



Obbedienza
Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose
Ciclo di lezioni 2005/06

MAURO ZONTA
Università di Roma "La Sapienza"

La perfezione della legge*
Filosofia e diritto religioso nel pensiero ebraico medievale

8 novembre 2005

Oggetto di questo mio breve saggio è il rapporto tra due aspetti caratteristici del pensiero ebraico medievale: la filosofia e il diritto. Che cosa si intende, in questo particolare ambito storico, con i termini "filosofia" e "diritto"?

Con "filosofia" si intende, in questo contesto, il frutto del pensiero filosofico e scientifico degli autori di religione ebraica, vissuti tra l'800 e il 1500 circa, in diverse aree geografiche del Vicino Oriente e dell'Europa mediterranea (in Iraq, in Egitto, e in Turchia, ma anche e soprattutto in Spagna, in Francia meridionale – la Provenza tardomedievale – e nella stessa Italia): autori che si sono generalmente sforzati di trovare una conciliazione tra la loro filosofia e la tradizione religiosa ebraica, costituita non solo dalla tradizione biblica, ma anche dalla tradizione talmudica della tarda antichità.

Con "diritto", nell'ebraismo medievale, si intende un vero e proprio "diritto religioso", ossia lo studio delle regole che controllano la vita quotidiana di ogni ebreo osservante, rispettoso non solo della Legge biblica (rappresentata in generale dal Pentateuco, i primi cinque libri della Bibbia ebraica), ma anche delle sue ulteriori interpretazioni e precisazioni, contenute in opere composte nel periodo storico che corre dal 200 al 500-600 dopo Cristo circa: la Mishnah, messa per iscritto in Palestina dopo il 220, sulla base di testimonianze dei rabbini di quella regione raccolte fino a quella data, e il Talmud, che è nato come un

* Testo pubblicato in: *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Modena, 2006, pp. 109-129. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

commento e una precisazione dei contenuti della stessa Mishnah. In realtà, si dovrebbe parlare di due Talmud: quello “palestinese”, messo per iscritto appunto in Palestina dopo il 500 sulla base di materiale dei tre secoli precedenti, e quello “babilonese”, composto dai rabbini di area irachena nello stesso periodo. Dei due Talmud, peraltro, è il secondo a costituire ancora oggi il testo normativo vincolante dell’ebraismo, mentre il Talmud palestinese risulta essere incompleto e di importanza minore.

Che cosa è stato oggetto della “filosofia”, nel pensiero ebraico medievale? Fondamentalmente, essa ha avuto gli stessi oggetti propri del pensiero filosofico greco antico, e in particolare della filosofia di Aristotele – il principale, anche se certo non l’unico ispiratore della stessa filosofia ebraica medievale. Essi includono quella che Aristotele e l’aristotelismo qualificano come la fisica (che comprende discipline scientifiche come la fisica stessa vera e propria, l’astronomia, la meteorologia, la botanica, la zoologia, ma anche la stessa psicologia), la matematica (nei suoi diversi aspetti, dall’aritmetica alla geometria; ma in essa vengono fatte rientrare anche discipline come la musica, l’ottica, e persino l’astrologia), e la metafisica; ad essi va aggiunta la cosiddetta “filosofia pratica”, che gli autori dell’ebraismo medievale identificano principalmente e quasi esclusivamente con l’etica.

Ora, proprio l’etica, non come “teoria” ma come “prassi”, è l’oggetto principale, se non quasi esclusivo, del diritto religioso ebraico fondato su Bibbia, Mishnah e Talmud. Questi scritti si occupano infatti di precetti e disposizioni contenuti nel diritto agricolo, nel diritto matrimoniale, e nel diritto che noi diremmo “civile” e “penale”, ma anche di questioni apparentemente marginali che l’ebraismo considerava di importanza fondamentale, come la regolazione del calendario, le norme relative ai sacrifici religiosi (da tenersi nel tempio di Gerusalemme, peraltro distrutto da quasi duemila anni), e infine persino regole precise relative, per esempio, alla purità rituale dei sacerdoti ebrei.

Che metodo caratterizza, in generale, il pensiero dei filosofi ebrei medievali? Si tratta nel complesso di una forma di razionalizzazione, fondata sugli elementi costitutivi della logica greca (e di quella aristotelica in particolare), dei contenuti della religione ebraica, che trova diverse forme di espressione, ma che comunque punta innanzitutto a dare all’ebraismo, religione eminentemente pratica e concentrata proprio sul diritto, dei contenuti teoretici ben organizzati e coerenti, che la tradizione biblica e talmudica non le aveva dato. Ben diversamente, invece, l’ebraismo della Mishnah e del Talmud è costruito su una logica associativa, organizzata secondo criteri fondamentalmente diversi da quella greca, e carenti di un preciso e chiaro ordine razionale interno. È una legge che ritiene di essere “perfetta”, come vuole la tradizione, ma la cui “perfezione” si rivelerebbe, ad un occhio critico, in apparente contrasto con la sua stessa, fondamentale irrazionalità.

In realtà, «qual era, nella tarda antichità, l’atteggiamento dell’ebraismo rabbinico nei confronti della filosofia?». A parole, è tutt’altro che positivo.

La filosofia viene identificata dagli autori del Talmud con la nazione che l’ha prodotta, quella greca; anzi, essa viene da loro vista come l’espressione ideologica di Roma pagana, e quindi combattuta come tutte le espressioni culturali di quella civiltà, prodotta da un popolo “straniero” e politicamente ostile. La filosofia è chiamata “sapienza straniera” (in ebraico, *ḥokmah zarah*) e condannata come manifestazione di quel paganesimo che è respinto proprio come “culto straniero” (in ebraico, *‘avodah zarah*)¹. Questa idea della filosofia continua in tutto il Medioevo ebraico. Ovviamente, così facendo, filosofia e diritto religioso finiscono per risultare, nell’ebraismo medievale, realtà non solo nettamente distinte tra loro, ma quasi in

¹ La citazione è tratta da M. Zonta, *Filosofia e religione nell’ebraismo medievale: un tentativo di panoramica storica*, in «Discipline filosofiche», 9 (1999), pp. 89-102, p. 93.

contrasto: la prima è sentita come una “sapienza straniera”, erede del pensiero greco antico, e giunta, o addirittura imposta agli Ebrei dal mondo arabo-islamico (e poi su influenza della Scolastica cristiana); il secondo invece, basato sulla tradizione biblica e talmudica, rappresenta uno dei pilastri della religione ebraica. Quest’ultima, a sua volta, è sentita non tanto come una forma di “ortodossia”, ma soprattutto come una forma di “ortoprassi”, ossia come un comportamento corretto, prima che come un credo vero e proprio.

Una situazione così difficile ha certamente reso arduo ai filosofi ebrei medievali quello sforzo di conciliazione tra filosofia e diritto religioso che essi avrebbero voluto realizzare per dare al loro pensiero un carattere pienamente accettabile per l’ambiente in cui vivevano e agivano, affinché la loro filosofia fosse “sapienza degli ebrei” e non semplicemente “sapienza dei Greci”. Solo pochi autori dell’ebraismo medievale hanno cercato di mettere seriamente e approfonditamente in rapporto filosofia e diritto religioso, impiegando elementi della filosofia o della scienza per spiegare e razionalizzare il diritto religioso ebraico, così da renderlo “perfetto” anche alla luce della logica e, in generale, del pensiero greco. È con loro che nasce il tentativo di creare, nel mondo ebraico, una “perfezione della legge”, intesa non come accettazione supina di un’apparentemente confusa congerie di regole e di precetti, bensì come un riordinamento generale e pienamente comprensibile, in ogni suo aspetto, del diritto religioso – che è qui anche diritto civile e penale.

Tra questi autori – sostanzialmente pochi, proprio per l’intrinseca difficoltà di questo sforzo – si possono trovare personaggi attivi in Europa e nel Vicino Oriente tra il X e il XIV secolo: caraiti come Ya’qūb al-Qirqisānī e Yefet ben ‘Alī, e rabbaniti come Abraham Ibn Ezra e Levi ben Gershom (Gersonide). Sono autori la cui opera di “razionalizzazione” della legge religiosa è stata relativamente poco studiata.

Il caraismo² è il frutto di una frattura prodottasi all’interno dell’ebraismo del Vicino Oriente, dopo il 750 dopo Cristo, in conseguenza del sorgere e del rapido e amplissimo diffondersi, in quell’ambiente, della nuova religione dell’Islam. La vecchia struttura sclerotizzata dell’ebraismo del Talmud era sentita come priva di quell’afflato ideologico e salvifico offerto dalla nuova religione islamica; si avvertiva quindi il bisogno, nel mondo ebraico, di “tornare alle origini”, e, in un certo modo, di rifondare la religione ebraica per evitare che venisse sommersa dall’Islam stesso. «Le origini del movimento caraita si perdono nell’oscurità... Certo, il primo autore ebreo connotato chiaramente come caraita fu Binyamin al-Nahawandi, vissuto intorno all’850 (nell’odierno Iraq, patria del caraismo) – il che fa pensare che solo in questo periodo il caraismo abbia assunto la sua fisionomia definitiva, ossia quella di una sorta di “riforma protestante” interna all’ebraismo. Al centro del caraismo sta infatti l’idea di una squalifica della tradizione talmudica, e di un ritorno alla sola Legge (religiosa contenuta nella Bibbia)»³. I caraiti sono dunque, ancor più degli altri gruppi ebraici del primo Medioevo, interessati a dare ordine e razionalità al diritto religioso ebraico: essi tentano infatti di ricostruirlo sulla base della tradizione biblica, una tradizione che essi cercano in ogni modo di adattare agli sviluppi del pensiero teologico e filosofico dell’epoca e dell’ambiente in cui vivevano. Certo, essi vedono il Talmud come una confusa congerie di precetti, che si sarebbero incrostati al di sopra della più antica e pura tradizione rappresentata dalla Bibbia, e che essi condannano anche per la sua apparente irrazionalità.

Non a caso, principale attività degli autori caraiti dell’alto Medioevo è appunto quella di redigere “libri dei precetti”, che avrebbero dovuto sostituire i precetti contenuti nel Talmud con altri ispirati ad una razionale interpretazione della Bibbia – anche se poi, in sostanza, la

² Sul caraismo nel suo complesso, si veda in italiano lo studio di B. Chiesa, *Creazione e caduta dell’uomo nell’esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989, pp. 20-37.

³ La citazione è tratta da M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 11.

loro interpretazione del diritto non è così diversa da quella della tradizione talmudica, che essi rifiutano nella forma ma accettano spesso nella sostanza.

Uno dei due grandi sistematizzatori del pensiero caraita del Medioevo, cui ho accennato parlando di “perfezione della legge”, è Yefet ben ‘Alī, attivo nella seconda metà del secolo X in Palestina, e importante tra i primi autori ebrei medievali di commentari sistematici sulla Bibbia. A caratterizzarlo non è tanto il fatto di aver posto la sua attenzione sulle regole giuridiche presenti nel Pentateuco – queste erano già state oggetto dell’attenzione di un celebre commentatore della Bibbia dello stesso secolo, Saadia Gaon, che non era un caraita – bensì il fatto di aver cercato di inquadrarle all’interno di un principio di razionalità. Egli afferma infatti nei suoi commenti all’Esodo, all’Ecclesiaste e al Deuteronomio, che «la legge (religiosa) rivelata (deve) essere perfetta e completa e (deve) inglobare tutto ciò che si deve credere e praticare, sulla base tanto dell’argomento razionale quanto dell’argomento di autorità»; aggiunge che «ciò che la ragione approva e ritiene obbligatorio (...) include sia i precetti razionali, sia quelli ricevuti per via d’autorità»; infine, ancora più precisamente, dichiara che «Dio ha raccomandato l’osservanza e la pratica dell’insieme dei precetti ricevuti per audizione (cioè, rivelati) e iscritti nella ragione»⁴. Si tratta di affermazioni che non si trovavano certo nella precedente tradizione talmudica, e che dimostrano l’esigenza, particolarmente sentita dai caraiti, di adeguare implicitamente filosofia e diritto, teologia e legge religiosa, in termini sino ad allora respinti dall’ebraismo ortodosso. Certo, questo sforzo di razionalizzare almeno una parte del diritto religioso emerge con ancor più evidenza nell’opera giuridica per eccellenza dell’altro grande autore del caraismo altomedievale:

Ya’qūb al-Qirqisānī. Attivo in Iraq nella prima metà del secolo X (dunque, prima di Yefet ben ‘Alī), egli è autore di due grandi opere esegetiche, la prima delle quali funge da esposizione pratica del diritto religioso ebraico nell’interpretazione datane dai caraiti: si tratta del *Libro delle luci e delle torri di guardia*, un commento alle parti giuridiche del Pentateuco, che è stato pubblicato per la prima volta dallo studioso Leon Nemoy⁵. Non a caso, i tredici libri dell’opera uniscono un’analisi del diritto religioso, così come emerge dalla Bibbia, ad un’analisi storico-filosofica dei contenuti della stessa, che dimostra come la tradizione filosofica non era più certo considerata – come risultava, almeno formalmente, dal Talmud – una forma di “sapienza straniera”.

Al di fuori del particolare ambiente religioso rappresentato dal caraismo (che spingeva inevitabilmente ad una “razionalizzazione della legge”, ma che venne destinato, dopo i primi secoli del Medioevo, a ridursi ad un ristretto contesto geografico – la Turchia e l’Europa Orientale – dove finì per estinguersi lentamente), ben pochi sono stati gli sforzi paragonabili a questi, nell’ebraismo europeo dei secoli XII-XIV. Si possono identificare, in questo ambiente e in questo periodo, solo due esempi di un tentativo ebraico di “perfezionamento della legge” nei termini che abbiamo esposto. Uno è quello che in qualche modo emerge dall’opera di Abraham Ibn Ezra. Vissuto tra il 1089 e il 1164, prima in Spagna e poi in Francia e in Italia, e attivo come fondatore dell’astrologia ebraica, ma anche come commentatore “razionalista” della Bibbia, Abraham Ibn Ezra fa cenno, in diversi dei suoi commenti ai passi biblici, alla necessità che l’uomo legga la Legge alla luce della conoscenza umana: «tutti i comandamenti» egli afferma «devono essere necessariamente completati dalla conoscenza»⁶.

⁴ Le citazioni di Yefet ben ‘Alī qui riportate sono tratte da C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, edizione italiana a cura di B. Chiesa, Paideia, Brescia 1990, p. 69.

⁵ L. Nemoy (a cura di), *Kitab al-Anwar wal-Maraqib: Code of Karaite Law by Yaquq al-Qirqisani*, 5 volumi, Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939-1943.

⁶ La frase, attribuita ad Abraham Ibn Ezra, è riportata da C. Sirat, *op. cit.*, p. 140.

Su questo punto, forse più sistematico di Ibn Ezra è un autore più tardo e fondamentalmente più originale nel suo pensiero filosofico e scientifico: Levi ben Gershom (noto come Gersonide), nato nel 1288 e morto nel 1344, che è conosciuto come autore tanto di scritti filosofici, quanto di scritti di carattere matematico e astronomico, nonché di un commento completo alla Bibbia ebraica, e che Gad Freudenthal ha recentemente definito «un genio solitario»⁷. È importante rilevare che, nei suoi commenti biblici, Gersonide si dedica a dare dei passi dei diversi libri della Bibbia interpretazioni che non si limitano ai contenuti generali di essi, ma si concentrano anche su quelle che egli chiama le “utilità” morali, filosofiche e giuridiche di ogni capitolo. In particolare, Gersonide arriva, nella sua lettura della legge religiosa ebraica, a tentare di “ri-dedurre”, quasi “ricostruire” i precetti del Talmud, sforzandosi di estrarli direttamente dalla Bibbia mediante una nuova ermeneutica, che egli ritiene più logica: un’ermeneutica che egli fonda su nove regole di sua creazione (le chiama in ebraico *meqomot*, “*topoi*”), riprese dai *Topici* di Aristotele⁸. In un certo senso, Gersonide si sforza di riscrivere il Talmud con la filosofia: per esempio, egli propone una nuova interpretazione allegorica dei precetti talmudici relativi ai sacrifici (quei precetti cui abbiamo accennato prima, a proposito del tempio di Gerusalemme), che nessuno prima di lui aveva voluto nemmeno proporre, ritenendoli razionalmente incomprensibili, e quindi non adattabili alla filosofia e alla scienza “greca”.

In realtà, l’esempio riscontrato nell’opera di un autore ebreo tardomedievale come Gersonide, benché a suo modo unico nel suo genere, riflette un tentativo di “perfezionamento razionale” della legge religiosa che non era mancato prima di lui. In effetti, c’è un solo personaggio-chiave del pensiero ebraico medievale che è riuscito (almeno in parte, e sia pure con difficoltà) a dare adeguata diffusione al suo sforzo di dare un’interpretazione filosofica della legge religiosa ebraica, nell’intento di razionalizzare il diritto religioso: Mosè Maimonide⁹.

Mosè Maimonide nacque a Cordova tra il 1136 e il 1138; ma dopo un certo tempo, la sua famiglia, probabilmente per sfuggire alle persecuzioni scatenate in Andalusia dalla nuova dinastia arabo-islamica degli Almohadi, dovette allontanarsi dalla città. Non sappiamo con precisione dove sia vissuto nel periodo della sua giovinezza: abbiamo poche e incerte testimonianze al riguardo. È probabile che egli sia vissuto e abbia studiato anche in Marocco, e in particolare a Fez, dove lo si ritrova con certezza nel periodo 1160-1165, tra i venticinque e i trent’anni. Qui, a Fez, potrebbe essere accaduto un fatto interessante (anche se è tuttora posto in dubbio da diversi studiosi del suo pensiero e della sua opera)¹⁰. Maimonide si sarebbe formalmente convertito all’Islam, non per allontanarsi dall’ebraismo (al quale comunque avrebbe continuato sostanzialmente ad aderire), ma per evitare di essere perseguitato per la sua religione. La conversione, benché certamente cancellata dal successivo allontanamento di Maimonide da Fez, se fosse effettivamente avvenuta potrebbe aver lasciato in lui alcune tracce: egli, per esempio, potrebbe aver ripreso dall’Islam l’esigenza di “ristrutturare”,

⁷ Si veda quanto scritto in G. Freudenthal, H. Hugonnard-Roche, *Gersonide logicien*, in «Revue philosophique de France et de l’Etranger», 120 (1995), p. 487.

⁸ Cfr. C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Les éditions de Minuit, Paris 1973, pp. 508-513.

⁹ Sulla vita e l’opera di Mosè Maimonide, si vedano in particolare i due recentissimi volumi, ai quali si ispirano le pagine che seguono: H. Davidson, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005; K. Seeskin (a cura di), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005.

¹⁰ Il fatto secondo cui Maimonide si sarebbe, da giovane, convertito all’Islam, è sostenuto dalle fonti islamiche medievali e ritenuto valida, tra gli altri, da J.L. Kraemer, *Moses Maimonides. An Intellectual Portrait*, in K. Seeskin (a cura di), *op. cit.*, p. 17; è invece contestato, per esempio, da H. Davidson, *op. cit.*, pp. 17-20.

secondo criteri diversi da quelli presenti nel “vecchio” ebraismo del Talmud, i contenuti stessi della sua religione.

Dopo il 1165, Maimonide e la sua famiglia si trasferirono in Egitto, e più precisamente al Cairo, dove egli si dedicò con successo all’attività di medico, conquistando una fama internazionale non solo e forse non tanto come filosofo, ma anche e soprattutto come interprete della teologia e, più ancora, dello stesso diritto religioso ebraico (quello veramente rilevante nell’ebraismo talmudico). A ispirarlo fu un’interpretazione allegorico-razionalistica delle Sacre Scritture, e in generale di tutta la tradizione religiosa ebraica a lui precedente: un’interpretazione che egli riprende da quanto era già presente nel pensiero ebraico spagnolo del secolo XII, incluso lo stesso Abraham Ibn Ezra, ma presentandola in modo più organico. D’altra parte, tutta la sua opera, non solo filosofica ma anche giuridica, appare orientata alla realizzazione di un progetto: la sostanziale razionalizzazione dell’ebraismo alla luce di elementi ripresi (almeno in parte) dal pensiero greco.

Oltre ad una serie di risposte a questioni giuridiche, a lui poste da numerose comunità ebraiche del bacino del Mediterraneo, Maimonide dedica al diritto religioso ebraico tre grandi opere. In esse, egli sembra aver inteso realizzare un progetto ambizioso: quello di rifondare le basi pratiche della religione ebraica, razionalizzandola e sistematizzandola, in modo da metterla, in certo senso, al passo con i tempi. Probabilmente, Maimonide seguiva così un esempio islamico: quello di Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111), il più famoso teologo dell’Islam sunnita, vissuto circa cento anni prima di lui; ma con una fondamentale differenza. Mentre al-Ġazālī si era principalmente dedicato alla teologia (nell’Islam l’ortodossia, il credo, è comunque fondamentale), Maimonide si era dovuto dedicare soprattutto al diritto – proprio perché, come si è accennato, l’ebraismo è innanzitutto e soprattutto “ortoprassi”, più e prima che “ortodossia”.

Innanzitutto, Maimonide scrive, e termina intorno al 1168 (appena arrivato al Cairo), un commento in arabo alla Mishnah, al quale dà il titolo di *Libro della lampada*. Nelle sue intenzioni, l’opera avrebbe dovuto essere una sorta di “nuovo Talmud”, un superamento del Talmud stesso, costruito secondo schemi razionali che nel vecchio Talmud mancavano; sembra, anzi, che Maimonide abbia poi voluto scrivere un commento al Talmud stesso, ma l’opera non risulta essere sopravvissuta. Il *Libro della lampada*, in qualche modo, avrebbe dovuto rendere la Mishnah intelligibile ai laici, ossia a coloro che, nel mondo ebraico, non facevano parte della cerchia dei rabbini (cui comunque lo stesso Maimonide apparteneva). Tuttavia, l’opera aveva anche una funzione pratica: il suo commento, in effetti, non è privo di *excursus* filosofici, ed è tutto basato sui principi della logica aristotelica, che fino ad allora nessun autore ebreo (con l’eccezione dei caraiti) aveva voluto così sistematicamente applicare allo studio del diritto religioso.

Un passo successivo è compiuto da Maimonide nella seconda sua opera giuridica: il *Libro dei precetti*. Si tratta di un testo in lingua araba, che rientra in una tradizione già esistente: fin dal secolo VIII diversi autori ebrei avevano redatto elenchi di precetti religiosi, cercando di dare ordine a quella congerie di disposizioni giuridiche presenti nella tradizione ebraica precedente. Maimonide, però, agisce anche qui in modo innovativo, cercando di riformulare la precettistica ebraica sulla base di quattordici nuove regole ermeneutiche di sua invenzione, diverse da quelle dell’ermeneutica tradizionale ebraica. Nel compiere quest’opera di riordino del diritto religioso, che egli concepisce come un preliminare alla sua futura grande codificazione giuridica, egli critica i suoi predecessori: secondo lui, essi avevano inserito nella lista dei precetti ebraici alcune disposizioni che in realtà non si leggono né nella Bibbia né nel Talmud, ossia né nella Legge scritta, né in quella che la tradizione ebraica chiama la “Legge orale”. Ciononostante, Maimonide stesso aggiunge alla lista alcuni precetti che erano fino ad

allora nuovi e sconosciuti alla tradizione ebraica, attirandosi in tal modo le inevitabili critiche di molti.

L'ultima e più celebre opera giuridica di Maimonide è il *Mishneh Torah*, il “rifacimento della Mishnah”, che egli completò nel 1180, dopo ben dieci anni di lavoro. Qui, egli non si limita – come aveva fatto nella sua prima opera – a commentare la Mishnah; anzi, la supera: riscrive la Mishnah dalle sue stesse basi, e lo fa non in arabo, ma in ebraico, emulando i rabbini che, più di sette secoli prima, l'avevano messa per iscritto. In effetti, l'opera ha avuto, per una parte del mondo ebraico sefardita (attivo nel Vicino Oriente), un valore normativo sostanzialmente non inferiore a quello della Mishnah stessa. Si tratta di un testo strutturato secondo principi logico-sistematici, in quattordici libri: il primo libro è dedicato – e questo è già un fatto nuovo – alla “conoscenza”, ossia alla teologia ebraica: dunque, non solo alla pratica religiosa, che Maimonide considera parte integrante dell'ebraismo. Inoltre, il secondo libro dell'opera è dedicato a quelli che Maimonide chiama i “precetti del cuore”: un concetto, anche questo, assente nell'ebraismo talmudico, ma ripreso dall'Islam; l'idea di fondo è che l'uomo non può limitarsi ad applicare la legge religiosa, ma deve anche convincersene e crederci, riflettendo sui suoi contenuti teorici. Gli altri dodici libri dell'opera danno ordine sistematico ai concetti della Mishnah, eventualmente aggiungendone dei nuovi: sono libri dedicati a temi come le feste religiose, le nozze, i cibi proibiti alla tradizione ebraica, i voti religiosi, il diritto agricolo, il culto (nei limiti in cui era ancora praticabile), le offerte religiose, la purità rituale, e infine temi più concreti come il diritto penale e commerciale, il diritto civile e il diritto di procedura civile e penale. La novità di fondo dell'opera sta nel fatto che Maimonide impiega come fonte tutta la precedente letteratura rabbinica ebraica, ma non esita a correggerne le disposizioni sulla base delle sue conoscenze mediche e filosofiche: egli arriva, per esempio, a respingere precetti della tradizione che ritiene ispirati non alla ragione, ma alla superstizione. In questo senso, egli continua e approfondisce la sua opera di razionalizzazione della Legge ebraica, attirandosi le critiche di quei rabbini provenzali che, pochi anni dopo la sua morte, cercheranno di impedire che le sue innovazioni legislative venissero adottate tra gli ebrei europei.

L'opera giuridica di Maimonide ha certamente un rilievo fondamentale nel suo sforzo di dare un nuovo senso razionale, filosoficamente ispirato, al diritto religioso ebraico, e in generale alla religione ebraica di per sé. Tuttavia, il compito era certo troppo arduo, e ricostruire in modo veramente radicale il diritto religioso (il cardine stesso dell'ebraismo) sulla base di elementi della filosofia “greca” avrebbe troppo facilmente suscitato polemiche radicali: un così sostanziale sconvolgimento dell'ebraismo sarebbe stato paragonato a quello già compiuto dai caraiti. Maimonide non intendeva porsi al di fuori dell'ebraismo ortodosso, e quindi preferiva non superare i limiti di quest'ultimo nella sua opera giuridica, destinata ad una rapida ed ampia diffusione.

Invece, nei capitoli 25-49 della terza parte del suo capolavoro filosofico, *La Guida dei perplessi* (uno scritto redatto tra il 1185 e il 1191, e destinato ad un più limitato numero di lettori e ad una riflessione teoretica più approfondita dei contenuti della religione ebraica stessa), egli avanza in modo più coerente e originale la sua proposta di razionalizzazione filosofica della Legge religiosa ebraica¹¹.

L'oggetto di questa trattazione del “diritto religioso ebraico”, contenuta nella *Guida dei perplessi*, è l'interpretazione razionale, alla luce di un'analisi storica e filosofica, dei numerosissimi precetti previsti dalla tradizione religiosa ebraica; un'interpretazione che si

¹¹ Quanto segue a proposito dei contenuti dei capitoli 25-49 della terza parte della *Guida dei perplessi* è in parte ispirato alla mia introduzione a: Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, U.T.E.T., Torino 2003, pp. 39-41.

inquadra nel tentativo maimonideo di sistematizzare e razionalizzare l'ebraismo. Maimonide argomenta innanzitutto che le azioni di Dio devono necessariamente essere utili e buone, ossia dirette ad un buon fine; pertanto, anche i precetti, ossia le azioni che Dio comanda di compiere e che sono contenute nella Legge religiosa ebraica, devono avere tutti una causa (ossia, una causa razionalmente comprensibile all'uomo) ed essere indirizzati verso un fine buono ed utile. Prima di accingersi a spiegare le cause razionali dei precetti, tuttavia, Maimonide ritiene di dover porre una serie di premesse circa la natura della Legge ebraica. La Torah (ossia, la Legge religiosa ebraica) ha, secondo le parole di Maimonide, un duplice fine: la perfezione etica dell'uomo – che essa raggiunge ordinando e vietando determinate azioni – e la perfezione dianoetica – che essa raggiunge ordinando e vietando determinate opinioni. (Certo, le opinioni imposte esplicitamente dalla Torah, secondo Maimonide, sarebbero comunque poche.) Afferma poi Maimonide che uno dei primi obiettivi della Legge ebraica è l'eliminazione dell'idolatria: pertanto, il senso di molti precetti, indirizzati a questo fine, può essere compreso solo se si conoscono gli usi, le credenze e i miti degli idolatri. Ritenere invece che i precetti non abbiano una causa razionalmente comprensibile sarebbe un'offesa a Dio: è evidente anzi – dice Maimonide – che essi sono tutti frutto della sapienza divina. Tuttavia (continua Maimonide), in molti casi Dio ha ordinato certi atti di culto (per esempio, i sacrifici) non perché questi atti abbiano di per sé un'utilità razionalmente comprensibile, ma per favorire un passaggio meno traumatico dall'idolatria, che li prevedeva, alla vera religione. Tra gli obiettivi della Legge, infine, ci sono finalità di carattere etico: l'astinenza dagli appetiti di ogni genere, la mitezza e, in generale, la pulizia fisica e morale; la legge religiosa, comunque, non si occuperebbe dei casi eccezionali, ma solo di quelli che occorrono con più frequenza – e quindi non sarebbe completamente esaustiva e ottima per qualunque individuo, perché sarebbe umanamente impossibile che lo fosse. Maimonide passa a questo punto in rassegna le "cause", ossia le finalità dei principali precetti biblici, suddividendoli in quattordici gruppi.

Oggetto dell'attenzione di Maimonide sono qui, nell'ordine: i precetti che riguardano le dottrine fondamentali dell'ebraismo, nonché i rapporti diretti tra l'uomo e Dio, per i quali, secondo Maimonide, non si può indicare un'utilità pratica, ma solo una necessità teoretica; i precetti che mirerebbero alla distruzione dell'idolatria, e che servirebbero pertanto, nella sua ottica, ad avvalorare le dottrine della vera religione; i precetti che puntano alla correzione dei costumi della società, la cui finalità etica sarebbe evidente, nonché i precetti che mirerebbero alla protezione dei deboli, dei poveri e degli schiavi, i quali non sarebbero certamente privi, secondo Maimonide, di una finalità morale; i precetti che provvederebbero a impedire le ingiustizie e a prevenire i danni portati alle persone fisiche; i precetti che concernono il diritto penale, la cui utilità starebbe, secondo Maimonide, nel mantenimento dell'ordine sociale; i precetti relativi al diritto commerciale, che mirerebbero ad evitare iniquità nei rapporti commerciali all'interno della società; i precetti che fissano i giorni festivi: alcune festività avrebbero infatti valore simbolico (alluderebbero, secondo Maimonide, ad affermare una determinata credenza), altre servirebbero per il riposo; i precetti che regolano gli atti di culto comuni a tutti gli ebrei, i quali servirebbero ad instillare l'amore per Dio; i precetti che regolano i sacrifici nel tempio di Gerusalemme, i quali sarebbero nati dalla volontà di contrastare gli usi idolatrici, come Maimonide si dilunga a spiegare portando numerosi esempi; i precetti che fissano le regole alimentari dell'ebraismo, che Maimonide interpreta sia in senso medico (vieterebbero cibi dannosi all'organismo), sia in senso etico (sarebbero finalizzati al controllo degli appetiti, alla misericordia nei confronti degli animali, eccetera); infine, i precetti relativi al diritto matrimoniale e, in generale, ai rapporti sessuali, che Maimonide giustifica alla luce di finalità etiche (la difesa dell'istituto familiare, il controllo degli appetiti sessuali) e mediche.

Insomma, Maimonide compie qui una vera e propria sistematizzazione filosofica del diritto religioso ebraico. Maimonide non fa in realtà, qui, solo della “filosofia del diritto”: il suo è un tentativo di rendere l’ebraismo una religione perfettamente comprensibile e congruente con la filosofia. È questo qualcosa di assolutamente originale, nella sua estensione e nella sua profondità, all’interno del pensiero ebraico medievale – e non solo medievale. Ciò che emerge da questi capitoli della *Guida dei perplessi* è dunque una novità, nel mondo ebraico: una novità che tuttavia non avrà continuatori. Difatti, la *Guida dei perplessi* sarà letta e commentata dagli autori ebrei, dal 1250 in poi, prevalentemente come un’opera di filosofia, piuttosto che come un’opera di religione, e tanto meno come uno scritto di “diritto religioso”¹². In realtà, ancora oggi, nell’ebraismo il suggerimento avanzato qui da Maimonide non è stato ancora accettato; e la sua proposta di “perfezionamento della legge”, filosoficamente ispirato, è ancora ben lontana dall’essere oggetto di riflessione.

¹² Per una lista dei commenti ebraici medievali alla *Guida dei perplessi*, ancora poco studiati dalla critica storica moderna, cfr. l’articolo (vecchio, ma fondamentale) di M. Steinschneider, *Die hebräischen Kommentare zum Führer des Maimonides*, in A. Freimann, M. Hildesheimer (a cura di), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Adolph Berliner*, Kaufmann, Frankfurt am Main 1903, pp. 345-363.