

Diverse forme di approccio a un'unica verità¹

Patrizio Alborghetti

Facoltà di Teologia (Lugano)

In quanto deve parlare di Dio – l’Innominabile –, la scienza ebraica, fin dall’inizio, rileva la difficoltà del proprio cammino; e mette in atto tutti i possibili metodi d’indagine: la filosofia, l’esegesi e la mistica sono alcuni dei mezzi attraverso cui essa cerca di raggiungere l’obiettivo del proprio sapere.

1. La via filosofica per giungere a Dio

Già, Aristotele, nella *Fisica*, dopo aver affermato che il sapere consiste nella conoscenza dei principi, sottolinea che «il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare per natura [...] Dobbiamo pertanto procedere [...] assumendo [...] come punto di partenza le cose che sono meno note per natura, ma più chiare per noi, per giungere alle cose che sono più chiare e più conoscibili per natura»².

Ecco perché la conoscenza non può partire dalla metafisica.

Ed è quanto rileva Maimonide – così vicino ad Aristotele nel suo argomentare – nella *Guida dei perplessi*, al capitolo trentaquattresimo della prima parte, dove afferma che sono cinque i motivi per cui non si può iniziare l’insegnamento con la metafisica.

E precisamente:

¹ Testo letto alla presentazione del libro di Giuseppe LARAS, *La mistica ebraica*, presso la Biblioteca Ambrosiana.

² ARISTOTELE, *Fisica*, Milano 1995, 7.

«La prima causa è la difficoltà della cosa di per sé», infatti «nell'apprendimento non si deve iniziare con ciò che è più difficile e profondo da comprendere [...]»

La seconda causa è la pochezza di tutte le menti umane ai loro inizi [...]

La terza causa è la lunghezza degli studi preliminari. Infatti, l'uomo per sua natura desidera cercare i fini, e spesso i preliminari lo stancano o egli li lascia da parte. Sappi però che egli non può raggiungere un qualche fine senza i preliminari. [...]. Dunque, è assolutamente necessario che chi vuole raggiungere la perfezione umana prima si eserciti nell'arte della logica, poi, nell'ordine, nelle matematiche, indi nelle scienze naturali e poi nella metafisica [...].

La quarta causa è rappresentata dalle predisposizioni naturali [...]. Così come «le virtù etiche sono i preliminari delle virtù dianoetiche [...].

La quinta causa è l'occuparsi delle necessità del corpo»³.

Viene, così, sottolineata la difficoltà derivante dalla cosa in sé, la quale va, quindi, posta a conclusione del percorso della ricerca.

Allo stesso tempo si prende in considerazione la persona, che è il soggetto dell'indagine, per mettere in evidenza i limiti legati alla natura e all'indole.

La ricerca, si aggiunge poi, va fatta gradualmente: si deve partire da ciò che è più semplice per progredire gradualmente verso le cose meno evidenti. Essa, infatti, deve seguire i vari momenti, che ne garantiscono la stabilità dei risultati.

Allora, è necessario esercitarsi nelle virtù etiche, perché una retta vita è fondamentale nell'esercizio della riflessione metafisica.

Né si deve trascurare la soddisfazione dei bisogni fondamentali della propria vita, perché senza di essa non vi può nemmeno essere una vita dedicata al pensiero; tuttavia non si deve permettere che tale preoccupazione diventi troppo importante.

Esattamente attraverso queste annotazioni, Maimonide fornisce una metodologia di studio e un'ammonizione a tenere accuratamente presenti tutti gli aspetti che potrebbero ostacolare la ricerca metafisica.

1.1. La dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio

Soffermeremo la nostra attenzione sulla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio nel pensatore di Cordova. Vogliamo in questo modo percorre una prima via, che, attraverso i soli strumenti della ragione, ci porti a un primo traguardo. In questo modo potremmo anche mostrare che ragione e fede non si contraddicono, e che anzi si completano.

³ MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, Torino 2003, 144-150.

D'altra parte è lo stesso Maimonide che dedica la sua opera a mostrare la possibilità di armonizzare le due vie di ricerca.

1. Innanzitutto, Maimonide fissa il suo punto di partenza per la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

«Quanto al mio metodo, è come ti riferirò in generale, ora.

Infatti, io dico che il mondo non sfugge al fatto di essere o eterno o creato.

Se è creato, ha indubbiamente un Creatore [...].

Se però il mondo è eterno, ne deriva necessariamente con una prova o con un'altra che vi è qualcosa che esiste al di là di tutti i corpi del mondo, che non è un corpo né una potenza corporea, che è uno, che sussiste eternamente, che non ha causa e che non può alterarsi: è quindi una divinità.

Ti è ormai chiaro che le prove dell'esistenza della divinità, della sua unità e della sua incoporeità vanno assunte sulla base dell'ipotesi dell'eternità del mondo, e allora la dimostrazione sarà perfetta, sia che il mondo sia eterno, sia che sia creato»⁴.

2. Maimonide è convinto che, tramite la sola ragione, non siamo in grado di dimostrare se il mondo sia creato o eterno. Tuttavia, se proviamo che in entrambi i casi, sia il mondo creato o eterno, Dio esiste, abbiamo completato il nostro compito.

Naturalmente il filosofo di Cordova non crede nell'eternità del mondo. Il suo è solo un artificio dimostrativo. Se, nonostante l'impossibilità, tramite la ragione, a decidersi per una delle alternative, riusciamo a provare che l'esistenza di Dio, stante l'eternità del mondo, è necessaria, allora siamo giunti a una prova incontrovertibile.

Per la prima possibilità non è necessaria nessuna dimostrazione: se Dio ha creato il mondo la sua esistenza è immediatamente evidente. Si deve, dunque, mostrare che Dio esiste, anche se il mondo è eterno.

1.2. Lo sviluppo della dimostrazione

1. Concessa l'eternità del mondo, la riflessione di Maimonide inizia dalla considerazione dell'essenza delle cose. E qui i nostri sensi ci testimoniano che la realtà che noi conosciamo è contingente. Tuttavia, proprio per l'eternità del mondo:

«Se ogni ente ricadesse sotto la generazione e la corruzione, ognuno degli enti potrebbe corrompersi, e giacché ciò che è possibile per la specie deve inevitabilmente accadere, come tu sai, bisognerebbe che essi, ossia tutti gli enti, necessariamente si corrompessero; ma se tutti si corrompessero, sarebbe assurdo che qualcosa esistesse, perché non resterebbe nulla che esista, e per questo non potrebbe esservi assolutamente nulla di esistente. Ma noi vediamo che vi sono cose che esistono, e noi stessi esistiamo, pertanto, bisogna necessariamente, secondo questo studio, che, se vi sono enti generabili e corruttibili – che noi vediamo – vi sia anche qualche ente che non si genera e non si corrompe; e questo ente inge-

⁴ *Ibid.*, 257.

nerabile e incorruttibile non può corrompersi assolutamente, anzi, deve avere un'esistenza necessaria, non un'esistenza possibile»⁵.

Dobbiamo, perciò, affermare che esistono realtà sia corruttibili sia incorruttibili.

L'ente incorruttibile, afferma Maimonide, «non può corrompersi assolutamente, anzi, deve avere un'esistenza necessaria, non un'esistenza possibile»: data la corruttibilità di tutti gli esseri, rilevati attraverso i nostri sensi, occorre affermare la necessità di qualcosa che non sia contingente, ma che abbia «un'esistenza necessaria».

E, questo ente, a differenza di tutto il resto – che dipende da altro per la sua esistenza – è «un ente di esistenza necessaria di per sé».

2. Proseguendo nella sua dimostrazione, Maimonide, rileva alcune caratteristiche di questo essere primo, che non ha «in sé alcuna molteplicità»⁶ – ed è quindi uno e unico –, e non è «né un corpo né una potenza corporea»⁷.

Il filosofo è in tal modo giunto, attraverso gli strumenti della ragione, ad affermare la necessità dell'esistenza di Dio, e di alcune delle sue caratteristiche fondamentali.

Ha percorso un primo fondamentale tratto della via verso la più profonda comprensione della realtà divina.

Tuttavia, nonostante gli sforzi di un pensiero che si spinge all'estremo e che in questo sforzo esaurisce le sue potenzialità, è possibile andare oltre.

Sarà il compito degli studi classici, ossia di una ricerca che faccia affidamento a una verità rivelata.

La ragione non viene ora abbandonata, ma messa a servizio di un evento che, in quanto storico, non si può presupporre a priori. Dal Dio, attinto attraverso la ragione, e non in contrapposizione con questa, si passa al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

2. La via degli studi classici per giungere a Dio

1. Per rendersi conto del mutamento di contesto, possiamo far riferimento al commento di Rashi alla Genesi, e in particolare al primo versetto. Di fronte alla que-

⁵ *Ibid.*, 323-324.

⁶ *Ibid.*, 324.

⁷ *Ibid.*

stione della creazione del mondo, così importante, come abbiamo appena visto, per la via filosofica, il rabbino di Troyes si chiede perché il testo rivelato inizi proprio da qui:

«“In principio (Bereshit)”. Rabbi Yitschaq disse: La Torah avrebbe dovuto avere inizio con: “Questo sarà per voi il primo dei mesi” (Es 12,2), che è il primo comandamento dato ad Israele»⁸.

Rashi prosegue il suo commento spiegando che la ragione per cui il testo inizia con questa narrazione è dovuta al fatto che, se un domani qualcuno accusasse Israele di aver tolto la terra di Canaan ai suoi proprietari, essi potranno rispondere che il vero possessore di tutta la terra, in quanto l'ha creata, è solo il Signore, e che quindi può darla a chi vuole.

Non vi è in questa spiegazione nessun accenno all'origine del mondo. Rashi è semplicemente interessato – e qui appare la differenza fondamentale del suo approccio rispetto a quello filosofico – alla questione dei precetti, per una vita in accordo alla volontà del Signore.

D'altra parte, scrive Nachmanide (1194-1270), nel suo *Discorso sulla perfezione della Torah*: «Un ragazzo tra gli ebrei conosce ciò che i popoli non conoscono: sa infatti, ciò che è stato creato il primo giorno e ciò che è stato creato nel secondo e nel terzo»⁹.

2. Possiamo, ora, attraverso il *Re dei Khàzari*, di Yehuda Halevi, delineare le linee principali di questo differente modo di avvicinamento al mistero divino.

L'autore del testo, chiamato a spiegare al re dei Khàzari le ragioni della sua fede, inizia con queste parole:

«Noi crediamo nel Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, che fece uscire i Figli d'Israele dall'Egitto con segni e con miracoli e con prove, che li nutrì nel deserto, che fece loro ereditare la terra di Canaan, dopo che li ebbe fatti passare il mare e il Giordano con grandi miracoli [...] noi crediamo, per farla breve, a tutto ciò che è scritto nel Pentateuco»¹⁰.

Di fronte alla richiesta di riassumere i contenuti della propria fede il Saggio ebreo non inizia dalla creazione del mondo, ma dagli interventi salvifici che il Dio d'Israele ha attuato per il suo popolo.

⁸ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Casale Monferrato 1985, 3.

⁹ M. IDEL – M. PERANI, *Nachmanide esegeta e cabbalista*, Firenze 1998, 254-255.

¹⁰ YEHUDAH HA-LEWI, *Il re dei Khàzari*, Torino 1991, 28.

E di fronte all'obiezione del re, che si sarebbe aspettato una risposta filosofica – «Non avresti dovuto dirmi, o ebreo, che tu credi nel Creatore del mondo, in Colui che lo ordina e lo governa»¹¹ –, Yehudah Halevi ricorre a una storia di un re indiano, e al suo popolo virtuoso. È proprio vero si chiede Halevi, criticando le prove che dalle cose che cadono sotto i sensi pretendono di risalire alla loro origine, che «la giustizia degli Indiani» debba derivare dal loro re? Non potrebbe derivare da loro stessi?

Tuttavia, nel prosieguo della parabola, tornando così alla prima risposta, continua:

«E se venissero a te i suoi ambasciatori, con regali dall'India che senza dubbio non si trovano se non in India nei palazzi reali, con lettere credenziali che manifestamente sono sue [...], saresti obbligato con ciò a obbedirlo e a venerarlo?»¹².

E data la risposta positiva del re, Halevi prosegue facendo notare che questo è proprio è quanto è accaduto al popolo di Israele:

«In questo stesso modo ti ho risposto quando mi hai interrogato.

E così cominciò Mosè a parlare con Faraone, quando gli disse: “Il Dio degli Ebrei mi inviò a te”, e cioè, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; perché la loro storia era nota fra le nazioni, e cioè che la parola di Dio era stata loro comunicata, e li aveva governati, ed aveva fatto i miracoli; e non dice “il Dio del cielo e della terra mi inviò a te, né il mio Creatore o il tuo Creatore”.

E così Dio stesso cominciò le sue parole al popolo d'Israele: “Io il Signore tuo Dio che ti trassi dalla terra d'Egitto”, e non disse Io sono il Creatore del mondo, e il vostro Creatore»¹³.

La via di Halevi, che è la via della tradizione, vuole assere che le verità raggiunte dalla filosofia, dalla sola ragione, sono contenute per l'ebreo nel testo rivelato. Anzi, proprio perché è Dio stesso che si manifesta, è possibile trovare molte più verità di quelle ottenute dopo un lungo ragionamento. Riprendendo Nachmanide, possiamo riassumere così questa posizione: «Un ragazzo tra gli ebrei conosce ciò che i popoli non conoscono: sa infatti, ciò che è stato creato il primo giorno e ciò che è stato creato nel secondo e nel terzo»¹⁴.

Halevi elenca poi i criteri che rendono possibile la legittimità di una rivelazione. Tra questi ricordiamo la necessità di più testimoni e della tradizione ininterrotta.

¹¹ *Ibid.*, 29.

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ *Ibid.*, 30-31.

¹⁴ Vedi sopra.

L'evento del Sinai, origine del popolo ebraico, è testimoniato dalla presenza di numerose persone, che a quell'evento assistettero.

Così la tradizione è stata capace di tramandare nella storia quell'evento, che ancora oggi fonda la fede ebraica.

Se vogliamo fare un parallelo tra il percorso della filosofia e quello della fede, potremmo dire che se la prima vede nei sensi personali l'inizio della sua conoscenza, e nelle argomentazioni, partendo dai dati percepiti, il metodo per giungere alla dimostrazione; la seconda, parte dai sensi di un'esperienza comunitaria, e, in luogo delle dimostrazioni, si appoggia sulla tradizione, che trasmette l'evento iniziale a tutti i credenti.

Il vantaggio che questa seconda via inoltre garantisce è che permette di conoscerre Dio – per quanto Dio possa essere conoscibile – con caratteristiche non raggiungibili dalla conoscenza filosofica. Il Dio di Israele, un Dio personale, che si preoccupa del suo popolo, che interviene per lui con atti salvifici, che è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non sarà mai raggiunto dai filosofi.

La speculazione filosofica non ci permetterà mai di comprendere che Dio è un Dio personale, ossia un Dio che si rivela con il nome di Yhwh.

3. A conclusione di questa seconda via potremmo enunciare alcune verità della fede ebraica:

Dio è uno e unico – «Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno» – (Dt 6,4).

Dio crea.

Dio è provvidente. Questo accentua l'adesione non intellettuale ma pratica. Dio crea il mondo e se ne prende cura. E se distogliesse anche per un solo attimo il suo sguardo dal creato, la sua opera finirebbe nel nulla.

Dio è trascendente, incorporeo e onnisciente.

L'uomo ha, successivamente, un ruolo fondamentale nel piano di Dio, è il collaboratore di Dio; collaborazione che si attua attraverso l'osservanza dei precetti.

Questo piano ha poi un fine che è l'attuazione del regno di Dio.

E, infine, il mondo a venire.

4. Lo stesso Maimonide, nel suo commento alla *Mishnah*, a Sanhedrin, capitolo 10, delinea 13 principi della fede ebraica:

1. Credere nell'esistenza di Dio creatore;

2. Credere nell'unità di Dio;
3. Credere che Dio è incorporeo;
4. Credere che Dio è eterno;
5. Credere che si deve servire e glorificare solamente Dio, farne conoscere la grandezza, e adempiere i suoi comandamenti;
6. Credere nella profezia;
7. Credere che Mosè è il più grande dei profeti;
8. Credere che la *Torah* proviene dal cielo [da Dio];
9. Credere che la *Torah* è completa;
10. Credere che Dio conosce i pensieri e le azioni degli uomini;
11. Credere che Dio ricompensa il giusto e punisce il malvagio;
12. Credere nella venuta del Messia;
13. Credere nella risurrezione dei morti.

3. La via della tradizione mistica per giungere a Dio

1. Una figura fondamentale, per riassumere le precedenti vie e per introdurci alla mistica ebraica medievale, è Moshè ben Nachman.

Nachmanide, sia per la sua autorevolezza, sia per il periodo in cui visse e sia per lo studio dei vari influssi delle nuove forme di riflessione sugli studi classici dell'ebraismo, può essere preso come figura di riferimento.

Il risveglio dell'esegesi secondo il senso letterale della scuola dei Tosafisti, nel nord della Francia, della lettura filosofica, nella Spagna meridionale, e degli studi mistici nella Provenza, lo sollecitarono a una nuova interpretazione del testo biblico.

2. Secondo Nachmanide la Torah può essere letta facendo attenzione soprattutto ai precetti oppure fornendone un'interpretazione mistica.

Vi è così una nuova comprensione della Torah; quella che noi possediamo non è uguale all'originaria. Si apre allora la strada all'interpretazione mistica, che mira a delineare misteri che la lettura classica non può raggiungere. Dei quattro sensi letterali l'unico in grado di garantire questa comprensione è esattamente quello mistico, ossia il *sod*. Se la filosofia aveva dato la precedenza al senso allegorico, *remez*,

e la scuola di Rashi al senso letterale, *peshat*, la mistica si sofferma soprattutto su quello misterico. Nachmanide, però, nella sua esegeti è sempre molto cauto e si affida solo a quelle spiegazioni che gli sono testimoniate dalla tradizione.

3. Interessante è anche il fatto che ora il senso mistico diventi capace di rendere più chiaro il senso letterale, il *sod* ha ora il ruolo che aveva il midrash nell'esegeti di Rashi.

Secondo Nachmanide le opere testimoniano il loro Creatore, e la stessa indagine razionale, partendo dall'esistente, è in grado di risalire al principio primo, al suo Creatore. Tuttavia, anche per il nostro autore, la Torah comunica con maggiore chiarezza e con una più grande profondità quello che il pensiero può raggiungere solo con un grande sforzo e dopo lungo tempo.

La Torah contiene tutta la verità; ed è proprio una lettura fatta su più livelli, ossia attraverso i diversi sensi della Scrittura, che ne permette la piena comprensione. Il senso mistico poi è in grado di raggiungere verità altrimenti inattingibili.

4. Conclusioni

1. Nonostante i tre percorsi siano tra loro legati da un unico fine, quello di comprendere sempre più in profondità il mistero divino, nondimeno non possono essere posti sullo stesso piano.

Così la via mistica, proprio per la sua complessità, è la più lunga e difficile da percorrere, e quella che comporta il maggior rischio. Proprio per questa ragione, è possibile intraprendere il cammino mistico, come bene sottolinea rav Giuseppe Laras, nel suo libro¹⁵, solo dopo avere acquisito tutta una serie di virtù intellettuali, morali e corporali. Inoltre bisogna essersi prima dedicati agli studi classici.

2. Ci si deve poi guardare dal rivelare a tutti le verità raggiunte. Troviamo riportate, nell'opera di Laras, diverse ammonizioni a non divulgare a tutti gli esiti della propria ricerca. Ad esempio, vediamo che come si deve usare prudenza nella trasmissione della Torah, allo stesso modo l'insegnamento mistico «deve essere trasmesso in termini sintetici e riassuntivi [...] solo a chi occupa un'altra carica religiosa

¹⁵ G. LARAS, *La mistica ebraica*, Milano 2012.

e possiede un cuore sensibile e umile»¹⁶; leggiamo inoltre che «il mistero del mondo» può essere rivelato unicamente «a chi è degno di contemplare il Re»¹⁷.

3. Il testo, di Laras, espone poi, con grande chiarezza e semplicità, temi che per l'oggetto trattato sono estremamente difficili: per di più, avendo percorso sia l'ambito degli studi classici, ossia biblici, liturgici, talmudici..., sia quello degli studi filosofici, con le sue ricerche soprattutto su Maimonide, l'autore può a buon diritto presentare l'aspetto mistico con competenza e cautela, evitando i rischi di un pensiero che non sempre è facilmente collocabile nel solco della tradizione ebraica (basterebbe pensare a quanto, nella storia ebraica, il pensiero mistico sia stato oggetto di critiche).

Avvertiamo inoltre che è la mistica, e non semplicemente la Qabbalah, l'oggetto del libro di Laras, che percorre dunque tutto quel pensiero che, dai tempi biblici all'epoca moderna, è legato alla percezione del mistero nascosto: viene così ampiamente analizzato il libro dello *Zohar*, la mistica di Safed e la diffusione del pensiero mistico in epoca moderna.

4. Alcuni capitoli sono infine dedicati a temi particolari, quali la dottrina del *gilgul*, ossia della trasmigrazione dell'anima, e a quella dell'*Ibbur* – «l'anima transmigrante entra in un individuo adulto che già possiede una propria anima»¹⁸ –.

Con un ultimo rilievo, vogliamo ribadire che Laras, proprio per la sua molteplice competenza, è la persona più adatta per non separare i differenti ambiti degli studi ebraici, come se fossero tra loro totalmente irrelati, e per trarre da ogni via la retta sapienza.

¹⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 80.