

Massimo Giuliani

I PRECETTI NOACHIDI SECONDO MAIMONIDE
TRA TORÀ E LEGGE NATURALE
NELLA RIVISITAZIONE DI ALCUNI
MAESTRI CONTEMPORANEI

Abstract

Il saggio presenta la definizione e l'interpretazione di Maimonide delle sette leggi noahidi come si trovano nel codice halakhico *Mishnè Torà*, *Hilkhot melakhim*, e come discusse ed elaborate dal pensatore ebreo contemporaneo (tedesco-americano) Steven S. Schwarzschild. Rispetto ad altre versioni rabbiniche, l'interpretazione di Maimonide aggiunge la condizione che l'osservanza di quelle leggi è valida solo se sono accettate e rispettate come leggi rivelate, non solo come *lex naturalis*. Su tale condizione esiste un disaccordo tra gli studiosi e i rabbini ebrei, per esempio tra Marvin Fox e Aaron Lichtenstein (la loro posizione è un caso di studio presentato qui). Più specificamente, Schwarzschild argomenta a favore dell'interpretazione del Rambam e cerca di dimostrare che è coerente con la visione globale che Maimonide aveva dell'ebraismo in quanto tale.

The essay presents Maimonides' definition and interpretation of the seven Noahide laws as they are found in the halakhic code Mishnè Torà, Hilkhot melakhim, and as discussed and elaborated by the contemporary Jewish (German-American) thinker Steven S. Schwarzschild. In comparison with other rabbinical versions, Maimonides' interpretation adds the condition that the observance of those laws is valid only if they are accepted and obeyed as revealed laws, not only as lex naturalis. About such a condition a disagreement exists among the Jewish scholars and rabbis, for example between Marvin Fox and Aaron Lichtenstein (their position is a case-study presented here). More deeply, Schwarzschild argues in favor of the Rambam's interpretation and tries to demonstrate that it is consistent with the comprehensive vision Maimonides had on Judaism as such.

Il tema dei precetti noachidi¹ ossia delle sette leggi etiche universali che Dio avrebbe dato a Noè, Noach in ebraico, e ai suoi figli subito dopo il diluvio (*Bereshit/Gn 7-9*), come è noto, non è sviluppato nella Torà o nel Tanakh ma nel Talmud Babilonese (*Bavli*), segnatamente in *Sanhedrin 56b*, un trattato in buona parte dedicato alle norme sui tribunali e all'amministrazione della giustizia. Quel tema ha avuto una significativa ripresa di natura essenzialmente etico-teologica in età moderna, nel solco dell'opera del rabbino livornese Elia Benamozegh (1823-1900), *Israël et l'Humanité*, apparsa postuma in Francia nel 1914². Ma già nel medioevo il tema, oggi sintetizzato nel termine *noachismo*, era divenuto una specie di dottrina ebraica sulla possibilità di *salvezza* per i non ebrei (in ebraico l'espressione equivalente all'idea cristiana di salvezza è 'aver parte al mondo futuro', all' *'olam ha-bà*). Come tale è formulata dal maggior filosofo e teologo del giudaismo rabbinico medievale, Moshè ben Maimon (1137ca-1204), noto come il Maimonide e, nei circoli rabbinici, come il Rambam. Sebbene riferimenti al noachismo sono sparsi in tutta la grande letteratura religiosa del giudaismo rabbinico³, tale

¹ Cfr. A. Lichtenstein, *Le sette leggi di Noè*, Introduzione di E. Toaff, Edizioni Lamed, Milano s.d. Formulati in modo sintetico, tali precetti sono i divieti di: 1) idolatria, 2) blasfemia, 3) omicidio, 4) gravi immoralità sessuali, 5) furto, 6) consumazione di parti di animale vivo (non macellato); a questi sei comandi negativi (in quanto divieti) si aggiunge un ulteriore precetto, in positivo, che chiede agli esseri umani di 7) istituire tribunali per l'amministrazione di una giustizia giusta. Secondo la tradizione talmudica, sei leggi furono date da Dio già ad Adamo ed Eva e solo la settima (la proibizione di mangiare parti di un animale vivo, non macellato) sarebbe stata data a Noè.

² E. Benamozegh, *Israele e l'umanità. Studio sul problema della religione universale*, tr. e a cura di M. Cassuto Morselli, Marietti, Genova 1990, 2016. Cfr. di chi scrive, *Le origini del genere umano secondo Elia Benamozegh*, in *Politica e religione 2021* [Massimo Campanini fece parte della redazione di questa rivista, del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'università di Trento, sin dalla sua fondazione nel 2007].

³ Non necessariamente con questo nome. Sempre nel XIX secolo, il rabbino Shmuel David Luzzatto (1800-1865) la includeva nel termine *abrahamismo*, per significare che il primo seguace di tale *religione per tutta l'umanità* fu il patriarca Abramo, non avendo ancora Dio dato/rivelato la Torà, che teneva in serbo per la

dottrina raramente è stata definita, tantomeno sistematizzata, con la chiarezza con cui la espone il Benamozegh e prima di lui forse solo il Rambam cercò di elaborarla in modo più preciso mettendola in rapporto diretto alla legge del Sinai, ai tradizionali 613 precetti della Torà scritta, *Torà she-bi-ktav*. Dunque, in un certo senso, i precetti noachidi sono da considerarsi Torà orale, *Torà she-be- 'al-pè*, e come tale, cioè in quanto dottrina forgiata dagli *amoraim* e dai successivi maestri di Israele, soggetta a una fluidità ermeneutica (*halakhica*) maggiore rispetto ai precetti dei *libri di Mosè*, sebbene il contenuto e persino la formulazione dei comandi noachidi siano sostanzialmente una ripetizione di alcuni comandamenti fondamentali della Torà scritta, in particolare di alcune delle Dieci Parole ossia i Dieci Comandamenti (cfr. *Shemot/Es 20*; *Devarim/Dt 5*).

Il presente saggio verte sulla più significativa definizione maimonidea dei precetti noachidi, che leggiamo nell'ultimo trattato dell'ultimo *libro* del codice halakhico *Mishnè Torà*, scritto in ebraico dal Maimonide tra il 1170 e il 1178ca, non a caso un trattato sulle norme della vita politica, detto *dei re*. È qui che troviamo una definizione della suddetta dottrina la quale, pur ripresa nei secoli successivi, presenta elementi di problematicità o, almeno, un elemento che ha fatto problema ad alcuni interpreti moderni e contemporanei (a partire da Baruch Spinoza), inducendoli a mettere in discussione – prima ancora del suo senso complessivo – l'origine ovvero le fonti e la conseguente autorevolezza rabbinica della formulazione stessa del Rambam. Il testo di quella definizione e le debite verifiche filologiche sono il punto di partenza di quasi tutti gli studiosi che di recente hanno focalizzato la loro attenzione sul tema. Leggiamo dunque nel *Mishnè Torà*, trattato *Hilkhot melakhim* (VIII,10-11):

Mosè nostro maestro lasciò in eredità la Torà e i comandamenti soltanto a Israele ... e parimenti a chiunque desideri convertirsi [al giudaismo] provenendo dalle altre nazioni ...; ma colui che non de-

di lui discendenza, ai figli di Giacobbe/Israele, e che avrebbe consegnato per mano di Mosè.

sidera convertirsi non deve essere forzato ad accettare la Torà e i suoi comandamenti, perché così ha ordinato Mosè nostro maestro sulla base dell'autorità divina: obbliga tutti gli esseri umani a farsi carico dei precetti comandati ai figli di Noè [le sette leggi noachidi] e chiunque non li accetta sia messo a morte. Invece, chiunque li accetti sia ovunque riconosciuto come un gher toshav [uno straniero/convertito-residente]: deve accettare tali precetti (i noachidi) per se stesso dinanzi a tre chaverim [tra maestri o giudici] ... Chiunque accetti i sette precetti noachidi e diligentemente si attenga ad essi sarà considerato un giusto delle nazioni del mondo [chasid umot ha-'olam] e avrà parte al mondo futuro. Ma ciò è vero se costui accetta e pratica quei sette precetti in quanto comandati da Dio nella Torà, in quanto Dio stesso ci ha istruiti, attraverso Mosè, sul fatto di aver dato a suo tempo ai figli di Noè quei precetti. Ma se costui li pratica sulla base dei propri ragionamenti razionali, allora non può essere considerato un gher toshav né uno tra i giusti delle nazioni del mondo e neppure uno dei loro saggi.

Il punto problematico di questo per altro chiaro passaggio è la clausola condizionale finale, in forza della quale, per essere considerato un *gher toshav* ossia residente in/tra Israele, che ne accetta le leggi basilari (pur non convertendosi *in toto* cioè non abbracciando tutta la Torà scritta e orale) oppure un giusto delle nazioni, che ha parte al mondo futuro, occorre – stando alla lettera di testo halakhico – praticare i sette precetti noachidi *in quanto comandati da Dio nella Torà* e non, come il Rambam dice in modo esplicito, *sulla base dei propri ragionamenti razionali*. Il problema e il dubbio sul senso di questa clausola nascono dal fatto che, di primo acchito, i precetti noachidi sembrano proprio avere un contenuto etico-universale, e sarebbero pertanto accessibili e giustificabili proprio in virtù della (sola?) ragione umana. Quel finissimo filosofo-halakista, che ha abbracciato la gnoseologia di ispirazione aristotelica e ha simpatie per gli insegnamenti politici di ispirazione platonica, non può ignorare o, peggio, negare la dimensione etico-universale di quei sette precetti. Come dunque può non essere un *giusto* chi si attiene alle norme etiche della ragione umana, solo per il fatto che non le pratica

a motivo della rivelazione ossia per fede o per ragioni teologiche? Se le cose stanno secondo il dettato maimonideo, cosa significa essere un noachide? Qual è la differenza tra un noachide (un *ben Noach*) e un ebreo (un *ben Torà*)? Non è quella clausola, più che una limitazione, una vera e propria esclusione che pone la Torà, intesa come rivelazione, e la sua accettazione, quale discrimine nel cuore di un giudaismo che, per altro, tende a mettere in secondo piano le motivazioni (o almeno le idee e le opinioni) rispetto alla stessa prassi (detta appunto *ortoprassi*)? Qual è dunque il senso complessivo di quella definizione di noachismo? A quali fonti si ispira? E come è stato recepito dalla tradizione immediatamente post-maimonidea, e più tardi in età moderna, giù giù fino ad oggi?

Chi in modo sistematico ha tentato di disceverare e chiarificare la questione è stato il rabbino e filosofo tedesco-statunitense Steven S. Schwarzschild (1924-1989) in un saggio della primavera-estate del 1962, apparso sulla rivista *Jewish Quarterly Review*, edita a Philadelphia, dal titolo *Do Noachites Have to Believe in Revelation?*⁴, dove già il titolo riassume in forma interrogativa il cuore (ermeneutico-teologico) del problema che verrà eviscerato.

Il senso halakhico dell'interpretazione maimonidea dei precetti noachidi

La ricerca di Schwarzschild è volta ad accertare il senso della precondizione religiosa che il Maimonide pone a chi pratica i precetti noachidi al fine di includerlo nel novero dei giusti, nel senso sopraccennato del termine. Con intuito filosofico, e grazie alla sua nota acribia filologica, lo studioso è partito da una verifica testuale sul citato passaggio del *Mishnè Torà* e ha trovato l'esistenza di una variante, minuscola grammaticalmente ma di enorme portata semantica; una variante che gli ha imposto un vero e proprio *textual*

⁴ Il saggio è ora nell'antologia: S.S. Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal*, ed. by M. Kellner, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 29-59.

repairing, una *riparazione del testo* sulla base di alcuni manoscritti e di una *receptio* più antica. Non intendo qui ripercorrere tale processo di aggiustamento (che si basa sull'antica versione del codice halakhico maimonideo presente nella Bodleian Library, nonché sull'opera di Rabbi Joseph ben Shem Tov, studioso sefardita morto nel 1480, e su alcune note a un *Sefer ha-emunot* [*Libro delle credenze*] di suo padre Shem Tov ibn Shem Tov. In breve, la correzione testuale riguarda la conclusione del passo: [*colui che pratica le leggi noachidi solo per ragionamento razionale*] non può essere considerato un gher toshav né uno tra i giusti delle nazioni del mondo e neppure [*we-lo*] uno dei loro saggi e consiste nel leggere quel *we-lo* (= neppure) non come una negazione ma come un'avversativa, *ela* (= ma). Uno dei testi citati riporta addirittura, invece di *we-lo*, un *aval*, con lo stesso senso avversativo. Il che trasforma il significato della frase così: ... non può essere considerato un gher toshav né uno tra i giusti delle nazioni del mondo ma [*soltanto*] uno dei loro saggi. Questo emendamento testuale, conclude Schwarzschild, ha molto più senso alla luce della *Weltanschauung* maimonidea; tuttavia

*non ci solleva dalle difficoltà che sorgono dall'affermazione del passo, dato che resta indiscutibile che Maimonide voglia escludere i figli di Noè [che praticano i precetti noachidi] per ragioni filosofiche, piuttosto che per ragioni religiose, dal gruppo dei giusti delle nazioni, negando loro il mondo futuro.*⁵

Non solo, ma questa esclusione, che deriva dal predetto requisito, sembra non avere precedenti o almeno non essere mai stata posta con chiarezza nelle discussioni ebraiche sul tema. Alla base di questa riserva, a ben vedere, sta un altro tipo di controversia o di dilemma teologico, assai diffuso in età medievale nelle religioni

⁵ Ivi, p. 33. Un riferimento allo stesso manoscritto della biblioteca oxfordense si trova in: J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford University Press, Londra 1961, pp. 175 sgg. Katz condivide l'ipotesi di Schwarzschild che si debba leggere *ela* e non *we-lo*.

monoteiste “a forte tensione escatologica”, ossia se comportamenti moralmente irreprensibili ma basati su un mero sapere filosofico, a prescindere dalla rivelazione biblica o coranica, permettano o meno di accedere alla salvezza/al mondo futuro. Il limbo, immaginato da Dante nel pre-inferno della sua *Commedia*, resta l’emblema della soluzione (di compromesso) a quel dilemma. Ora, è ragionevole pensare che un filosofo come il Rambam, benché religiosamente osservante e scrupoloso, abbia voluto davvero chiudere il Cielo, per così dire, a chi è giusto sulla base della sola ragione e non della fede? Che abbia pensato la stessa rivelazione non come un aiuto a una vita moralmente integra ma piuttosto come un discrimine, al fine di ottenere la giusta remunerazione per avere ben vissuto? Ha senso vedere in Maimonide una distinzione profonda, che qui rasenta la contrapposizione, tra *chi è giusto* e *chi è saggio*? Eppoi, perché essa compare proprio nel *Mishnè Torà* e non altrove? Dunque, anche con un testo meno restrittivo, che legge *ela* invece di *we-lo*, la questione di fondo resta inalterata.

A questo punto la ricerca si focalizza su due sotto-questioni: la *prima* è la questione delle eventuali fonti che possano aver ispirato il Rambam ed essere state da lui utilizzate come giustificazioni testuali (purtroppo nel *Mishnè Torà* il Maimonide sceglie deliberatamente di non riferire nessuna fonte ma solo di registrare le conclusioni delle discussioni halakhiche); la *seconda* è la questione, che si pone ai suoi lettori/interpreti (e pertanto anche a noi), del perché ultimo di siffatta aggiunta da parte di un autore noto per il suo rigore logico e l’abilità sistematica nelle definizioni e nei ragionamenti.

La questione delle fonti sorge proprio dal turbamento di quella disgiunzione/contrapposizione (tra giusto e saggio) e diventa ricerca sul turbamento stesso, riscontrabile in autori “moderni” come Moses Mendelssohn (1729-1786) e Hermann Cohen (1842-1918), con i quali Schwarzschild ha grande familiarità. Il turbamento del secondo è intuitivo, perché nasce dalla quasi-equiparazione compiuta da Cohen tra etica e religione, nel classico *Religion der Vernunft aus des Quellen des Judentums* (pubblicato postumo nel 1919). L’idea-

le religioso del giudaismo non solo non differisce, secondo Cohen, dall'ideale etico della filosofia ma insieme costituiscono due facce del medesimo ideale, anzi del medesimo trascendentale della ragione umana. Il titolo programmatico dell'opera ruota già su questa equazione, sebbene a tratti essa appaia asintotica e proiettata sui tempi tendenzialmente metastorici del messianismo. Tutta la polemica di Cohen contro Spinoza deriva a sua volta dallo scollamento e dal potenziale divorzio tra sfera etica e sfera religiosa propugnata dal discendente di marrani (giustamente scomunicato, rimarca il filosofo di Marburgo) di Amsterdam. Il turbamento di Mendelssohn però è più profondo, perché se per Hermann Cohen ne va dell'armonia tra filosofia e religione (ebraica), per il Socrate di Berlino ne va della natura stessa del giudaismo in quanto fede e prassi di una tradizione cui sente di appartenere senza riserve, una tradizione non ancora *vagliata* dalla ragione, come invece avviene nel Cohen d'inizio Novecento. Pertanto Moses Mendelssohn chiede lumi, per lettera, a un'autorità della tradizione come il rabbino Jacob Emden (1697-1776) del distretto di Altona. Schwarzschild si sofferma su questa lettera del padre dell'*haskalà*, l'illuminismo ebraico, perché questi è tra i primi, in età moderna, ad abbracciare l'idea che i parametri della moralità, il bene e il male, siano evidenze razionali, che di per sé non necessitano di una rivelazione, e pertanto trova sorprendente che il Maimonide pensi che fare il bene e rifiutare il male abbiano valore soltanto se compiuti nel segno della Torà e non per motivi razionali. All'accorata lettera di Mendelssohn, il rabbino Emden, che resta un medievale per formazione, sensibilità e metodo di studio, risponde in modo tradizionale: a sua volta non cita "fonti" *ma si impegna in deduzioni casuistiche che, a suo giudizio, giustificano la formulazione di Maimonide; e Mendelssohn avrebbe torto nel pensare che qui si tratti di idee nuove, introdotte sua sponte dal Rambam*⁶. Infatti, l'ideale rabbinico del *compiere la Torà* [le *mitzwot*, i precetti] *per amore della Torà stessa* – tecnicamente il principio si

⁶ Ivi, p. 37.

chiama *Torà lishmà* [Torà per amore del Nome] – altro non significa che agire bene perché Dio lo ha comandato, e non perché il bene sia bene⁷. L'ebreo religioso non indaga razionalmente il perché dei precetti ma li compie come pura volontà divina: ecco la posizione del giudaismo religioso tradizionale (e ciò a dispetto dall'insistenza, tipica del Rambam, nel cercare spiegazioni razionali ai precetti della Torà). Secondo Schwarzschild, *Mendelssohn dev'essere rimasto completamente non persuaso dalla risposta datagli dal rabbino Emden ... il quale in ultima istanza non risolse la questione delle fonti della posizione del Rambam*⁸ lasciandolo nel dubbio che il grande filosofo e halakhista sefardita abbia messo la clausola (della fede nella Torà da parte dei *benè Noach*) come propria opinione personale. Quel che in Mendelssohn è lasciato in forma dubitativa, da Schwarzschild è detto ora in forma assertiva e diventa la tesi centrale della seconda parte del saggio, là dove, come accennato, si cerca di dare una spiegazione del perché il Rambam abbia rimarcato che la legge noachide, pur frutto di sapienza, necessita di essere *creduta come insegnamento divino* per trasformare il saggio/filosofo in un giusto/pio delle nazioni e assicurargli il mondo futuro.

Ovviamente non si può pensare che il Maimonide ignorasse quei passi talmudici in cui, in rapporto alla Torà, non si fa discriminazione tra ebrei e non ebrei, perché Dio guarda anzitutto al cuore, alla retta intenzione; inoltre le fonti ripetono che un *mamzer* che ha studiato Torà ha più meriti di un sommo sacerdote ignorante (cfr. TB *Horayot* 13a), come Maimonide stesso ricorda nelle sue *Hilkhot talmud Torà* (III,2). Rabbi Meir si spingeva a dire che un non ebreo che studia Torà è pari a un sommo sacerdote (cfr. TB *Sanhedrin* 59a). Non di meno, vi è un'insistenza e una certa coerenza negli scritti maimonidei sul dovere – ossia sull'obbligazione e sul precetto – di credere in Dio al fine di eseguire i precetti, e dunque di cono-

⁷ Sullo sfondo vi è l'antica domanda socratica se gli dèi comandino il bene perché è bene oppure se il bene sia bene perché gli dèi lo comandano. È noto inoltre che Socrate fu messo a morte anche con l'accusa di non credere negli dèi della città.

⁸ Steven S. Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal ...* cit., p. 38.

scere la sua volontà come espressa nella Torà. Nel *Sefer ha-mitzwot* il primo precetto positivo elencato dal Rambam consiste proprio nel *credere nella Divinità, che è Causa e Movente nonché il Creatore di tutto ciò che esiste*⁹. In quel *tutto ciò che esiste* è incluso il bene e il male, che l'essere umano apprende in modo diretto dalla Torà, dalla rivelazione divina. La ragione, infatti, sul bene e sul male – sull'etica, come afferma Aristotele – adduce solo opinioni, non verità, e la moralità è figlia del tempo e del luogo, quindi è convenzione, dice lo Stagirita. Affinché il bene sia ancorato nel giusto e nel vero (e affinché si comprenda come il male sia frutto di errore e falsità) occorre affidarsi a un'autorità superiore a quella dell'umana ragione. Questo è il presupposto che muove Maimonide nell'esigere che il noachide abbracci le leggi etico-universali non come mera convenzione ma come adesione alla volontà divina. Spiega Schwarzschild:

*Per Dio, morale e immorale non sono questioni di bontà o di malvagità ma di ciò che è giusto [rightness] e di ciò che è erraneo [wrongness]; è soltanto per l'essere umano, con la sua intelligenza limitata, che tali problemi non possono essere risolti con una finalità scientifico-razionale; essi dipendono piuttosto da giudizi meno definiti che, proprio a motivo della loro non-definizione [indefiniteness], richiedono di essere comandati per raggiungere la loro forma completa. Secondo Itzchaq Avravanel, Maimonide riteneva che la legge naturale non potesse soddisfare tutti i bisogni umani, e che pertanto fosse richiesta la rivelazione. Come si legge nella Guida dei perplessi II,40 ...*¹⁰

Questo rimando alla *Guida*, che Schwarzschild legge nella versione inglese (di Shlomo Pines, voluta e prefata da Leo Strauss), non ha un riscontro testuale nella versione italiana (di Mauro Zonta); tuttavia il senso del capitolo è quello di rimarcare che la legge divina viene a colmare le diversità e le disparità della natura umana, e non può esservi società perfetta senza un legislatore o un governo che

⁹ Mosè Maimonide, *Il libro dei precetti*, Carucci, Roma 1980, p. 97.

¹⁰ S. Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal ... cit.*, p. 43.

tenga conto e dia forma agli eccessi o alle mancanze della natura umana, e ciò può essere fatto solo in forza della legge divina: *Ed è frutto della sapienza divina ai fini della sopravvivenza di questa specie [la specie umana] – giacché Dio ne ha voluto l'esistenza – il fatto che sia stata posto nella natura umana che i suoi individui abbiano la capacità di governo*¹¹. Non deve dunque sorprendere che ciò che è “soprannaturale”, la Legge divina, sia stata impiantata da Dio nel “naturale” e che credere in Dio sia un prerequisito affinché quella legge sia riconosciuta come tale e non pensata filosoficamente (aristotelicamente) come convenzione e opinione umane. Bene e male, il retto agire e la misura della giustizia non sono frutto di opinioni ma della sapienza divina, afferma il Rambam, e ciò spiega perché tutti i precetti – anche i sette precetti noachidi – debbano essere accettati e sussunti, pena l'esclusione dal premio supremo, come *voluntas Dei*. Che questa clausola o prerequisito compaia alla fine del *Mishnà Torà*, che elabora l'intera Torà scritta e orale per gli ebrei *qua halakhà*, ossia *voluntas et sapientia Dei*, conferma la visione complessiva di Maimonide sul genere umano, che come tale è tutto soggetto a una legge divina, seppur in forma piena per i *benè Israel*, o *benè Torà*, e in forma difettiva, per così dire, per i *goyim*, i *benè Noah* (difettiva in senso solo quantitativo, non qualitativo).

A riprova e conferma della correttezza della sua lettura, sostanzialmente halakhica, dei precetti noachidi, Schwarzschild si volge, come accennato all'inizio, all'autorità del rabbino italiano Elia Benamozegh per il quale *il noachismo è la religione dei gentili [i non ebrei] insegnata dal giudaismo, che è esso stesso la religione e l'insieme delle leggi degli ebrei*. Superando i rischi opposti – l'abolizione del valore della Legge anche per gli ebrei, in nome di un malinteso universalismo, e l'obbligatorietà di quella stessa Legge anche per non ebrei, in nome di un altrettanto malinteso proselitismo – Steven Schwarzschild abbraccia la teoria benamozeghiana per cui

¹¹ Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2003, p. 469.

noachismo e giudaismo vanno tenuti separati, benché essi si complementino. Solo in questo modo la verità del giudaismo alla fine beneficerà l'umanità intera senza, d'altra parte, pregiudicare la santità del giudaismo o del popolo ebraico. Quindi, da questa prospettiva il noachismo è ciò che può essere chiamato il dipartimento degli esteri del giudaismo, piuttosto che la legge naturale esistente fuori e indipendentemente dal giudaismo. Anche per questa ragione, la fede in Dio e nella rivelazione della Torà a Israele è indispensabile per la legittimazione dei precetti noachidi.¹²

Non sorprende, a questo punto, che l'ultimo terzo del saggio schwarzschildiano sia dedicato a una accesa discussione filosofica sull'esistenza o meno della legge naturale, sulla sua plausibilità nella prospettiva della tradizione e del pensiero del giudaismo, sulla possibilità stessa di una sua fondazione e applicazione nei diversi contesti e momenti storici. Si tratta di una complessa disamina che ha come stella polare la convinzione che Maimonide l'abbia comunque voluta ancorare alla rivelazione, alla fede nella Torà, non essendo la ragione in grado di valutarla, letteralmente di darle o dimostrarne il valore – veritativo (filosofico) e non solo convenzionale (politico) – per la vita umana, sia individuale sia politica.

Da un punto di vista filosofico-sistematico, ci troviamo in un vero dilemma: non possiamo fare a meno dell'idea di legge naturale, ma non possiamo neppure giustificarla. Dovremmo averla e dovremmo non averla allo stesso tempo. Abbracciarla senza ambiguità, come fece Spinoza, ci induce a ogni sorta di difficoltà filosofiche e morali; ma rifiutarla completamente ci espone a gravi pericoli. Ecco il punto preciso nel quale ci coglie la dottrina di Maimonide, che si è confrontato con tale dilemma prima di noi ... Egli proclama che, affinché la legge sia efficace, l'umanità abbisogna molto più della legge naturale ... Così Maimonide è riuscito a tenere in equilibrio la dottrina della legge naturale e la dottrina della legge positiva, umana o divina che sia di volta in volta, e questa è l'altezza mas-

¹² S. Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal* ... cit., p. 45.

sima a cui, ancor oggi, la ragione umana può spingersi ... Ecco il senso della clausola che il Rambam ha posto ai precetti noachidi: per conoscere la legge morale devi sottometterti alla rivelazione, devi cioè conoscere Dio.¹³

Ela o we-lo? Marvin Fox su lex naturalis e precetti noachidi nel Rambam

Il discorso sembra dunque planato sulla possibilità (o meno) e persino sulla necessità di riconoscere, anche nell'ebraismo, l'esistenza di una *lex naturalis* – una moralità fondata sulla ragione umana, universale e cogente ossia intrinsecamente vincolante (il cui vincolo è la sola *ratio humana*) – accanto, se non precedente, alla *lex divina*, intesa come *la Torà*. Tuttavia lo scoglio per ogni discorso filosofico ebraico su una possibile idea di legge naturale resta proprio l'interpretazione del passo maimonideo in questione, e segnatamente il problema della corretta lettura testuale di quel passo: è *we-lo* (e neppure) o *ela* (ma soltanto)? Chi si è schierato apertamente per il *we-lo*, opponendosi all'ipotesi che si tratti di un palese e grossolano errore del copista, poi pedissequamente ripetuto a stampa, è un altro rabbino-filosofo statunitense, Marvin Fox (1923-1996), per anni autorevole punto di riferimento del dipartimento di filosofia ebraica della Brandeis University. In un saggio apparso nel 1972, su una rivista giuridica della Duquesne University, con il titolo *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, Fox scrive:

Considerando la somiglianza della forma delle lettere ebraiche nelle due parole we-lo [non] e ela [ma] è facile supporre che noi si sia stati vittime di un copista o di un errore di stampa ... Tuttavia è notevole, e da valutare, il fatto che la lettura che stiamo dando [che

¹³ Ivi, pp. 58-59.

si tratti davvero di *we-loj* si trova quasi in tutte le edizioni a stampa. Inclusa la prima edizione completa stampata a Roma nel 1480.¹⁴

In luce di questa premessa, aggiunge:

Una corretta comprensione di Maimonide dimostra sia perché egli non poteva affermare una teoria della legge naturale, sia perché negava la salvezza a quanti ritenevano di poter conseguire una conoscenza morale su basi puramente razionali e sia perché non considerava costoro dei giusti/pii e neppure dei saggi/sapienti. In rapporto a quest'ultima questione, non pretendo in alcun modo di risolvere il dubbio su quale sia la più corretta lettura testuale. Ma cercherò di mostrare, testi alla mano, che sarebbe stato del tutto coerente con l'insieme teorico di Maimonide, anzi persino necessario, che il filosofo-halakhista medievale negasse ai sostenitori della dottrina della legge naturale il titolo di "saggi", vale a dire di buoni filosofi.¹⁵

Infatti, spiega Marvin Fox, le questioni etiche non sono per Maimonide questioni soggette a dimostrazione razionale, come il vero e il falso logico, men che meno sono soggette a essere razionalmente smentite: sono semplicemente indimostrabili con la ragione. Questa posizione filosofica è presente già nel *Trattato sulla logica*, un'opera giovanile di Maimonide, ma viene ripresa nel suo *Commento alla Mishnà*, là dove introducendo i *Pirqè Avot* (testo noto come *shmonà praqim*, gli otto capitoli) il Rambam pare discostarsi e criticare il più noto filosofo ebreo che lo ha preceduto, Sa'adia Gaon di Baghdad (882-942), che a sua volta scrive in arabo. Sa'adia, pur non usando mai l'espressione *legge naturale*¹⁶, parlava della razionalità di al-

¹⁴ M. Fox, *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, ora in: Id., *Collected Essays on Philosophy and on Judaism* (vol. I: *Greek Philosophy and Maimonides*), ed. by J. Neusner, University Press of America, Lenham 2003, p. 190.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Il primo filosofo ebreo a usare l'espressione *legge naturale* (*dat tivi 'it*), distinta dalla *legge divina* (*dat elohit*) e da costumi e convenzioni (*dat nimusit*), è Joseph Albo (1380ca-1444) nell'opera *Iqqarim, Principi*. Il termine *dat*, che in

cuni comandi divini, sebbene non intendesse certo affermare una legge morale indipendente dalla volontà e dalla sapienza divine. Il ragionamento maimonideo è questo: se le leggi morali – in sostanza la cosiddetta legge naturale – non sono razionalmente dimostrabili, nel caso in cui esse non venissero fissate e sanzionate da un'autorità esterna (Dio o chi da lui autorizzato), non vi sarebbe modo di crederle vincolanti nella vita umana, soprattutto a livello sociale e politico. Sarebbe il caos. Questo ragionamento è molto lontano dalla nostra sensibilità moderna, ma immaginare un razionalismo non teocentrico, in età medievale, sarebbe mero anacronismo. Anche le leggi noachidi, forse soprattutto le leggi noachidi, rientrano in questo *framework* teoretico, che può ben dirsi il *framework* halakhico, qui *pars pro toto* per il giudaismo rabbinico nel suo insieme. Ma ciò non vale solo per le leggi noachidi. Nella *Guida dei perplessi* tutta la *Torà* ossia tutta la legge ebraica, data da Dio a Mosè sul Sinai, è *legge* in senso pieno: religioso e morale e politico, e ha uno *scopo razionale*, cioè utile al perfezionamento dell'anima e del corpo, sebbene ciò non significhi che la nostra ragione (e men che meno che ogni essere umano) sia in grado di cogliere quello scopo o di comprenderlo in profondità (soprattutto in mancanza di esercizio intellettuale e di studio della *Torà*). Nelle parole del rabbino Fox:

Tutta la legge deve essere compresa come finalizzata a governare l'essere umano guidandolo verso il compimento della sua propria perfezione ultima. Tale perfezione consiste nel più alto sviluppo del suo intelletto [sekel] e nella conoscenza razionale dell'interrezza dell'essere come esso è. Tuttavia, nessun essere umano può raggiungere questo stadio della perfezione intellettuale completamente da se stesso. ... In una comunità, che sia sotto il governo di un tale sistema di legge, un individuo davvero dotato emergerà con la più profonda e piena comprensione delle più alte verità in rapporto all'interrezza dell'essere come è. E una siffatta perfezione ultima è

ebraico oggi veicola il concetto di religione, aveva in epoca medievale una forte connotazione giuridica o giurisprudenziale. Anche il concetto di *teva'*, natura, da cui l'aggettivo *tevi'it*, entra nell'ebraico solo nel medioevo.

*intimamente connessa, nelle visione antropologica di Maimonide, con l'immortalità dell'anima.*¹⁷

Ora, tale sistema di leggi è, in ultima istanza, la Legge divina, e tutto il ragionamento qui delineato si trova nel contesto della terza parte della *Guida*, la parte dedicata ai *ta'amè ha-mitzwot* o cause finali dei precetti, alle ragioni cioè della stessa Legge sinaitica. Come già detto, quel che vale per la Legge sinaitica a maggior ragione vale per le leggi noachidi. Marvin Fox cita per esteso buona parte del capitolo XXVII della terza parte, e mette in corsivo, per sottolinearlo, il passo dove Maimonide afferma: *È evidente che questa perfezione ultima non consta né di azioni né di costumi, ma solo di opinioni alle quali ha portato la speculazione e che lo studio ha confermato.* A suggello di tale visione, nella quale le *opinioni* sono la concezione corretta del mondo, sta sempre e comunque la *vera legge* ossia la Torà, la Legge di Mosè nostro maestro, che è una sola, insiste il Rambam, la quale include – per dirla ancora con Elia Benamozegh – sia le istruzioni sinaitiche sia i precetti noachidi, tanto il *mosaismo* quanto il *noachismo*. L'insieme di quelle leggi

*crea le migliori condizioni in cui gli esseri umani possano vivere gli uni con gli altri, eliminando l'ingiustizia e concedendo un carattere nobile e virtuoso, così che gli abitanti del paese possano sopravvivere e perpetuarsi secondo un unico ordine, affinché ciascuno di essi raggiunga la sua perfezione prima, e le credenze e le opinioni corrette con le quali si raggiunge la perfezione ultima.*¹⁸

Alla luce di questo percorso che va dal trattato sui procedimenti logici dello studio al commento ai *Pirqè Avot*, e infine a quel *magnum opus* filosofico che è la *Guida*, è chiaro per Fox che Maimonide non lascia spazio a una fondazione meramente razionale della legge morale, a una *lex naturalis* che prescinda dal riconoscimen-

¹⁷ M. Fox, *Maimonides and Aquinas on Natural Law ...* cit., pp. 193-194.

¹⁸ Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi ...* cit., p. 615.

to della *lex divina* che si trova nella Torà. La sua spiegazione dei precetti noachidi si inserisce in questo quadro, che è tale da non lasciare facilmente spazio all'ipotesi che vi sia stato un errore del copista nella trasmissione della clausola limitante la validità olistica dell'osservanza noachide qualora tale osservanza prescindesse da un pur *razionale* riconoscimento della stessa rivelazione. *Il rifiuto categorico di Maimonide nei confronti della legge naturale non implica – conclude Fox – che egli ritenesse irrazionali le regole morali volute da Dio [come gli stessi comandi noachidi], oppure che fossero in contrasto con la natura umana. Egli affermava soltanto che i precetti morali non sono conoscibili con la ragione né passibili di dimostrazione razionale.*¹⁹

Aharon Lichtenstein e la difesa della lex naturalis nel pensiero ebraico

Una lettura diversa, se non opposta, a quella di Fox (e in parte a quella di Schwarzschild) è offerta dal rabbino Aharon Lichtenstein (1933-2015), a lungo *rosh*, capo della Yeshivat Har Etzion in Israele, ma formatosi nella *modern orthodoxy* nordamericana sotto la guida ispiratrice di Joseph B. Soloveitchik (1903-1993) e del metodo talmudico della scuola lituana di Brisk. La sua posizione filosofico-ebraica, per quanto articolata e ricca di sfumature, muove dalla convinzione che esista una natura umana che ha già, in sé, un sostanziale senso etico che si traduce nella classica *lex naturalis*. Da qui la domanda che egli stesso ha posto al centro del dibattito halakhico contemporaneo, in un saggio del 1975 (sollecitato dallo stesso Marvin Fox): *Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?*, la domanda cioè se esista, se si dia e sia riconoscibile, dentro la tradizione del giudaismo rabbinico, un'etica indipendente e autonoma rispetto alla legge positiva divina e rabbinica, la Torà

¹⁹ M. Fox, *Maimonides and Aquinas on Natural Law ... cit.*, p. 198.

scritta (*Tanakh*) e orale (*halakhà*), e in caso di risposta positiva – come Lichtenstein afferma e cerca di argomentare – se la Torà e l'*halakhà* sostituiscano [*supplant*] oppure integrino [*supplement*] quell'etica e il set di valori universali che contiene²⁰. Seppur indirettamente, anche qui la posta in gioco è, in ultima istanza, il valore dei precetti noachidi in rapporto alla Torà di Israele, e di converso il valore di questa Torà in rapporto a una legge morale universale.

La tesi di questo maestro è che già i *tannaiti*, per quanto apparentemente estranei allo spirito della filosofia greca, in realtà assegnassero un ruolo importante, per quanto propedeutico, alla moralità pre-toraica, per così dire. Persino nel Talmud, a suo dire, è possibile trovare *un grappolo di virtù logicamente pre-halakhiche ... che possono essere inferite dai fenomeni naturali ... e che si riferiscono più alla physis che al nomos*²¹. I rabbini si riferivano a queste virtù con il termine vasto e polisemico di *derekh erez*, alla lettera *la via/i costumi del paese in cui si vive*, poi venuto a significare l'insieme delle norme educativo-civilizzanti che predispongono un popolo alla comprensione della stessa rivelazione. Anche secondo l'autorevole opinione del Maharal di Praga (XVI secolo), *noi sappiamo dalla Mishnà che derekh erez è la base della Torà, la quale è albero di vita (etz chayim)*²². *Eretz* significa anche terra, sebbene in un'accezione semanticamente più vasta di *adamà*, suolo, e quindi la metafora dell'albero, *etz*, che cresce a partire dalla terra è congeniale. Rav Lichtenstein non ha difficoltà a mostrare, con molti appoggi testuali, che i rabbini in passato hanno riconosciuto l'esistenza di una moralità naturale. Di più, egli afferma che lo sforzo fatto dai maestri antichi per razionalizzare la *halakhà*

²⁰ Questo saggio è ora disponibile in: M.M. Kellner (ed.), *Contemporary Jewish Ethics*, Hebrew Publishing Company, New York 1985, pp. 102-123. Per una sintesi del dibattito, si veda: M. Giuliani, *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016, pp. 131-152.

²¹ A. Lichtenstein, *Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?*, in *Contemporary Jewish Ethics...* cit., p. 102.

²² Ivi, p. 103.

*presuppone un contesto assiologico di riferimento, che è indipendente dalla halakhà stessa e che alla luce della halakhà viene interpretato. È incomprendibile dire con Abaye [TB Ghittin 59b] che tutta la Torà ha lo scopo di promuovere la pace se non si presuppone il valore eticamente universale della pace. Lo stesso si può dire a riguardo delle ragioni che siano suggerite per le singole mitzwot ... Qualsiasi rifiuto, supposto tradizionale, della legge naturale non può dunque significare che, se non fosse per la halakhà e i precetti divini, l'uomo e il mondo sarebbero amorali ... Tutt'al più i maestri hanno rifiutato la legge naturale ma non certo una moralità naturale. Forse hanno ritenuto che non si possono fondare specifiche e vincolanti regole sulla sola natura, ma non ritenevano certo che un uomo che non conoscesse i comandamenti fosse eticamente neutrale.*²³

Molto maimonideo è il tentativo di Aharon Lichtenstein di trovare una via mediana tra quanti negano valore ebraico alla via etico-razionale, almeno nell'osservanza dei precetti, come è il caso della posizione del biochimico e filosofo israeliano Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), da un lato, e dall'altro quanti negano il valore aggiunto della stessa Torà, cioè dell'osservanza delle *mitzwot*, quasi queste fossero un complemento o addirittura un mero ornamento alle nor-

²³ Ivi, pp. 103-104. Jeffrey Macy, nella voce *Natural Law* del volume collettaneo *Contemporary Jewish Religious Thought*, ed. by A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Free Press, New York 1986, p. 664 spiega che *nonostante l'assenza di un riferimento specifico alla legge naturale nella letteratura biblica, i pensatori ebrei ne hanno individuato una forma implicita nei comandamenti noachidi ... A ben vedere, secondo le fonti tradizionali del giudaismo, i precetti noachidi sono considerati una conditio sine qua non per una vita umana civilizzata, e parimenti lo standard minimo che i non ebrei devono garantire se desiderano vivere come gherim toshavim (stranieri-residenti) in mezzo a Israele. Non di meno, l'equazione tra precetti noachidi e legge naturale è tutt'altro che unanimemente accettata dai pensatori ebrei, in epoca antica come nell'età moderna. Per un ulteriore approfondimento della dottrina dei precetti noachidi nella storia del pensiero ebraico si veda: D. Novak, *The image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Mellen Press, New York 1983.*

me etiche universali, che si imporrebbero anche senza rivelazione (tesi venata di sostanziale antinomismo, come quello cristiano).

La questione è eviscerata dal *rosh ha-yeshivà* in appendice a un saggio dal titolo “universalista” *The duties of mankind*, dove svolge una riflessione sul rapporto tra Torà e valori universali, muovendosi in bilico tra sostituzione e supplimento, tra i doveri dei *benè Adam* (esseri umani) e i doveri dei *benè Torà* (ebrei). La tesi resta che, per essere buoni ebrei, si debba prima essere buoni esseri umani; che l’alleanza tramite Abramo e poi tramite Mosè non sostituisce l’alleanza tramite Noè, piuttosto la sviluppa, la specifica e le dà compimento (termine, questo, usato anche dalla teologia cristiana per qualificare il rapporto tra la cosiddetta *antica* e la *nuova* alleanza cristologica). Anche qui, contrapponendosi a uno dei suoi maestri, rav Yitzchaq Hutner (1906-1980) – il cui pensiero era altamente apprezzato anche da Steven Schwarzschild – Lichtenstein crede sbagliato parlare in termini di sostituzione, anche in presenza di effettive novità, nella Torà sinaitica, rispetto all’etica o a una moralità universale rintracciabile già prima del dono della Torà. A suo giudizio, Maimonide rimane sostanzialmente ambivalente – non contraddittorio, ma ambivalente e polifonico – su questo tema. La collocazione, in un contesto halakhico, dei precetti noachidi rifletterebbe bene quest’approccio del Rambam: affermando che le norme destinate ai figli di Noè permettono loro di accedere al mondo futuro (e al livello di *chesed* e di sapienza) solo se accettate in quanto rivelate dalla Torà, egli riflette il primato e l’eccellenza della Torà stessa su ogni dimensione naturale (interessante qui che il rimando testuale non sia al trattato halakhico *sui re* ma al *Commento alla Mishnà*, trattato *Chullin* VII,6); ma altrove, affermando che la rivelazione venne fatta in modo progressivo e pedagogicamente graduale, Maimonide sembra propendere per una visione della Torà come integrativa e complementare rispetto a una natura umana potenzialmente già virtuosa. Ciò è detto in modo esplicito, ad esempio, nella *Guida dei perplessi* (III,29) là dove si legge che Mosè venne a perfezionare/completare, con il *matan Torà*, un percorso “monoteista” avviato dal patriarca

Abramo, prima del *matan Torà*. Il verbo usato in ebraico per quel perfezionare è *nishlemà*, dalla radice *sh.l.m.* che indica integrità, armonia, completezza (come nel termine *shalom*). Maimonide dunque può essere usato sia nella direzione di chi vincola i valori e l'etica/la moralità universale al valore unico e metastorico della Torà, sia nella direzione di chi riconosce un valore di saggezza (*chokhmà*) all'etica/moralità umana sulla mera base della ragione e dell'intuizione interiore, come avvenne, nella logica del *midrash*, nel caso di *Avraham avinu*, di Abramo nostro padre²⁴.

Per Aharon Lichtenstein è chiaro che *qualsiasi cosa richiesta a una persona a un livello universale è a priori richiesta anche a un ebreo, dato che la moralità implicita nella Torà è almeno tanto esigente quanto la moralità universale*²⁵. *La sola differenza – prosegue – è se noi formuliamo tale richiesta come derivante da un'alleanza universale [general covenant] oppure da un'alleanza particolare [specific berit]. Pertanto, parte di ciò che viene esigito da parte di un ben Torà [un ebreo] è semplicemente, a un livello iniziale, quel che è esigito da ogni persona in quanto essere umano*²⁶. Se sostituiamo quel *general covenant* con alleanza noachide, di cui i sette precetti sono gli impegni imprescindibili, abbiamo di fatto non solo l'interpretazione offerta dal rabbino Lichtenstein di quei precetti ma anche la sua soluzione del dilemma della clausola maimonidea, che sembrava porre in alternativa Torà e *chokhmà*, legge sinaitica e moralità/legge naturale. I maestri avrebbero delineato quest'approccio nell'espressione *derekh eretz kadmà la-Torà (Vajqrà Rabbà IX,3)* ossia: la civiltà, la moralità, le virtù civiche ... precedono, antecedono e sono quasi dei presupposti alla prassi comandata dalla Torà.

²⁴ Cfr. M. Giuliani, *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021, pp.119-126.

²⁵ [Addresses by] A. Lichtenstein, *By His Light. Character and Values in the Service of God*, ed. by R. Ziegler, Ktav/Yeshivat Har Etzion, Jersey City/Alon Shevut 2003, p. 23.

²⁶ *Ibidem*.

I maestri hanno inteso ciò in termini storici: la Torà fu data ventisei generazioni dopo che le norme del derekh eretz erano già praticate. Ma l'espressione può avere anche un altro significato: indicare cioè una priorità logica o assiologica, e il Maharal di Praga la intende in tal senso. Puoi costruire l'ebreo in te solo sulla base della tua moralità e spiritualità personali.²⁷

²⁷ Ivi, p. 24.