né il linguaggio diventa vuota formula. È infine in tal modo che da un lato la verità diviene vivente nella storia, entro la quale si svolgono cerimonie e riti, diversi a seconda dei luoghi e delle epoche, dall'altro la storia lascia trapelare quella verità che tuttavia rimane oltre la storia.

Vi è dunque una sostanziale comunanza di accenti tra la narrazione talmudica, Maimonide, e Mendelssohn quanto alla meditazione sul rapporto tra l'unità del vero e la pluralità delle forme rituali o linguistiche: un rapporto sia di opposizione, sfuggendo il vero al tempo ed essendo invece tali forme legate al tempo, sia di tensione, esprimendosi il vero appunto in tali forme, le quali soltanto in questo modo possono dare da pensare, rinviando all'infinito.

#### **4. Egesi di testi ebraici e rivelazione del vero in Hermann Cohen ed Emmanuel Levinas**

Due importanti filosofi ebrei del Novecento, Hermann Cohen ed Emmanuel Levinas, meditano anch'essi sulla connessione-separazione esistente tra la profezia e la tradizione ebraica. Da un lato essi certamente distinguono tra la prima dimensione e la seconda: il primo nel corso della costruzione del suo *Sistema di filosofia* (Cohen 1902-1912) si concentra sul pensare dell'uomo che ritiene in grado di giungere fino a Dio in quanto centro di gravità del mondo umano; il secondo nelle sue maggiori opere filosofiche (Levinas 1961 e 1974) descrive la percezione dell'Infinito a partire dalla descrizione dell'evento dell'io-per-l'altro; ed essi in questi loro testi non usano fonti ebraiche se non come mezzi espressivi di una verità cui lo spirito stesso perviene una volta che esso, attraverso il *Mitleiden*, il soffrire con l'altro, e il *Mitmensch*, l'altro come mio simile, entri in contatto immediato con la trascendenza divina. E tuttavia anche questi autori non possono fare a meno di ricercare un collegamento tra la sfera della verità, che ci è resa accessibile dal profetico, e l'ermeneutica di quegli scritti ebraici che sono giunti fino a noi.

Nel suo *opus postumum*, intitolato *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, pubblicato dapprima nel 1919, di nuovo edito nel 1929 in forma più accurata, così Cohen indica la necessità per il pensare di analizzare le fonti ebraiche, prototipo di altre fonti religiose

per la loro originarietà o purezza, allo scopo di rintracciare in esse dati e concetti da elaborare, instaurando un proficuo legame con la storia:

La letteratura degli ebrei, originaria com'è, è originariamente letteratura nazionale. Tale contrassegno dell'originarietà è e rimane il fondamentale tratto comune dell'ebraismo letterario. Finché si conserva l'originarietà si attesta il carattere nazionale della letteratura ebraica. Ma l'originarietà consiste e si radica nell'idea del Dio unico. Le parole "ascolta Israele" e "l'Eterno è Unico" [recitate nella principale preghiera ebraica, lo *Shema*] si integrano a vicenda. Lo spirito d'Israele ha come condizione il pensiero del Dio unico. Tutto ciò che deriva da tale spirito deriva tanto dal Dio Unico quanto dallo spirito del popolo nella sua originarietà e nel suo carattere proprio (Cohen 1994: 84).

Cohen descrive in questo passo un circolo tra il riferirsi del pensare, che si eleva fino alla rivelazione o alla profezia, al Dio unico e l'indagine sulla letteratura ebraica, composta in un lunghissimo arco di tempo, considerata come una letteratura orientata dall'idea del Dio unico, pur essendo radicata nella vita di un popolo particolare: vi è tra la verità compresa dal profeta – l'idea di un Dio i cui attributi positivi sono gli attributi d'azione, ossia pietà e giustizia – e l'interpretazione dei testi conservati dal popolo ebraico nel suo percorso storico uno stretto nesso, sebbene alla prima giunga lo slancio di un pensiero animato dalla scintilla divina e la seconda faccia invece uso invece degli strumenti della filologia e dell'argomentazione nel dedicarsi al chiarimento dei temi di tali testi. Ciò che tende verso direzioni diverse – la profezia, ovvero l'accoglimento della rivelazione nello spirito, verso l'abbandono della realtà storica in nome del Dio

eterno, e l'ermeneutica, ovvero l'analisi del *Tanach* e dei commenti ebraici ad esso, verso la ricostruzione di una complessa storia religiosa secondo vari percorsi, lasciando in secondo piano il trascendente – può ben incontrarsi e trovare una mediazione, pur senza mai giungere all'identità.

Così invece Levinas, in un saggio del 1957, delinea il rapporto tra l'ispirazione profetica – che egli considera centrale nell'ebraismo – esigente bontà e giustizia nel mondo in nome dell'Infinito poiché indicante l'etico al di là dell'essere, e quanto si è depositato nelle fonti ebraiche, da studiare e valorizzare nei suoi diversi motivi:

L'uomo ebreo scopre l'uomo prima di scoprire paesaggi e città. È presso di sé in una società prima di esserlo in una casa. Comprende il mondo a partire dall'altro piuttosto che l'insieme dell'essere in funzione della terra. In un certo senso è esiliato su questa terra – come dice il salmista – e ritrova un senso alla terra a partire da una società umana. Non si tratta di un'analisi dell'anima ebraica contemporanea, bensì dell'insegnamento letterale della Bibbia in cui la terra non è posseduta individualmente, ma è possesso di Dio. L'uomo comincia nel deserto in cui abita nelle tende, in cui adora Dio in un tempio che viene trasportato. Di tale esistenza libera rispetto a paesaggi e architetture, rispetto a tutte le cose gravi e sedentarie che si è tentati di preferire all'uomo, l'ebraismo si ricorda, nel corso di tutta la sua storia, che essa si radichi nelle campagne o nella città. La festa delle "capanne" è la forma liturgica di tale memoria e il profeta Zaccaria annuncia, per i tempi messianici, la festa delle capanne come festa di tutte le nazioni. La libertà rispetto alle forme sedentarie dell'esistenza è, forse, la maniera umana di essere nel mondo. Per l'ebraismo il mondo diviene in-

telligibile davanti a un volto umano e non [...] attraverso case, templi e ponti (Levinas 2004: 40; trad. it. legg. modif.).

Levinas delinea in questo passo un reciproco richiamarsi del profetismo – che privilegia il contatto dell'uomo con un Dio oltre la terra e la sua pesantezza e staticità, in nome della bontà e della giustizia – e della Bibbia ebraica, nella quale emerge, a partire dalla pluralità delle sue narrazioni, come la dimora che più si addice all'uomo sia la capanna e come la dimensione che più gli è appropriata sia quella dell'etica incentrata sulla responsabilità per l'altro uomo. Senza la verità profetica la storia del popolo ebraico sarebbe opaca, insensata, si disperderebbe in una molteplicità di direzioni: l'interpretazione di tale storia sarebbe aperta a vari punti di vista, non aventi però alcuna interiore unità. Ma senza la storia del popolo ebraico, costruttore di letteratura religiosa, la verità profetica sarebbe priva di radicamento nei tempi e nei luoghi particolari, non avrebbe concretezza e avrebbe sempre la stessa uniforme fisionomia, senza assumere diversi aspetti e caratteri. Richiamo all'unicità di Dio ed esegesi biblica sono dunque inseparabili benché vi sia tra loro la stessa distanza che separa l'etico dallo storico, il dover essere dall'essere.

In tal modo per Cohen e Levinas, come per la narrazione talmudica, Maimonide, e Mendelssohn, la verità ci viene offerta da una filosofia che coincide con la profezia – diversa dalla filosofia in quanto rivolta alla ricerca del principio primo del cosmo – la quale tuttavia non può fare a meno di collegarsi alle opinioni condivise, ai costumi, alle relazioni sociali aventi luogo nella storia. In tal modo l'essere infinito dell'uomo e la sua finitezza non entrano in conflitto, ma si intrecciano l'uno all'altra, nonostante sia la prima dimensione quella che soltanto dà un senso alla vita umana e sia dunque da privilegiare tutte le volte che la seconda dimensione si frammenta in rivoli privi di tensione verso l'uno.

## **Bibliografia**

Bali, J., Franzinetti, V., Levi Della Torre, S. (2010). *Il forno di Akhnai. Una discussione talmudica sulla catastrofe*. Firenze: Giuntina.

Cohen, H. (1902-1912). *System der Philosophie: Logik der reinen Erkenntnis; Ethik des reinen Willens; Ästhetik des reinen Gefühls*. Berlin: Bruno Cassirer.

Cohen, H. (1994). *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919, 2. ed. 1929). A cura di A. Poma, trad. it. di P. Fiorato. Cinisello Balsamo (Mi): Edizioni S. Paolo.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haye: Nijhoff.

Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.

Levinas, E. (2004), *Una religione da adulti* [1957]. In Id. *Difficile libertà* [1963], a cura di Silvano Facioni. Milano: Jaca Book.

Maimonide, M. (2005). *La guida dei perplessi*. A cura di M. Zonta. Torino: Utet.

Mendelssohn, M. (1990). *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo* [1783]. A cura di G. Auletta. Napoli: Guida.

Strauss, L. (1952). *The Literary Character of 'The Guide for the Perplexed'* [1941]. In Id., *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

*Talmud Bavli: Bava Metzia*. The Noe Edition (2012ss.), Jerusalem: Koren Publ., vol. 26.