

LA RELAZIONE TRA DIO E L'UMANITÀ NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Il tema che mi è stato proposto dagli organizzatori del nostro incontro interreligioso è quello della relazione tra Dio e l'umanità nella tradizione ebraica. Si tratta di un tema davvero difficile.

Le ragioni di questa difficoltà vanno rintracciate in primo luogo nella lunghezza, complessità e multiformità di ciò che noi chiamiamo «tradizione ebraica». Non bisogna dimenticare, infatti, che questa tradizione ha circa tremila anni di storia, comprende non solo la *Torà*, il *Talmud* e l'*Halachà*, ma anche l'*Hagadà*, il *Midrash*, la *Kabalà*, i trattati filosofici e teologici, oltre alla liturgia e alla poesia; e che centro di vita ebraica fu certo Gerusalemme, ma anche Babilonia, Alessandria d'Egitto, Berlino, Varsavia, Parigi, New York, per ricordare soltanto alcuni dei luoghi più notevoli. Ognuna di queste città ebbe forme specifiche di esistenza ebraica e ognuna diede il suo apporto alla cultura ebraica, arricchendo il patrimonio comune. Ancor oggi l'ebraismo ha diversi centri e anime, per quanto rimanga nel fondo, nonostante i dissensi su varie questioni, una forte unità tra tutte le sue componenti.

In secondo luogo, il tema suggerito è difficile a causa dei tanti modi diversi, a volte tra loro contraddittori, in cui viene posta la relazione tra Dio e l'umanità nelle fonti, nella preghiera, nella vita quotidiana ebraiche. È questo un rapporto che implica certo fiducia e speranza, ma non esclude il distacco, il dolore, e perfino la ribellione (come ben sanno i lettori dei Salmi e di Giobbe).

Per circoscrivere l'argomento e offrire così qualche riflessione utile allo svolgimento del nostro dialogo, vorrei soffermarmi sul modo in cui viene discusso da due importanti pensatori ebrei, appartenenti l'uno all'età medievale, l'altro all'età moderna. Essi

sono Maimonide e Hermann Cohen. Nella conclusione cercherò di delineare i punti che li accomunano a proposito del problema del rapporto tra Dio e l'uomo.

Maimonide espone la sua idea della relazione tra l'uomo e Dio nei capitoli 51-54 della terza parte del *Moreh Nevuchim* (*Guida dei perplessi*, ed. it. a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2005, pp. 738-761).

Il filosofo spiega in questi capitoli come la legge che l'umanità dovrebbe assumere come punto di partenza per giungere alla conoscenza di Dio, sia la legge che è contenuta innanzi tutto nei cinque libri della *Torà*, poi negli altri libri profetici, e riconosciuta dai commenti rabbinici a tali libri. Questa legge, così egli aveva affermato nel *Mishne Torà*, rappresenta anche la radice e il tronco da cui sono sorti i rami del cristianesimo e dell'islam. Il nucleo della legge è costituito dalle prescrizioni di carattere etico, grazie alle quali soltanto è resa possibile la vita associata civile degli esseri umani. E queste prescrizioni sono implicitamente riconosciute da tutti coloro che si trovano sotto la loro giurisdizione, sebbene alcuni non riflettano affatto su di esse, altri non le vedano come elemento previo nel momento in cui meditano sulla realtà (come accade ai filosofi greci, che si rivolgono innanzi tutto alla natura o al cosmo), e altri si limitino a considerarle un fatto esclusivamente umano, negando così il loro carattere di obbligazione.

La vera conoscenza di Dio, afferma ancora Maimonide, è la conoscenza non del Suo essere, ma della Sua attività: l'uomo può conoscere di Dio, in senso positivo, soltanto quegli attributi che sono definibili come «attributi d'azione», cioè il fatto che Egli ama gli uomini ed esercita giustizia verso di loro. La conoscenza di Dio non isola dunque soltanto l'uomo nella contemplazione, ma lo spinge anche a tornare tra gli uomini per vivere con loro e per insegnare loro la verità, ovvero che vi è un Dio amante e che compie il giusto. Dio rappresenta il modello delle azioni umane: l'uomo assume Dio come suo modello quando, amandolo più di ogni altra cosa, agisce nel mondo amando le Sue creature e praticando la giustizia verso di esse.

Infatti, ciò che collega l'uomo a Dio – come si dice nei capitoli sopra citati della *Guida dei perplessi* – non è l'immaginazione, la quale rimane legata ai sensi e al mondo sensibile, l'intuizione, un sentimento di dipendenza o di unificazione con Lui: è un amore identico con la più alta intelligenza, un amore che implica però il mantenimento della distanza tra uomo e Dio. L'anima umana è immortale perché essa è in grado, amando-conoscendo Dio, di giungere fino a Lui: l'individuo ama in Dio Colui che l'ha amato di un amore infinito nel momento in cui gli ha dato una legge da osservare attraverso la preghiera e l'agire nel mondo.

È solo attraverso l'osservanza di questa legge, animata dalla conoscenza-amore di Dio, che gli esseri umani possono contribuire all'attuazione di un'età in cui il Nome divino sarà riconosciuto da ogni popolo e da ogni individuo: ogni essere umano che agisce secondo carità ed equità nei confronti degli altri uomini, innanzi tutto coloro che gli sono prossimi, affretta, secondo Maimonide, quell'era messianica che riguarderà infine tutta l'umanità.

Quanto a Cohen, egli si sofferma sull'idea ebraica della relazione tra l'uomo e Dio nei capitoli 4, 7, e 8 del suo libro, pubblicato postumo nel 1919, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [*Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*] (2° ed. ted. 1929, rist. Melzer, Köln 1959). Il filosofo prende in esame, in quest'opera, le fonti ebraiche come presupposti di ogni altra religione monoteistica: egli menziona in particolare il cristianesimo, di cui riconosce la radice ebraica, che considera però nel cristianesimo mescolata con altri apporti.

Nel capitolo 4, intitolato «La rivelazione», Cohen mostra come, nell'interpretazione rabbinica e midrashica, la legge data al Sinai sia privata di ogni elemento misterioso o miracolistico poiché è intesa semplicemente come una realtà data all'uomo, come a lui è data l'esistenza, il vivere in società, la morte stessa. La ragione umana comprende come alla base e all'origine di tale legge vi sia un Dio trascendente, e come anzi essa stessa, in quanto ragione pratica, ragione diretta all'azione nel mondo, provenga da Dio. La ragione, infatti, comprende la legge come un insieme di comandamenti che si rivolgono a ciascuno in quanto provenienti

da una volontà divina razionale, e se stessa in quanto facoltà in grado di ricevere tali comandamenti e di osservarli.

Cohen scrive all'inizio del capitolo 4 che il «senso più universale della rivelazione» è «che Dio entra in relazione con l'uomo», che solo da tale relazione sorge «l'essere razionale dell'uomo», e che la rivelazione implica l'anteriorità e la trascendenza di Dio, ovvero la Sua unicità, rispetto all'uomo e alla natura. Citando come sue fonti diversi luoghi del *Talmud*, la liturgia, i commenti ebraici medievali alla Bibbia, Cohen insiste poi sull'idea che il contatto tra uomo e Dio nella rivelazione esclude ogni elemento materiale – la visione, la voce, la pietra, nuvole, o fuoco – perché si configura come una pura relazione nella ragione: la stessa figura di Mosè che ascolta la parola divina è soltanto quella di un mediatore nello spirito tra Dio e il popolo; e lo stesso popolo ebraico, ai piedi del monte, è soltanto il rappresentante dell'umanità in quanto vi è in questa un'essenza spirituale. Poiché la mediazione tra l'uomo e Dio è in tali casi solo lo spirito, si può dire che tra i due termini posti in rapporto vi sia una connessione immediata, cioè che escluda ogni indipendenza di un terzo termine rispetto ai due termini collegati, il quale potrebbe così essere sostanzializzato:

«L'unico Dio può rivelarsi solo nello spirito, ed Egli deve essere apparso all'intero popolo solo nello spirito. Questa mediazione dello spirito rende tuttavia inevitabile la mediazione attraverso uno spirito individuale. La teofania materiale aveva bisogno dell'individuo solo come cieco veggente; la teofania spirituale non può fare a meno del mediatore spirituale. [...] Mosè è l'eroe nazionale, al tempo stesso il creatore del popolo, il quale lo ha elevato dalle fornaci della schiavitù a nazione. La sua figura non costituisce dunque un'opposizione contro l'intero popolo nella sua unità. Così si superano le apparenti contraddizioni che vi sono nelle espressioni: “Egli parlò faccia a faccia con Mosè” e: “l'Eterno parlò faccia a faccia con voi” (*Deuteronomio* 5, 4). Al primo luogo Ibn Ezra dà la spiegazione: “senza mediatore”. “Faccia a faccia” significa per lui soltanto l'immediatezza. Lo stes-

so Mosè ha sì il ruolo del mediatore tra Dio e Israele, ma la sua mediazione non impedisce che Israele abbia un rapporto immediato con Dio. Mosè è pensato dunque solo come il rappresentante del popolo. Egli non costituisce alcuna opposizione, alcun singolo membro che si renda indipendente dal popolo. [...] Il popolo e Mosè stessi sono considerati previamente solo perché non ci siamo addentrati ancora fin nella creazione dell'uomo come essere razionale. Come la creazione, così anche la rivelazione può giungere a compimento solo con la rivelazione alla ragione, allo spirito dell'uomo. L'uomo forma dunque il presupposto della rivelazione. L'uomo, non il popolo, e neanche Mosè; l'uomo, come essere razionale, è il termine correlativo del Dio della rivelazione» (*op. cit.*, pp. 87-92).

Infine, nel capitolo 4, Cohen mette in evidenza come il senso della legge del Sinai, specialmente di quella parte di essa che consiste nelle prescrizioni di carattere sociale, sia quello di indirizzare l'uomo verso una condotta etica. Proprio perciò il Dio che dà tale legge è un Dio i cui caratteri fondamentali sono quelli di essere giusto e pietoso verso l'umanità. Cohen ricorda l'episodio, raccontato in *Esodo* 33, del passaggio di Dio davanti a Mosè, della traccia che Egli lascia, della celebrazione da parte di Mosè della gloria divina per mostrare come, secondo la *Torà*, le qualità dell'essere divino siano innanzi tutto quelle di esercitare equità e benevolenza. La rivelazione, che unisce l'umanità e Dio, implica il loro legame unicamente attraverso l'esercizio di tali virtù. Ciò spiega perché i comandamenti divini non siano descritti in *Deuteronomio* 30, 11-14, come ciò che è in cielo o al di là del mare, come ciò che è nascosto o lontano, ma come ciò che è nella bocca e nel cuore dell'uomo: essere in contatto con Dio vuol dire mettere in pratica i Suoi comandamenti, rivolti al bene.

Il capitolo 7 della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, intitolato «Il santo spirito», illustra il modo in cui le fonti dell'ebraismo intendono lo spirito che Dio ha dato all'uomo: Cohen si richiama a *Isaia* 63, 10-11 e al *Salmo* 51, nei quali appare

l'espressione di «santo spirito» o «spirito di santità» in riferimento sia a Dio sia agli esseri umani. Tale spirito non è altro che la ragione pratica stessa, lo spirito di eticità. Tale spirito è nell'uomo anche quando egli compie il male; esso è il presupposto che permette ogni volta di nuovo la sua riconciliazione con Dio. Come Dio santifica l'umanità, così l'umanità dovrebbe santificare Dio: lo spirito di santità è il momento che li pone in relazione. Così Cohen si esprime:

«Attraverso lo spirito ogni uomo è chiamato alla santità; a ogni uomo si rivolge il comandamento della santità, e così anche Dio vuole essere santificato attraverso ogni uomo. La correlazione ha anche questo effetto reciproco come conseguenza. Il comandamento: "Voi dovete essere santi" ha come conseguenza l'altro: "E voi dovete santificarmi". Ciò è analogo alla proposizione: "E io sarò santificato tra gli Israeliti" (*Levitico* 22, 32). Dio raggiunge la Sua santità attraverso l'uomo. Così esige la correlazione. E gli uomini soddisfano il loro tendere alla santità nel riconoscimento del modello originario della santità in Dio, nella cui emulazione essi stessi si santificano» (*op. cit.*, pp. 119-120).

Dunque Cohen propone una considerazione dell'uomo alla luce del concetto dello spirito di santità. Ciò che è peculiare all'uomo è il suo spirito, ed esso è, innanzi tutto, lo spirito che lo anima a realizzare opere di giustizia e di carità, e soltanto in secondo luogo ragione rivolta alla conoscenza della natura. «L'azione – scrive Cohen – è il documento, è il criterio del santo spirito» (*op. cit.*, p. 125). Soltanto lo spirito santo trasforma l'uomo in un individuo, ovvero dà unità al suo proprio essere. Se questi non avesse tale spirito in sé, egli non avrebbe la possibilità di emergere dalla natura o dalla storia, di essere libero, di concepire un ideale al quale ispirarsi nella sua esistenza in mezzo agli uomini, tanto i prossimi quanto i più lontani. Certo, lo spirito di santità non annulla la condizionalità o finitezza umana; ma esso incammina l'uomo lungo una strada che gli permette di affiancare alla finitezza l'infinito, presente

nella sua vita nel momento in cui si rivolge all'altro uomo con atteggiamento benevolo e lo giudica con mitezza.

Infine nel capitolo 8, intitolato «La scoperta dell'uomo come del simile» («Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen»), Cohen mostra come l'eticità che rappresenta ciò che unisce gli uomini sul terreno sociale e politico, pur essendo il dato iniziale, abbia tuttavia il suo presupposto nell'amore che essi rivolgono a Dio come risposta all'amore che Egli ha per loro.

Cohen, in questo capitolo, osserva dapprima che bisogna distinguere tra colui che è semplicemente accanto a me (*Nebemensch*) e colui con il quale ho un legame etico (*Mitmensch*): il primo appartiene al piano della natura e della storia, il secondo al piano della religione. Infatti, colui che è simile a me ha origine soltanto nel momento in cui io entro in relazione con Dio:

«Se [...] la correlazione di Dio e uomo è l'equivalenza fondamentale della religione, allora l'uomo di questa correlazione deve essere pensato innanzi tutto come colui che è il simile» (*op. cit.*, p. 132).

La seconda correlazione, quella tra gli uomini come simili (*Mitmenschen*), rappresenta però il concreto punto di partenza per il sorgere della prima correlazione, quella tra l'uomo e Dio. È lo stesso vivere nelle società e negli Stati, sono la sociologia e la filosofia politica, a porre il problema della religione e della riflessione sulla religione.

L'autore descrive poi dettagliatamente il modo in cui nelle fonti bibliche sono viste le figure dello «straniero» (*gher*), del «povero», della «vedova», dell'«orfano», e nelle fonti rabbiniche è vista la figura del «figlio di Noè» (*ben Noach*). In ambedue i casi Cohen mette in rilievo come sia il principio della fratellanza degli esseri umani quello che è sottostante alle regole che obbligano l'uomo a non attentare alla vita dell'altro uomo, a rispettare e ad aiutare l'altro, specie se debole, sofferente senza colpa, colpito dalla sventura. Di tale non indifferenza nei confronti di altri esseri umani dà prova Abramo quando intercede presso Dio per la salvezza delle città di Sodoma e Gomorra: se lì si fossero trovati per

lo meno dieci giusti (dieci è, secondo la tradizione ebraica, il numero di esseri umani necessario affinché vi sia una comunità), Dio avrebbe dovuto perdonare tutti gli altri abitanti.

Da ultimo, Cohen insiste sul fatto che soltanto il riconoscimento da parte dell'uomo dell'amore che Dio ha per tutte le Sue creature, formate a Sua immagine e somiglianza, può fondare l'amore che l'uomo ha per il suo simile, se questo amore deve essere qualcosa di più che il sentimento empirico della simpatia o il coinvolgimento effimero e privo di responsabilità nella sorte di un altro:

«Non è un conflitto vano quello che vi è nel *Talmud* tra Rabbi Akiba e Ben Asai a proposito del versetto che introduce l'amore dell'uomo. Akiba dice: "Tu devi amare il tuo altro (*rea*), egli è come te. Questo è un grande insegnamento nella *Torà*". Ben Asai dice: "Questo è il libro delle origini dell'uomo (*Genesi* 5, 1). Questo è un insegnamento più grande di quello" (*Talmud di Gerusalemme, Ordine Nashim, Trattato Nedarim*, cap. 9). Si pensi alla frase successiva: "Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, Egli lo ha formato a somiglianza di Dio". Quale fondazione ha la precedenza? Forse la prima, che dà rilievo all'eguaglianza di uomo e uomo? Che fa dell'uomo l'altro, quindi il simile? O quella che fa dell'uomo l'immagine di Dio, come creatura di Dio? Evidentemente, ha ragione Ben Asai» (*op. cit.*, pp. 137-138).

Ma riconoscere che Dio ama coloro a cui ha dato vita e spirito non significa altro che amare Dio, ricambiando il Suo amore. L'amore umano per Dio non è che la risposta all'amore di Dio per l'umanità. Infatti, non vi è alcuna differenza tra il riconoscere e l'amare Dio come creatore del mondo e dell'uomo: la parola ebraica per indicare il conoscere e l'amare, osserva Cohen, è la stessa poiché essa implica la più profonda unità nello spirito tra chi conosce o ama e l'oggetto della sua conoscenza o del suo amore. L'amore dell'uomo per Dio è anche amore per l'ideale etico che Egli rappresenta in quanto opera provvidenzialmente, sebbene non sia dato al-

l'uomo il poter sempre riconoscere i Suoi cammini in ciò che avviene, specie in presenza del dolore di esseri innocenti.

Cohen pone così nella *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* uno stretto rapporto tra il concetto di rivelazione, quello dello spirito santo e quello dell'uomo come simile. Egli ritiene che l'idea ebraica del rapporto tra l'umanità e Dio possa essere chiarita soltanto alla luce di tali concetti. E anche il messianesimo e la sopravvivenza dell'anima dopo la morte hanno in tali concetti le loro basi, come l'autore stesso spiegherà nei capitoli 13, 14 e 15 del suo libro.

Potremmo forse ora, dopo aver cercato di illustrare brevemente il pensiero di Maimonide e Cohen sul problema del rapporto tra Dio e l'umanità così come essi l'hanno svolto l'uno nella *Guida dei perplessi*, l'altro nella *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, porre la domanda se vi sia tra loro un orientamento comune riguardo a questo problema. Non parlo delle differenze di stile, di trattazione, di accenti, dovute soprattutto alla diversità dei contesti storici in cui i due filosofi vissero e pensarono. Ciò che interessa, in questa sede, è infatti la sussistenza di un nucleo condiviso che ci permetta di dare qualche chiarimento sull'idea di umanità nella tradizione ebraica.

Riguardo a ciò che unisce i due filosofi, è da osservare in primo luogo che ambedue assumono, come punto di partenza della loro riflessione sul rapporto tra Dio e gli uomini, le fonti ebraiche. Infatti, ambedue ritengono che nella letteratura religiosa ebraica sia contenuto un senso per la vita umana e che questo senso sia portato alla luce dalla ragione – non una ragione fredda esaminatrice, ma animata dal cuore, e che anzi è tutt'uno con il cuore come spirito nell'uomo. Maimonide e Cohen non separano dunque fede e ragione, convinzione e riflessione critica. Ambedue vedono i testi ebraici come basi del cristianesimo e dell'islam: questi testi sono l'espressione originaria sia dell'esperienza del legame tra Dio e l'umanità, sia della meditazione su tale legame.

In secondo luogo, ambedue i filosofi considerano il nesso tra gli esseri umani e Dio come immediato. È la passione, cioè un amore che colma tutta l'anima e riunisce tutte le forze, a collegare

l'essere umano a un Dio che lo ama infinitamente dandogli la legge, pur se rimane trascendente; e questa passione d'amore è identica con la conoscenza della Sua attività nel mondo, che è buona e giusta. La ragione pratica, lo spirito santo, la buona volontà, sono altrettanti modi di esprimere la connessione che ogni essere umano mantiene con Dio, anche quando si allontanano da Lui.

In terzo luogo, tanto Maimonide quanto Cohen fondano sul rapporto tra Dio e l'umanità le relazioni etiche che già sussistono tra gli uomini, ma che dovrebbero essere ampliate affinché divenga possibile il regno di Dio sulla terra. Queste relazioni sono innanzi tutto di pietà, benevolenza, generosità, ma anche di giustizia. Se Dio non fosse per l'umanità il sommo ideale di una condotta ispirata a tali virtù, non rimarrebbe all'umanità stessa che il vivere nel tempo. Per ambedue i pensatori ebrei vi è invece un piano dell'eterno che si distingue dal piano del tempo: l'eterno non è però un essere al di là del mondo, ma agisce come infinita vivente presenza nel mondo. L'eterno è quell'infinita attività divina che, manifestandosi in una legge vicina al cuore dell'uomo, redime continuamente ciascun essere umano e redimerà in futuro tutta l'umanità, quando sarà giunto il momento, a noi sconosciuto: del cammino verso la redenzione universale può essere colta solo qualche traccia nella storia. L'uomo opera in tale direzione quando – come dicono ambedue i pensatori – è equo e buono, giorno per giorno, verso i suoi simili.

IRENE KAJON