

Valeria Mercurio

La “legatura di Isacco” nella *Guida dei perplessi* di Maimonide

Il pensiero che Dio metta alla prova qualcuno suscita senza dubbio profondi interrogativi nelle menti e nei cuori degli uomini. Se si presuppone che Dio sia onnisciente, perché avrebbe bisogno di provare la fedeltà? Lui che può indagare nel più profondo del cuore degli uomini, avrebbe bisogno di conoscere ciò che c'è al suo interno attraverso una dimostrazione che avvenga mediante azioni? Inoltre, essendo a conoscenza di ogni cosa passata, presente e futura, dovrebbe già conoscere l'esito della prova, ma in questo caso perché imporne lo svolgimento? O dovrebbe essere messa in dubbio la conoscenza di Dio del particolare? E ancora, sarebbe presente del male in un Dio che ordina dure prove agli uomini più giusti della Terra? E qualora Dio fosse da considerarsi a conoscenza di ogni evento e moto dell'anima dell'uomo, dovrebbe quest'ultimo ritenersi libero nelle proprie azioni? Sono questi solo alcuni degli interrogativi suscitati nelle menti di molti nel corso della storia dall'episodio conosciuto come “sacrificio di Isacco”: dai primi rabbini a Kierkegaard, da Caravaggio a Maimonide, da Lutero a Rembrandt, i più svariati artisti, esegeti, filosofi, sono stati preda del fascino di questa narrazione che ha suscitato riflessioni, orrore, curiosità, ammirazione nei cuori e nelle menti delle più autorevoli personalità vissute, come pure nell'uomo comune. In particolare in seno all'ebraismo sono nate nel corso dei secoli svariate interpretazioni e commenti relativamente a questo passo della *Torah* che ha come suoi protagonisti due dei tre grandi patriarchi del popolo d'Israele: Abramo e Isacco.

Quello della relazione tra Dio e il male, e l'ingiustizia, sembrerebbe essere il maggiore problema suscitato nel cuore dell'uomo dalla prova: come può la sofferenza della prova essere posta in relazione con un Dio buono, giusto e misericordioso?¹

¹ La risposta a questa domanda potrebbe essere rintracciabile all'interno degli stessi racconti biblici che trattano delle prove: Abramo si affida a Dio senza domande, semplicemente si fida di Lui e il superamento della prova gli dà ragione ed è testimonianza del suo retto cammino davanti all'Eterno; Giobbe stesso, figura emblematica della prova, la supera solo dal momento in cui si arrende totalmente a Dio scegliendo di porre la sua ragione in secondo piano rispetto alla sua fede. Emblematico a questo proposito è l'episodio che vede protagonisti Dio e il già citato Giobbe quasi al termine della celebre prova: Giobbe, uomo del tutto retto e giusto davanti a Dio, viene dapprima provato attraverso la perdita dei beni materiali e dei figli, a cui viene successivamente aggiunta la perdita della stima generale fino a quel momento riconosciutagli, della salute e di ogni cosa tranne che della sua stessa vita;

La Bibbia stessa sembra risolvere tale questione semplicemente mostrando come la conoscenza di Dio vada molto oltre quella umana; su questa falsariga si muoverà la dottrina maimonidea a riguardo.

La *Guida dei perplessi*, di cui ci si occuperà in questa sede, costituisce certamente «uno dei vertici della letteratura filosofica medievale. Impregnato di cultura filosofica arabo-musulmana e ad un tempo radicato nella tradizione religiosa ed intellettuale dell'ebraismo, rappresenta una sintesi teologica che supera sia la *filosofia* sia il *kalam* ebraico o musulmano». ² Tale opera, dedicata all'allievo Josef ben Yehudah, è redatta al fine di mostrare ai “perplessi” ³ il significato dell’“opera della creazione” e dell’“opera del carro”, ovvero rispettivamente delle parti della *Torah* che trattano della creazione e di quelle relative alle visioni profetiche. ⁴ Maimonide si proponeva in particolare di chiarire le numerose metafore ed allegorie presenti in queste parti della *Torah* che avrebbero potuto creare perplessità tra gli studiosi della Legge e conoscitori della filosofia più meritevoli i quali si fossero trovati sulla via della verità.

Si analizzerà in questo contesto il singolo episodio del “sacrificio di Isacco” o, più correttamente, della “legatura di Isacco” (*Hakedah Izhaaq*) ⁵ cercando di seguire il consiglio che Maimonide stesso dà ai suoi lettori all'interno della *Guida dei perplessi*: egli stesso rivela che la spiegazione dei passi della *Torah* presi in esame all'interno della sua opera non si trova mai in maniera totalmente esaustiva all'interno di un solo capitolo; ciò al fine di riservare la comprensione della verità e-

Giobbe stesso dopo svariate sofferenze contende con Dio non riuscendo a spiegarsi la motivazione di tanta sofferenza, ma la risposta di Dio è: «[...] Dov'eri tu quando io gettavo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza. Chi ha stabilito le sue dimensioni, se lo sai, o chi tracciò su di essa la corda *per misurarla*? [...] Da quando vivi hai mai comandato al mattino o insegnato all'aurora il suo posto, perché essa afferri le estremità della terra e ne scuota via i malvagi? [...] Tu puoi unire assieme i legami delle Pleiadi, o sciogliere le catene di Orione? Puoi tu far uscire le costellazioni a suo tempo, o guidare l'Orsa maggiore con i suoi piccoli? [...] È forse per la tua intelligenza *che* si alza in volo lo sparvierio e spiega le sue ali verso il sud? È al tuo comando *che* l'aquila si leva in alto e fa il suo nido nei luoghi elevati? [...] Colui che contende con l'Onnipotente, vuole forse correggerlo? Colui che rimprovera Dio, risponda a questo» (*Giobbe* 38, 4 - 40, 2). Sembra chiaro dunque che la conoscenza di Dio va così al di là di quella umana che non è possibile per l'uomo, la cui intelligenza è limitata, comprendere i più ampi disegni divini.

² A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., Jaca Book, Milano 1995, pp. 202-203.

³ I perplessi sono coloro che, essendo istruiti nelle scienze e nella Legge (la *Torah* e i testi sacri ebraici), ma avendo praticato la filosofia, si ritrovano in uno stato di confusione dovuto all'apparente contraddizione tra filosofia e Legge (cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2005, p. 75).

⁴ Cfr. M. ZONTA, *Introduzione*, in M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 10.

⁵ Secondo la tradizione ebraica, infatti, non sarebbe corretto parlare di “sacrificio di Isacco” in quanto semplicemente il sacrificio non solo non è avvenuto, ma biblicamente non era neppure nei piani di Dio. È per queste ragioni che i maestri ebraici parlano, in riferimento al testo di *Genesi* 22, non di “sacrificio” ma, più correttamente, di “legatura di Isacco”: *Hakedah Izhaaq*. L'atto effettivamente messo in pratica da Abramo si limita infatti esclusivamente alla legatura del figlio e alla sua offerta a Dio come olocausto (cfr. J. PACIFICI, *Parashat Vajera*, <<http://digilander.iol.it/parasha/vecchie%20parashot/5904.htm>>, ultimo accesso: 03/09/2012). L'offerta del figlio è notoriamente sostituita da quella del montone che Dio stesso provvede (cfr. *Genesi* 22).

sclusivamente a quegli eletti che ne sono meritevoli.⁶ È dunque necessaria un’attenta ed accurata lettura della *Guida* nella sua interezza per riuscire ad avere una conoscenza completa anche di un singolo argomento. Maimonide si propone infatti di chiarire il significato nascosto proprio di alcuni passi della Bibbia, riferendosi con questo certamente non alle parti meramente legislative della *Torah* (all’*halakah*) ma alle parti narrative, haggadiche, di cui l’episodio della “legatura di Isacco” fa parte a pieno titolo. Lo stesso autore propone due esempi riguardanti l’importanza della comprensione del significato metaforico all’interno della Scrittura: il primo esempio paragona i passi della *Torah* da interpretarsi metaforicamente ad una perla perdutasi in «una casa buia, piena di mobili» la quale non può essere ritrovata se non attraverso l’aiuto di una lanterna; ora, la lampada simboleggerebbe l’interpretazione metaforica mentre la perla il passo biblico nel suo «senso letterale». Questo, pur essendo preziosissimo, non ha alcun valore se non ritrovato, interpretato metaforicamente.⁷

Il secondo esempio, tratto dalle stesse Scritture, paragona la metafora ad un pomo d’oro posto all’interno di un ornato d’argento; Maimonide stesso ne dà una spiegazione:

Gli ‘ornati’ sono ceselli intrecciati, ossia quelli nei quali si trovano aperture molto piccole, come certi oggetti prodotti dai gioiellieri; li si chiama così perché lo sguardo riesce a penetrarli [...]. Ora, vedi quant’è meraviglioso questo discorso nel caratterizzare la metafora chiara. [...] 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 deve 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.⁸

Esse, interpretate letteralmente, avrebbero diverse utilità e migliorerebbero le società umane ma, dal momento in cui viene estrinsecato il senso della metafora, se ne ricaverebbe «una saggezza utile per credere il vero nella sua realtà».⁹

Date queste premesse, la modalità con la quale si procederà in questa sede ad analizzare l’episodio della “legatura di Isacco” all’interno della *Guida* avrà come scopo quello di dipingerne un quadro sufficientemente chiaro sia nel complesso sia dalle varie angolazioni attraverso le quali esso è esaminabile. L’episodio della “legatura di Isacco” è di certo particolarmente rilevante già nel suo senso letterale e, sep-

⁶ Cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., pp. 71-75.

⁷ Tutte le citazioni di cui al presente paragrafo fanno riferimento a M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 76.

⁸ *Ivi*, p. 77.

⁹ *Ibid.*

pur non sia possibile in questo caso parlare di metaforicità in senso stretto, sicuramente ci troviamo di fronte ad un passo biblico che nasconde una profondità ed una complessità che vanno ben oltre ciò che appare ad una prima lettura. È possibile senza dubbio affermare che, all'interno del pensiero maimonideo e più in generale del pensiero ebraico, l'*Hakedah* rappresenti quella perla di valore, quel pomo d'oro nascosto tra le trame d'argento del suo senso letterale che attende di essere trovato e valorizzato.

Maimonide si occupa dell'episodio della "legatura di Isacco" più volte all'interno della sua *Guida dei perplessi*: la trattazione più esplicita dell'argomento si trova nella terza parte della *Guida*, al capitolo XXIV, il cui tema è la prova. In questo capitolo l'autore chiarisce appunto quale valore debba essere attribuito ad essa. Egli mostra dapprima la concezione che ne ha il volgo: questo crede che Dio mandi delle disgrazie agli uomini senza alcuna colpa con lo scopo di accrescere la loro ricompensa. Questa concezione della prova non sarebbe però presente all'interno della *Torah* in quanto essa presupporrebbe secondo Maimonide un certo grado di ingiustizia in Dio. Quando si parla di "prove" all'interno della *Torah* bisogna essere certi del fatto che

esse si verificarono a mo' di esame e informazione, così da conoscere la misura della fede o 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'.¹⁰

Questo passo dell'opera maimonidea mostra come l'episodio dell'*Hakedah* portasse da tempo con sé un problema interpretativo; i dotti ebrei erano infatti di opinioni contrastanti relativamente a questo punto: sebbene il passo sia di facile traduzione e non abbia in sé particolari ambiguità, il suo contenuto desta sgomento e può portare ad interpretazioni molto diverse tra loro.¹¹ Secondo Maimonide:

Il fine e il senso di ogni 'prova' che occorra nella Torah è quello di far sapere alla gente ciò che deve fare o ciò che deve credere. Il concetto di 'prova' è quello che una certa azione viene compiuta avendo per intenzione non quell'azione individuale, bensì dare un esempio da emulare e da seguire. L'interpretazione del detto biblico 'per sapere se voi amate' [*Deuteronomio* 13,4] non è: affinché Dio lo sappia, giacché Egli lo sa già; il senso è simile a quello del detto biblico: 'Perché si sappia che io, il Signore, vi santifico' [*Esodo* 31,13] – il cui senso è: affinché le nazioni sappiano.¹²

Dunque la prova non sarebbe stata proposta ad Abramo in quanto singolo individuo, piuttosto essa sarebbe un esempio da seguire per la collettività e un modello che rappresenti il comportamento e dunque anche l'interiorità dell'ebreo ideale anche

¹⁰ *Ivi*, p. 600.

¹¹ Cfr. G. VON RAD, *Il sacrificio di Abramo*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2009, p. 13.

¹² M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., pp. 600-601.

nei confronti delle popolazioni non giudaiche.

Cosa vuol mostrare, quindi, la "legatura di Isacco"? Essa ci permetterebbe di conoscere due concetti: prima di tutto ci consentirebbe di comprendere «i limiti dell' 'amore' per Dio e fino a che punto arrivi il 'timore' nei Suoi confronti»,¹³ secondariamente eliminerebbe ogni dubbio sulla verità e la legittimità della profezia.¹⁴ Sarà proprio questo secondo ed ultimo concetto messo in luce da Maimonide per quanto riguarda l'episodio della "legatura di Isacco" ad essere analizzato per primo in questa sede.

Bisogna innanzitutto premettere che il personaggio principe dell'*Hakedah*, nella tradizione ebraica post-cristiana così come in Maimonide, è senza dubbio Abramo,¹⁵ considerato dal pensatore un profeta. Ora, l'unico modo in cui Abramo, così come ogni altro uomo, avrebbe potuto avere rivelazioni profetiche sarebbe stato il sogno o la visione; ma quale sarebbe il motivo di questa esclusività? Semplicemente il fatto che, secondo i "sapienti", le comunicazioni profetiche tra Dio e l'uomo non sarebbero state attribuibili se non a un sogno o a una visione.¹⁶ A questo proposito Maimonide classifica quattro forme di comunicazione profetica: nella prima forma «il profeta afferma apertamente che il discorso che fa proviene da un 'angelo' 'in sogno' o 'in visione'»;¹⁷ nella seconda forma viene riportato soltanto il discorso fatto al profeta dall'angelo, senza che venga esplicitato se questo discorso avvenga in visione o in sogno, il che sarebbe già noto. Nella terza forma la comunicazione tra Dio e l'uomo non è attribuita ad un angelo ma a Dio stesso specificando però il mezzo attraverso il quale essa avviene, ovvero il sogno o la visione. Infine la quarta forma di rivelazione profetica sottintende sia l'intervento di un angelo sia la visione o il sogno come mezzi di comunicazione, riportando esclusivamente la comunicazione avvenuta tra il profeta e Dio ed attribuendo esclusivamente a quest'ultimo la comunicazione

¹³ *Ivi*, p. 603.

¹⁴ *Ivi*, p. 604.

¹⁵ All'interno di documenti prerabbinici, invece, si pone spesso l'accento sulla figura di Isacco ed in particolare sulla sua accettazione dell'ordine di Dio e sulla sua disponibilità ad essere sacrificato. Isacco è sempre presentato, all'interno di questi testi, come un ragazzo di almeno tredici anni, dunque in un'età tale da essere considerato un uomo all'interno della società ebraica, responsabile di sé stesso e delle sue azioni. All'interno degli scritti rabbinici, invece, Isacco è presentato come un bambino piccolo, inconsapevole delle proprie azioni e la cui volontà è dunque totalmente sottoposta a quella del padre. L'attenzione si sposta dunque su Abramo e la legatura del figlio viene percepita come una delle dieci tentazioni che il patriarca dovette affrontare nel corso della sua vita. La motivazione di questa differenza tra l'interpretazione prerabbinica e quella successiva potrebbe essere una reazione alla visione cristiana di *Genesi* 22 che vedeva nell'episodio una prefigurazione della crocifissione di Gesù, dandosi volontariamente in sacrificio per il perdono dei peccati. Ad ogni modo non è possibile provare in maniera certa che l'interpretazione ebraica abbia subito un cambio di rotta in seguito a una polemica contro l'esegesi cristiana; in definitiva si può solo constatare che le due esegesi, cristiana ed ebraica, procedono seguendo percorsi molto diversi (cfr. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, trad. it. Paideia, Brescia 2000, pp. 230-231).

¹⁶ Cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., pp. 472-473.

¹⁷ *Ivi*, p. 473.

senza che nient'altro sia specificato.¹⁸

Quest'analisi conferma ulteriormente il fatto che Maimonide considerasse Abramo un profeta a tutti gli effetti, ossia un uomo giunto al grado più alto della perfezione, ciò perché «tutte le volte che si ha una di queste quattro forme, si tratta di una profezia, e chi la pronuncia è un profeta».¹⁹

Ora, la comunicazione tra Dio ed Abramo per quanto riguarda l'episodio di *Genesi 22*, sarebbe avvenuta attraverso la seconda e la quarta forma: nel momento in cui Dio chiama Abramo per chiedergli l'offerta del figlio in olocausto, ci troviamo certamente di fronte alla quarta forma di comunicazione profetica in quanto sembra che Dio si rivolga direttamente ad Abramo,²⁰ mentre per quanto riguarda il momento in cui Dio ferma Abramo dall'uccidere Isacco, siamo in presenza della seconda forma di comunicazione profetica; Maimonide stesso fa rientrare questo episodio tra gli esempi che la riguardano.²¹ Ciò che certamente muta a seconda della forma della comunicazione profetica è il modo in cui la "voce" di Dio viene percepita dal profeta. Maimonide non afferma però in alcun punto della *Guida* che una forma di comunicazione sia superiore all'altra, anzi le quattro forme sembrerebbero equiparabili. Una indicazione a sostegno di tale ipotesi potrebbe trovarsi nel fatto che, se così non fosse, Maimonide avrebbe potuto trovare contraddittori il testo della *Torah* di *Genesi 22* e il relativo *midrash*: in *Genesi 22*, 1-2, come già mostrato, quando Dio chiede ad Abramo di offrire il figlio, si ha una comunicazione della quarta forma, mentre in *Genesi 22*, 11 e 15 si ha una comunicazione della seconda forma: è l'angelo a chiamare Abramo ed a parlare per conto dell'Eterno sia quando al verso 11 lo ferma prima che sacrificasse Isacco, sia quando al verso 15 si rivolge nuovamente a lui per annunciargli le promesse che Dio aveva stabilito per la sua vita una volta superata la prova. La *Torah* sembra trattare quelle che Maimonide classifica come due distinte forme della comunicazione profetica in maniera equivalente in quanto Abramo ubbidisce allo stesso modo al comando che gli giunge alle orecchie come pronunciato da Dio stesso (*Genesi 22*, 1-2) e a quello citato come proferito da un angelo (*Genesi 22*, 11 e 15). Al contrario, nella parte del racconto midrashico che commenta *Genesi 22*, 11-16, si alternano la seconda e la quarta forma di comunicazione profetica e le due non sono considerate equivalenti: l'angelo chiama Abramo per avvisarlo di «non stendere la mano contro il ragazzo» (*Genesi 22*, 12), ma Abramo chiede subito di parlare con Dio in persona in quanto sostiene: «quando il Signore mi ordinò di sacrificare mio figlio, fu Lui stesso a darmi quell'ordine, ed anche ora, se Egli mi chiede qualcosa, deve essere Lui a dirmelo».²² Dunque, mentre l'Abramo della *Torah* sem-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, p. 474.

²⁰ Si ricordi il testo di *Genesi 22*, 1-2: «Dopo queste cose Dio mise alla prova Abrahamo e gli disse: 'Abrahamo!'. Egli rispose: 'Eccomi!'. E Dio disse: 'Prendi ora tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che tu ami, Isacco, va' nel paese di Moriah e là offrilo in olocausto sopra uno dei monti che io ti dirò'».

²¹ Cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 474.

²² R. PACIFICI, *Midrashim - Fatti e personaggi biblici nell'interpretazione ebraica tradizionale*, Marietti, Genova 1987, p. 34.

brerebbe non preoccuparsi della differenza tra la comunicazione percepita come ricevuta dalla voce di Dio stesso o da quella di un angelo, l'Abramo del *midrash* sembra essere inconsapevole dell'equipollenza tra le due forme di comunicazione. D'altronde, secondo Maimonide, non è necessario che il profeta durante il sogno o la visione sia pienamente consapevole che sia un angelo a comunicare con lui:

In effetti, nella 'visione profetica' o nel 'sogno di profezia' il profeta a volte vede Dio che gli parla, come spiegheremo, a volte vede un angelo che gli parla, e altre volte ascolta qualcuno che gli parla senza vedere l'individuo che gli parla, e altre volte ancora vede un individuo umano che gli parla, e poi gli diventa chiaro che quel parlante è un 'angelo'.²³

Se le quattro forme di comunicazione della rivelazione profetica sembrano essere di pari valore, certamente non lo sono i gradi della profezia: Maimonide ne classifica undici partendo dal primo grado in cui più che di profezia si tratta di un moto dell'animo, di un «accompagnamento che un individuo riceve dall'aiuto divino»,²⁴ fino ad arrivare all'undicesimo grado in cui il profeta riceve una comunicazione vera e propria da un angelo che gli parla per conto di Dio.²⁵ L'undicesimo grado di profezia è il più alto e il più perfetto ed è quello proprio di Abramo. L'unico ad andare oltre la perfezione di questo grado sarebbe stato Mosè,²⁶ il solo a relazionarsi direttamente con Dio senza l'intermediazione della "potenza immaginativa". Ma se questo undicesimo e massimo grado di perfezione consiste in una comunicazione che ha come necessario intermediario tra Dio e l'uomo un angelo, che dire allora stavolta dei momenti in cui sembra essere Dio stesso a relazionarsi con Abramo? Secondo Maimonide, come già esposto, Mosè sarebbe stato l'unico a superare questo undicesimo grado di profezia, dunque questo escluderebbe a priori che quella udita da Abramo in *Genesi* 22,1-2 e nel *midrash* a commento di questo passo sia stata la reale voce di Dio. Maimonide stesso spiega:

²³ M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 476.

²⁴ *Ivi*, p. 485.

²⁵ *Ivi*, pp. 485-492.

²⁶ Mosè è considerato da Maimonide il più grande maestro e profeta mai vissuto: nonostante Abramo avesse raggiunto il massimo grado di perfezione esistente, ovvero l'undicesimo grado della profezia, sarebbe stato, secondo il parere di Maimonide, superato da Mosè. In cosa si sarebbero differenziati i due? Proprio nella profezia: «La profezia di 'Mosè nostro maestro' è distinta dalla profezia di chiunque altro, diciamo che da questa sola percezione deriva la predicazione della Legge. Infatti, una predicazione simile a quella fatta a noi da 'Mosè nostro maestro' non venne fatta prima da nessun altro di quelli che noi conosciamo [...] La spiegazione di questo, stando a ciò che è affermato dai libri profetici delle Scritture e si trova nella tradizione, è che nessuno dei profeti che hanno preceduto 'Mosè nostro maestro' – per esempio i patriarchi [...] – ha mai detto ad una categoria di persone: Dio mi ha inviato da voi e mi ha ordinato di dirvi questo e quello, vi ha vietato di fare questo, e vi ha ordinato di fare quello. Questa cosa non è testimoniata da alcun testo della Torah» (*ivi*, pp. 465-466). Abramo sarebbe dunque stato, secondo Maimonide, un uomo perfetto, un profeta, ma non avrebbe mai raggiunto lo stesso livello di Mosè, l'unico a superare, nella conoscenza di Dio, l'undicesimo grado della profezia, ovvero il massimo grado raggiungibile dall'uomo.

Se poi sia possibile che al profeta, nella ‘visione profetica’, appaia come se Dio gli parlasse, questa è, secondo me, cosa remota [...] Giacché ho trovato passi che testimoniano che il profeta ha udito un discorso, ed è evidente che questo discorso è avvenuto ‘in una visione’, io dico per supposizione che, nel caso di questo discorso udito ‘in sogno’ e delle cose del genere non verificatesi ‘in una visione’, potrebbe essere che il profeta si immagini che Dio stesso glielo abbia detto – tutto questo stando al senso letterale. Si potrebbe dire che ogni ‘visione’ nella quale si trovi l’ascolto di un discorso era all’inizio una ‘visione’, ma poi è finita con un’immersione nel sonno ed è diventata un ‘sogno’, come abbiamo spiegato a proposito di quel detto: ‘E un sonno cadde su Abramo’ – e i ‘sapianti’ hanno detto: ‘Si tratta del sonno della profezia’.²⁷

È inoltre significativo per comprendere appieno l’importanza della figura del patriarca Abramo ed in particolare del superamento di questa sua ultima prova, il fatto che egli abbia avuto svariate comunicazioni con Dio nel corso della sua vita ma che soltanto alla sua decima ed ultima prova, la “legatura di Isacco”, sia giunto al suo grado più alto. Nel presentare i diversi gradi della profezia Maimonide stesso precisa:

non ti induca in errore, a proposito di questi gradi, il fatto che tu trovi nei libri profetici un profeta che riceve la rivelazione nella forma di uno di questi gradi, ma è chiaro che a questo stesso profeta la rivelazione è giunta anche nella forma di un altro grado.²⁸

Dunque è certamente possibile che un profeta abbia gradi diversi di profezia nel corso della sua esistenza. Abramo stesso riceve una profezia che Maimonide classifica come di nono grado in *Genesi* 15,4, momento in cui Dio preannuncia ad Abramo che la sua discendenza sarebbe venuta da lui stesso e si sarebbe moltiplicata come le stelle del cielo. Successivamente, in *Genesi* 18, 3, ovvero nel capitolo in cui viene annunciata al patriarca la nascita di Isacco, la profezia rivolta ad Abramo è classificata come del decimo grado, per poi giungere all’undicesimo e massimo grado in *Genesi* 22, 11, quando l’angelo ferma la mano di Abramo dal sacrificare il figlio.²⁹

Ora, facendo un passo indietro e volendo analizzare più a fondo la concezione maimonidea della profezia, ci si renderà conto di come essa sia chiaramente una rivelazione, un mezzo attraverso il quale entrare in contatto con l’“opera del carro” e dunque con gli intellegibili, con la metafisica, il che va al di là delle capacità meramente umane. Maimonide definisce la profezia «un’emanazione che proviene da Dio, mediante l’intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima, e poi sulla facoltà immaginativa. Questo è il più alto grado dell’uomo, e il punto estremo di perfezione cui possa arrivare la specie umana».³⁰ Saggi, profeti e governanti parteci-

²⁷ M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 492.

²⁸ *Ivi*, p. 484.

²⁹ *Ivi*, pp. 491-492.

³⁰ *Ivi*, p. 455.

pano di questa emanazione ma soltanto nei profeti tale emanazione permea sia la facoltà razionale che quella immaginativa raggiungendo la sua massima pienezza:

Quando questa emanazione intellettuale viene emanata soltanto sulla facoltà razionale, e nessuna parte di essa viene emanata sulla facoltà immaginativa [...] si ha la categoria dei sapienti speculativi. Invece, quando questa emanazione viene emanata su entrambe le facoltà insieme, ossia su quella razionale e su quella immaginativa, come abbiamo spiegato e come hanno spiegato gli altri filosofi, e la facoltà immaginativa si trova al punto massimo della sua perfezione innata, si ha la categoria dei profeti. Se infine l'emanazione viene emanata solo sulla facoltà immaginativa [...] si ha la categoria dei governanti delle città e dei legislatori, nonché dei vaticinatori, degli àuguri e di coloro che ricevono sogni veridici.³¹

Secondo Maimonide, dunque, i profeti si differenziano dai sapienti e dai governanti, e li superano in perfezione. Avere una data profezia equivale, inoltre, a conoscere una certa verità metafisica; questa conoscenza non deve essere però pensata come continua e ininterrotta; essa sarebbe piuttosto paragonabile ad un lampo che illumina il profeta per un certo tempo,

pensiamo che sia giorno, e poi le cose materiali ed abituali la nascondono [la verità], sicché noi torniamo in una notte oscura, prossima allo stato in cui eravamo all'inizio. Siamo dunque come chi viene illuminato a sprazzi da un lampo, mentre si trova in una notte tenebrosissima; e, tra di noi, vi è chi viene ripetutamente illuminato dal lampo al punto che è come se fosse sempre alla luce, sicché la notte per lui diventa come il giorno [...]. Altri sono illuminati dal lampo una sola volta in tutta la notte [...]. Altri hanno, tra un lampo e l'altro, intervalli grandi o piccoli, e infine vi è chi non arriva neppure al punto di essere illuminato dal lampo, bensì da un corpo lucido o da qualcosa di simile, come le meteoriti e altre cose che illuminano le tenebre della notte; e può essere che anche quella luce esigua che risplende su di noi non sia continua, ma ora baleni e ora si nasconda, come 'la fiamma della spada che si volge' (Genesi, 3, 24). Ebbene, i gradi della perfezione sono paragonabili a questi diversi stati.³²

All'interno della prospettiva maimonidea, l'uomo, facendo affidamento unicamente sulle proprie forze, può arrivare alla comprensione dell'"opera della creazione", ossia della fisica, di ciò che riusciamo a comprendere attraverso i sensi; ma esiste un punto che la ragione umana non può varcare da sola, un limite entro il quale l'intelletto deve arrestarsi, ma che l'uomo può oltrepassare con l'aiuto della rivelazione.³³

Abramo rientrerebbe quindi nel novero dei profeti (il grado più perfetto tra coloro che entrano in contatto con il mondo degli intellegibili). Sarebbe inoltre posizio-

³¹ *Ivi*, p. 460.

³² *Ivi*, pp. 71-72.

³³ Cfr. L. STRAUSS, *Filosofia e legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it. Giuntina, Firenze 2003, p. 215.

nabile all'interno di questa categoria in uno dei gradini più alti: escludendo infatti la vetta massima, occupata da Mosè il quale sarebbe vissuto in una condizione continua illuminazione, Abramo sarebbe stato più volte a contatto con la luce della Verità giunta attraverso rivelazioni profetiche.

Se poste all'interno della cornice dell'*Hakedah*, queste puntualizzazioni sulla natura della profezia, oltre a contribuire all'analisi del personaggio di Abramo nella prospettiva maimonidea, mostrano l'importanza attribuita alla rivelazione profetica presente sia all'inizio della narrazione sia alla fine di essa. Se Abramo non avesse considerato con assoluta certezza la rivelazione profetica di *Genesi* 22,1-2 come verità, di certo non sarebbe stato così pronto al sacrificio del figlio; e se sia lui che l'intero popolo d'Israele non avessero considerato verità le promesse di Dio fatte ad Abramo una volta superata la prova, probabilmente sarebbe venuta meno la stessa esistenza del popolo ebraico in quanto tale. Si ricordi, inoltre, che temporalmente la profezia è anteriore alla Legge e che l'episodio della "legatura di Isacco" legittima la profezia come verità e come illuminazione divina. È forse alla luce di questa legittimazione che Abramo avrebbe potuto ricevere pienamente la benedizione derivante dalle promesse fattegli da Dio al termine della prova. Lo stesso Mosè non avrebbe potuto, senza Abramo, parlare al popolo d'Israele con l'autorità di un uomo per certo a contatto con la Verità manifestatasi a lui attraverso la profezia: Mosè sarebbe stato, come accennato, l'unico uomo ad avere una conoscenza di Dio che andasse ancora oltre la profezia, ma senza Abramo la profezia in quanto tale non sarebbe stata legittimata dunque non ci sarebbe stato alcun Mosè senza Abramo.

Si è finora analizzato uno dei due concetti che Maimonide dichiara di voler mostrare attraverso l'episodio della "legatura di Isacco", ossia che i profeti sono assolutamente certi di ciò che percepiscono attraverso la rivelazione, essi sono totalmente sicuri che nulla di quanto giunge loro possa essere erroneo. Se così non fosse stato, se Abramo avesse avuto anche il minimo dubbio sulla richiesta di Dio, non avrebbe avuto tale determinazione nell'offrirgli il proprio figlio.³⁴ Abramo fu il primo a dare veridicità alla profezia e questo atto ne è il suggello.

È di fondamentale importanza sottolineare che la profezia riceve legittimazione attraverso un atto, un'azione pratica, ed è proprio questa osservazione a condurci all'altro concetto analizzato da Maimonide a proposito della "legatura di Isacco": ad Abramo viene chiesto non il sacrificio di beni né quello di sé stesso ma il sacrificio del figlio. Maimonide ripercorre velocemente la vita di Abramo, un uomo ricco e stimato, desideroso di avere un figlio ma che si scontra con la sterilità. Finalmente giunge il figlio tanto atteso nei confronti del quale Abramo prova un grande amore e successivamente arriva anche la richiesta di Dio di darlo in olocausto, cosa che Maimonide definisce «una di quelle delle quali la natura umana non si può immaginare capace»,³⁵

³⁴ Cfr. M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 604.

³⁵ *Ivi*, p. 603.

tuttavia, per il suo timore di Dio e per il suo amore nell’adempiere il Suo ordine, egli non tiene in conto alcuno questo figlio così amato, cancella tutto ciò che aveva sperato per lui e si affretta ad immolarlo dopo un lungo viaggio – e in effetti, se egli avesse voluto farlo subito, al momento in cui l’ordine gli era arrivato, sarebbe stata un’azione sotto l’effetto della stupefazione e della commozione, senza una riflessione profonda; invece, avendola egli compiuta dopo diversi giorni dal ricevimento dell’ordine, si tratta di 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.³⁶

Abramo al momento di immolare l’amato figlio sull’altare non fu dunque affatto preda di passioni, il suo atto non era dovuto alla paura che il Signore gli togliesse ogni ricchezza o che lo uccidesse, non era frutto dello sgomento per un’eventuale terribile punizione o della speranza di ricevere una ricompensa ma soltanto dell’amore e del timore nutrito nei Suoi confronti.

Grazie a questa azione alla quale si riferisce il ‘timore di Dio’, tutti gli uomini sapranno fino a che punto arriva il ‘timore di Dio’. Sappi che questo concetto è ripetuto nella *Torah*, che lo spiega e dice che il fine ultimo di tutta la *Torah*, in quanto essa include gli ordini, le proibizioni, le promesse e i racconti, è una cosa sola: il timore di Dio.³⁷

Due azioni assumono particolare rilievo all’interno dell’episodio della “legatura di Isacco”: quella di Dio e quella di Abramo. Dio agisce attraverso la richiesta fatta ad Abramo e attraverso la ricompensa accordatagli successivamente. Ma può la richiesta di Dio avere in sé un grado, seppur minimo, di ingiustizia? Dio aveva promesso ad Abramo che la sua discendenza si sarebbe moltiplicata come le stelle del cielo e aveva dato ad Abramo un solo figlio legittimo in tarda età chiedendogliene successivamente la vita. Come avrebbe dovuto reagire Abramo ad una richiesta del genere? Avrebbe potuto considerare quella di Dio una richiesta contraddittoria, date le promesse che gli erano state fatte in precedenza, ma non lo fece. La *Torah* non riporta alcun passo in cui Abramo abbia un solo ripensamento, un solo dubbio riguardo la richiesta di Dio. Per quello che sappiamo, egli potrebbe non essersi mai chiesto il perché di questa richiesta da parte Sua. Ciò potrebbe sembrare contro natura o potrebbe trattarsi di una ellissi del testo biblico; in realtà il personaggio di Abramo testimonia oltre che il timore di Dio, la totale fiducia in Lui.

Il testo dell’*Hakedah* risulta ad una prima lettura senza dubbio sconvolgente: un padre viene chiamato ad uccidere e bruciare il corpo del tanto atteso figlio. Il lettore tende ad una ribellione interiore verso qualcosa che viene generalmente percepito come un male, un’ingiustizia ... Ma è realmente presente in *Genesi 22*, seppur con lo scopo di un bene maggiore, il male? Maimonide certamente risponderebbe di no. Egli classifica il male in tre specie: la prima specie di male è quello che colpisce l’uomo per via della sua generabilità e corruttibilità; non c’è rimedio a questo genere di male e chi se ne lamentasse si lamenterebbe della sua stessa natura. Il secondo ge-

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 604.

nera di male deriva dalle prepotenze e dalle azioni malvagie che gli uomini attuano l'uno nei confronti dell'altro; le cause di questa specie di male sono note. La terza specie di male è quello che gli uomini si procurano da sé stessi, è il male più diffuso ed è la conseguenza dei loro vizi.³⁸

Tra i mali elencati da Maimonide non si fa cenno ad alcun male proveniente da Dio, neppure con il fine di procurare un bene maggiore al male subito una volta terminato quest'ultimo. Dunque il male non sarebbe presente neanche in minima parte nell'episodio dell'*Hakedah* perché in questo caso esso, o l'ingiustizia, sarebbero da attribuirsi a Dio, il che è impossibile dato che la *Torah* afferma che «Tutte le vie dell'Eterno sono benignità e verità» (*Salmo* 25, 10).

È uno dei fondamenti della Legge di 'Mosè nostro maestro' che Dio non possa assolutamente fare ingiustizia, e che tutte le disgrazie o i benefici che accadono agli uomini, accadano essi ad un individuo o alla comunità, siano determinati, a seconda dei meriti, da un giudizio giusto nel quale non c'è alcuna ingiustizia.³⁹

L'ingiustizia non appartenerebbe dunque a Dio nemmeno in minima parte anzi, secondo la tradizione ebraica, tutto sarebbe condizionato dal merito. L'opinione di Maimonide si discosta però in parte da quella della tradizione: vero è che ogni piacere o sofferenza sarebbe conseguenza del merito o del demerito di un determinato individuo, ma questo principio, che secondo la tradizione varrebbe anche per gli animali, secondo Maimonide sarebbe applicabile esclusivamente agli esseri umani. Inoltre, mentre secondo la tradizione sarebbe possibile in alcuni casi che accadano delle disgrazie a chi non ha colpe, con lo scopo di aumentare la ricompensa di quest'individuo per la sua vita eterna, ciò non sarebbe possibile secondo Maimonide, che scrive: «non c'è alcun passo della *Torah* che vada in questo senso, e non ti devono indurre in errore le parole relative alla 'prova': 'E Dio mise alla prova Abra-mo'». ⁴⁰ Dio è dunque autore solo ed esclusivamente di azioni giuste.⁴¹

³⁸ *Ivi*, pp. 540-542.

³⁹ *Ivi*, p. 568.

⁴⁰ *Ivi*, p. 570.

⁴¹ D'altronde non potrebbe non essere così; l'episodio che vede Mosè come protagonista dello stretto dialogo con Dio ce ne rende testimonianza. Le azioni sono equiparate agli attributi, al bene e alla grazia di Dio: Maimonide stesso narra nel capitolo LIV della prima parte della *Guida*, di come «'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» (*ivi*, cit., p. 197). Più esattamente Mosè avrebbe chiesto a Dio di fargli conoscere le Sue vie, che sono equiparate da Maimonide ai Suoi attributi; questa sarebbe una conferma al fatto che Dio debba essere conosciuto attraverso i Suoi attributi. Le vie di Dio sarebbero dunque i Suoi attributi che a loro volta sarebbero «tutto il bene» di Dio, come testimonierebbe il passo biblico di *Esodo* 33, 19. Ma il bene di Dio corrisponde secondo Maimonide agli enti in quanto, alla fine della creazione, la Bibbia riporta che ogni cosa che Dio aveva creato era «molto buona» (*Genesi* 1, 31). Le azioni provenienti da

Il massimo della perfezione umana starebbe nell'*imitatio Dei*. Questo sarebbe il senso del passo biblico che sprona il popolo di Dio ad essere santo così come lo è Lui (*Levitico* 19, 2). Dio non avrebbe affezioni dell'anima ma gli atti che compie sarebbero simili a quelli compiuti dall'uomo quando egli è in una determinata disposizione d'animo quale la calma, la gentilezza, l'amore etc.⁴² Dunque gli attributi di Dio, ovvero le azioni di Dio, sarebbero solo perfette, buone e in esse non sarebbe presente alcuna ingiustizia.⁴³ Ciò implica che non può esserci ingiustizia neanche all'interno dell'*Hakedah* per quanto riguarda le azioni di Dio. La decima prova del patriarca sarebbe stata inoltre, da parte di Abramo, una prova di fedeltà e di giustizia attuata in tutta libertà e consapevolezza, premiata dall'Eterno con una promessa che avrebbe benedetto tutto il popolo d'Israele. In questo caso, come da tradizione e come sostiene Maimonide, a un grande merito corrisponde una grande ricompensa da parte di Dio. L'azione di Abramo è da considerarsi dunque assolutamente giusta, tanto da costituire un esempio per l'intera umanità. Essa potrebbe forse essere definita un'"azione dianoetica" in quanto attuata non sotto la spinta del desiderio di conformarsi alle leggi di Dio in quanto tali ma come conseguenza dell'amore e del timore verso Dio e della conoscenza di Lui.

È opportuno a questo punto enumerare quelle che Maimonide definisce «specie»⁴⁴ di perfezione, elencate nel LIV capitolo della terza parte della *Guida*. La prima citata da Maimonide è la «perfezione del possesso»,⁴⁵ ovvero l'essere proprietari di beni di varia natura (abiti, terre, servitori etc.). Questo genere di perfezione non è però intrinseco a chi la possiede anzi è esterno all'essenza di qualsiasi individuo, tant'è vero che chi si trovasse nella condizione, quale che fosse la causa, di perdere i propri averi, perderebbe con essi anche la perfezione ad essi legata. Chi trascorre la propria esistenza sforzandosi di acquistare questa specie di perfezione applica i propri sforzi a raggiungere un bene immaginario e senza stabilità.⁴⁶ Il secondo genere di perfezione è la «perfezione della costituzione e della figura fisica».⁴⁷ Questa consiste nel possedere armonia, forza e proporzione tra le membra del corpo ed un «temperamento estremamente equilibrato».⁴⁸ Tale grado di perfezione è in una relazione più intrinseca con l'individuo che la possiede rispetto alla prima, tuttavia non presenta alcun vantaggio spirituale ed è limitata; un uomo infatti, anche se al massimo del proprio vigore fisico, non potrebbe in alcun modo competere in forza con un elefante. La

Dio sarebbero inoltre equiparate dai saggi ai *costumi* (*middot*). Si può dunque evincere che le vie, gli attributi, il bene, i costumi e le azioni di Dio sono equiparabili (cfr. M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cit., pp. 197-199).

⁴² Scrive Maimonide: «il senso, qui, non è che Dio è dotato di costumi morali, ma che Egli opera atti simili agli atti che provengono da noi in virtù dei costumi morali, ossia in virtù delle disposizioni dell'anima; non è che Egli sia dotato di disposizioni dell'anima» (*ivi*, p. 199).

⁴³ Cfr. *supra*, nota 41.

⁴⁴ M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cit., p. 756.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, pp. 756-757.

⁴⁷ *Ivi*, p. 757.

⁴⁸ *Ibid.*

«perfezione delle virtù etiche»⁴⁹ rappresenta la terza tra le perfezioni elencate da Maimonide. Coloro i quali sono in possesso di essa assumono comportamenti e costumi virtuosi. Tale perfezione rappresenterebbe lo scopo dei precetti biblici ma non sarebbe un fine in sé, essa sarebbe infatti utile solo limitatamente alla vita sociale.⁵⁰ La quarta ed ultima perfezione tra quelle elencate da Maimonide sarebbe la «vera perfezione umana: [...] il conseguimento delle virtù dianoetiche, ossia il fatto di concepire degli intellegibili che insegnano opinioni corrette in metafisica».⁵¹ Quest'ultima perfezione è strettamente legata all'essenza umana, rappresenta il fine ultimo dell'uomo e gli garantisce l'immortalità: secondo Maimonide infatti anche i profeti ci hanno già spiegato questi stessi concetti, interpretandoli come li hanno interpretati i filosofi, 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.⁵²

La perfezione di Abramo sarebbe dunque della quarta specie: Abramo, non rifiutando di offrire il figlio in olocausto, dimostra di essere al servizio di qualcosa di più alto di se stesso e della morale. Egli è infatti al servizio di Dio. Maimonide equipara la conoscenza della metafisica alla conoscenza di Dio; attraverso quest'ultima l'uomo raggiungerebbe la quarta e più alta perfezione e la sua anima diverrebbe dunque immortale. Infatti, mentre il corpo è sottoposto a corruzione, l'anima, una volta divenuta intelletto attraverso la conoscenza degli intellegibili, non sarebbe più generabile né corruttibile avendo acquisito l'immortalità.⁵³ La conoscenza di Dio, inoltre, ne rende possibile l'imitazione; a questo proposito Maimonide spiega:

Tu vedi che Dio vuole renderci perfetti, e correggere le condizioni delle nostre società mediante le Sue leggi pratiche; ora, queste ultime non si verificano se non dopo aver adottato alcune credenze razionali – la prima delle quali consiste nel comprenderLo secondo le nostre possibilità – le quali a loro volta non si verificano se non con la metafisica, la cui conoscenza si raggiunge solo dopo aver conosciuto la fisica, perché la fisica è contigua alla metafisica, e la precede nello studio, com'è chiaro a chi l'ha studiata.⁵⁴

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, pp. 757-758.

⁵¹ *Ivi*, p. 758.

⁵² *Ivi*, pp. 758-759. Maimonide trova un fondamento di questa classificazione delle perfezioni umane all'interno della *Torah* stessa, nel libro di Geremia: «Così dice l'Eterno: 'il savio non si glori della sua sapienza, il forte non si glori della sua forza, il ricco non si glori della sua ricchezza. Ma chi si gloria si glori di questo: di aver intendimento e di conoscere me, che sono l'Eterno, che esercita la benignità, il giudizio e la giustizia sulla terra [...]» (*Geremia* 9, 23-24). Egli nota come le perfezioni da lui stesso elencate nella *Guida* siano poste all'interno del versetto nell'ordine che il popolo attribuisce loro: il volgo infatti darebbe importanza sempre crescente alla sapienza, alla forza e soprattutto alla ricchezza, ma l'unica reale perfezione sarebbe quella dianoetica (cfr. M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cit., p. 760).

⁵³ Cfr. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, trad. it. Paideia, Brescia 1990, p. 220.

⁵⁴ M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cit., p. 73.

Dunque il sapere fisico è strettamente legato a quello metafisico e senza dubbio anche all'azione: l'azione giusta non è realizzabile senza il sapere che deve essere acquisito in un primo momento attraverso lo studio della fisica, per raggiungere solo in un secondo momento le vette della metafisica. Contemporaneamente il perfezionamento dell'uomo passa anche per l'azione morale, conseguenza della perfezione raggiunta. Azione e conoscenza sarebbero dunque in uno stretto rapporto di interrelazione e dipendenza reciproca. L'azione giusta contribuisce al perfezionamento dell'uomo e della sua anima; anche in questo caso sembrerebbero distinguibili vari stadi di benessere apportato dalle azioni: il «benessere del corpo»⁵⁵ sarebbe conseguenza di azioni giuste nell'ambito della società e della convivenza pacifica e ordinata con la collettività, il benessere dell'anima verrebbe invece dal «fatto che il volgo acquisisca opinioni corrette a seconda delle sue possibilità».⁵⁶ Ma l'acquisizione di opinioni corrette, come già visto, porta inevitabilmente ad azioni corrette. L'acquisizione da parte del volgo di queste "opinioni corrette" avverrebbe attraverso i precetti della *Torah*, che sarebbero però prescrizioni riguardanti il fare o il non fare, con due scopi principali: «l'eliminazione dell'ingiustizia e l'acquisizione di un costume virtuoso».⁵⁷ Maimonide nota che tutti i precetti della *Torah* sono «ispirati alla gentilezza, alla misericordia, e alla pietà per i deboli, e non negano a nessuno ciò che gli è necessariamente utile per cibarsi».⁵⁸

I precetti della *Torah* sono mirati al compimento di azioni morali che porterebbero al perfezionamento umano attraverso il quale sarebbe possibile al volgo il raggiungimento della perfezione morale che sarebbe a sua volta un gradino necessario ma da superare per il raggiungimento della perfezione dianoetica. Infatti, «Essi (Abramo, Isacco, Giacobbe) erano gente perfetta nelle loro opinioni e nei loro costumi».⁵⁹ La perfezione delle opinioni andrebbe dunque di pari passo a quella dei costumi.

Per ciò che attiene l'*Hakedah*, l'ubbidienza di Abramo, così come quella di Isacco, sarebbero da considerare atti morali grazie ai quali sarebbero concessi dei benefici al popolo d'Israele: «essi hanno mantenuto la via del Signore facendo giustizia e diritto».⁶⁰ È dunque possibile "fare" la giustizia ed è proprio questo il caso di Abramo ed Isacco nell'*Hakedah*. Mente e corpo adempiono insieme alla *Torah* attraverso la conoscenza dei precetti e la messa in atto delle azioni che ne conseguono. L'indivisibilità di conoscenza e azione è inoltre testimoniata dal fatto che l'azione senza la conoscenza e viceversa non raggiungono l'obiettivo dei precetti della *Torah* in quanto tali:

Se tu preghi muovendo le tue labbra, mentre sei volto verso il muro, pensando però al-

⁵⁵ *Ivi*, p. 614.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 618.

⁵⁸ *Ivi*, p. 663.

⁵⁹ *Ivi*, p. 685.

⁶⁰ *Ivi*, p. 686.

le tue compere e alle tue vendite, e leggi la Torah con la tua lingua, ma il tuo cuore si occupa della costruzione della tua casa, senza riflettere su ciò che leggi, e parimenti ogni volta che tu adempi un 'precetto' con le tue membra, come chi scava un buco per terra o taglia legna nel bosco, senza riflettere sul senso di quell'azione, né su Colui dal quale essa deriva e sul suo fine, non pensare di aver raggiunto quel fine.⁶¹

L'azione e la conoscenza sono dunque imprescindibilmente legate tra loro e legate al percorso di perfezionamento dell'uomo. L'azione morale in particolare è dal punto di vista maimonideo allo stesso tempo frutto ed esteriorizzazione dei precetti della *Torah* che hanno come obiettivo l'amore per Dio. Abramo stesso è un esempio di uomo che segue i precetti della *Torah* non in quanto semplicemente fine a se stessi ma per una motivazione più alta: l'amore verso Dio. Egli ha quindi raggiunto sia il primo che il secondo scopo della *Torah*, ovvero l'amore ed il timore per Dio. L'interiorità di Abramo, la sua integrità, il suo timore e il suo amore per l'Eterno sono testimoniati dalle sue azioni: «Con tutte queste azioni particolari e con la loro ripetizione pochi uomini virtuosi praticano un'ascesi tale da conseguire la perfezione umana; essi, quindi, temono Dio, sono pii e timorosi, sanno Chi è con loro, e pertanto fanno ciò che si deve».⁶² La "legatura" del figlio rappresentava per Abramo ciò che Maimonide definisce "ciò che si deve".

Le azioni umane sarebbero inoltre divisibili, all'interno della prospettiva maimonidea, in quattro categorie: la prima sarebbe rappresentata dalle «azioni inutili» ovvero quelle azioni «che non si propongono alcun fine»; ci sarebbero poi le «azioni frivole» ovvero quel genere di azioni che si propongono un fine di scarsa importanza e non necessario, le «azioni vane», attraverso le quali non si raggiunge il fine che ci si era proposti ed infine le «azioni buone e belle» che raggiungono il nobile fine che si erano proposte. Le azioni di Dio apparirebbero a quest'ultimo grado non essendo mai vane, inutili o frivole.⁶³ Lo stesso vale per le azioni attribuibili ad Abramo le quali sono certamente "buone e belle" e derivano dall'*imitatio Dei*.

In particolare, l'azione della "legatura di Isacco" acquista un'enorme rilevanza non solo in quanto appartenente alla quarta categoria ed in quanto risultato della pratica dell'*imitatio Dei* da parte di Abramo, ma anche e soprattutto in considerazione del fatto che essa fu un'azione libera. Infatti, chiarisce Maimonide: «Dio ha voluto fin dall'eternità che tutti gli animali si muovessero per loro volontà, e che l'uomo fosse dotato di responsabilità per tutto ciò che voleva o sceglieva, tra le cose a lui possibili».⁶⁴

Da quanto analizzato risulta evidente la correttezza e l'esemplarità dell'azione di Abramo. All'interno della *Guida*, Maimonide confuta infatti l'opinione degli Ash'ariti secondo cui ogni cosa si verificerebbe per volontà di Dio. Secondo questa scuola di pensiero, ci riferisce Maimonide, «può essere che Egli ci imponga cose im-

⁶¹ *Ivi*, p. 743.

⁶² *Ivi*, p. 751.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 605-606.

⁶⁴ *Ivi*, p. 568.

possibili e può essere che noi ci adeguiamo ma veniamo puniti, oppure che ci ribelliamo ma veniamo premiati. Inoltre, da questa opinione deriva che le azioni di Dio non hanno un fine». ⁶⁵ Per quanto riguarda la prova della “legatura di Isacco”, sarebbe inconcepibile secondo l’ottica maimonidea il solo pensiero che Abramo avrebbe potuto ribellarsi alla richiesta di Dio essendo premiato o essere punito dopo aver obbedito ad un ordine di Dio così come l’ipotesi che l’azione di Dio potesse essere in qualche misura ingannevole o senza uno scopo. Secondo l’opinione dei sapienti ebrei, così come secondo l’opinione di Maimonide, invece, l’uomo sarebbe assolutamente e completamente responsabile delle sue azioni. In generale è certamente possibile affermare che sia corretto seguire le opinioni di Abramo e che allo stesso modo sia particolarmente corretto seguire le opinioni che sono derivabili dalle sue azioni. La prova della “legatura di Isacco” è infatti finalizzata all’utilità collettiva, non al superamento della prova da parte di Abramo come singolo individuo; Maimonide stesso chiarisce:

È così che si deve intendere il senso delle ‘prove’: non nel senso che Dio voglia esaminare una cosa e cercare di sapere qualcosa che prima non sapeva – Lui che è molto, ma molto più in alto di quanto immaginino gli ignoranti e gli stupidi nel loro pensiero sbagliato: sappilo!». ⁶⁶

Che Abramo debba essere un esempio da imitare per tutto il popolo d’Israele è ribadito anche nel capitolo XVI della *Guida*:

Per questo, dopo aver detto: ‘Guardate la roccia che voi avete tagliato’, la Bibbia dice: ‘guardate Abramo vostro padre ecc.’, come se la spiegazione di ‘la roccia’ che ‘avete tagliato’ fosse ‘Abramo vostro padre’, nel senso di: ‘seguite le sue orme, professate la sua religione e acquisite i suoi costumi’. ⁶⁷

La prova, sebbene vissuta, sofferta e superata dal singolo Abramo, non sarebbe stata autoreferenziale, non fine a sé stessa. Dio nella sua onniscienza non ha alcun bisogno di sottoporre o testare nessuno, dunque la prova avrà un fine altro: dare un esempio concreto e tangibile di quanto si vuole dimostrare all’umanità intera ed in particolare al popolo ebraico.

Riassumendo, la prova della “legatura di Isacco” mostra, secondo Maimonide, due concetti fondamentali: innanzitutto divengono più chiari attraverso di essa i limiti dell’amore e del timore verso Dio. L’uomo che ama Dio e Lo conosce Gli è del tutto ubbidiente. L’azione di Abramo, attuata proprio in conseguenza dell’amore e del timore nutrito nei Suoi confronti, avrebbe portato lui e l’intero popolo ebraico ad ottenere il favore di Dio il quale avrebbe stipulato con il patriarca un patto di benedizione valido per l’eternità. Il secondo concetto consiste nel dare legittimità alla pro-

⁶⁵ *Ivi*, p. 566.

⁶⁶ *Ivi*, p. 605.

⁶⁷ *Ivi*, p. 112.

fezia: Abramo era certo che l'ordine di sacrificare il figlio venisse da Dio. Se così non fosse stato non avrebbe di certo ubbidito ad una richiesta del genere. L'atto della "legatura di Isacco" conferisce dunque per la prima volta totale legittimità e veridicità alla profezia. La prova di Abramo, rappresentativa di ogni altra prova cui l'uomo è chiamato da Dio, è inoltre da interpretarsi non come riferita al singolo Abramo, non come in contrapposizione con l'onniscienza divina, ma come esemplificativa per tutto il popolo d'Israele e per l'umanità intera. L'*Hakedah* avrebbe racchiuso in sé il fine dell'intera *Torah*: il timore di Dio, raggiungibile attraverso le azioni, e l'amore:

Dio ha spiegato che il fine di tutte le azioni stabilite dalla Legge è il raggiungimento di questa impressione [...] parlo del timore di Dio [...]. Il fatto poi che questo fine si raggiunga a partire dalle azioni, sappilo [...]. Quanto infine alle opinioni che la *Torah* ci fa conoscere, ossia la comprensione dell'esistenza di Dio e della Sua unità, esse ci insegnano l'amore [...]. In effetti, questi due fini, ossia l'amore e il timore, si raggiungono con due cose: l'amore si raggiunge con le opinioni stabilite dalla Legge, che includono la comprensione dell'esistenza di Dio per quello che Egli è; il timore si raggiunge con tutte le azioni stabilite dalla Legge, come abbiamo spiegato.⁶⁸

L'*Hakedah* costituisce in definitiva all'interno della *Guida* sia un'immagine esemplificativa di vari concetti espressi da Maimonide, e dunque un esempio, un punto di partenza per l'approfondimento delle varie tematiche da essa richiamate, sia un episodio comprensibile nella sua complessità ed intrezza esclusivamente attraverso la previa conoscenza delle stesse problematiche ad esso collegate, venendo a configurarsi come "ornato d'argento" e "pomo d'oro" insieme.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 751-752.