



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Scienze Filosofiche
D.M. 270/04

Tesi di Laurea

Il Dio Sofferente

Gli sguardi di Luria, Weil e Jonas

Relatore

Ch. Prof. Fabrizio Turollo

Laureanda

Elena Tosarelli
Matricola 859949

Anno Accademico

2016/2017

Indice

Introduzione	pagina 3
1. La mistica e l'ebraismo	9
1.1 Cos'è la mistica	10
1.2 Le origini della mistica e il medioevo	12
1.3 Il misticismo e la chiesa moderna	16
1.4 Il misticismo e il problema del contesto	18
1.5 La mistica ebraica	19
1.6 Il testo sacro ebraico	22
2. Fondamenti della Qabbalah	25
2.1 La Qabbalah	26
2.2 Il mistico ebreo e il rapporto con la comunità	27
2.3 I qabbalisti e la Torah	29
2.4 Lo Zohar	30
2.5 La creazione	33
3. Lo gnosticismo e le correnti affini	37
3.1 Lo gnosticismo	38
3.2 La gnosi moderna	39
3.3 La gnosi tradizionale	41
3.4 I termini fondamentali	42
3.5 La gnosi e il diabolico	44
3.6 La visione di Valentino	45
3.7 Il metodo di Mani	47
3.8 I Catari	49
4. Lo sguardo Lurianico	52
4.1 Isaac Luria	53
4.2 La dottrina	54
4.3 Le sefirot	55
4.4 La creazione lurianica	57
4.5 Lo Tzimtzum	58
4.6 La Shevirah e il Tikkun	60
4.7 Il Gilgul	62

5. Simone Weil	63
5.1 La vita	64
5.2 La personalità	67
5.3 Simone e la vita di fabbrica	69
5.4 Simone e la guerra	70
6. Lo sguardo weiliano	73
6.1 L'amore implicito	74
6.2 Le cerimonie religiose	74
6.3 L'amore per la bellezza del mondo	78
6.4 L'amore per il prossimo	81
7. La tesi weiliana	85
7.1 Il debito con Dio	86
7.2 Annullarsi per annullare il debito	89
7.2.1 La Santa anoressia	91
8. La religiosità di Simone Weil	94
8.1 Le lettere	95
8.2 Le esperienze mistiche	100
8.3 Riflessioni su Dio in vari testi brevi	104
9. Hans Jonas	107
9.1 La vita	108
9.2 La riflessione post Auschwitz	110
9.3 Il riferimento biblico	112
Bibliografia	118

Introduzione

Nel corso della mia carriera universitaria ho più volte incontrato, nella preparazione degli esami, filosofi e personaggi che venivano definiti con la parola *mistici*.

Ne sono sempre rimasta immediatamente affascinata a prescindere della storia in cui venivano inseriti o della filosofia che impersonavano.

Sicuramente il fatto che più mi colpiva era il loro inseguire a tutti i costi un certo ideale di vita, il votarsi completamente alla causa che avevano abbracciato e la costanza con cui tentavano di avvicinarsi al loro Dio. Nelle varie discipline che ho studiato, i mistici sono sempre stati comunque figure lontane dal periodo storico in cui vivo e lontane anche dal mondo di cui sono attualmente testimone.

Per questo prima di iniziare a scrivere il mio elaborato ho fatto alcune ricerche a proposito della posizione della Chiesa moderna nei confronti del misticismo, trovando così il decalogo dettagliato, dato dai vari papi che si sono succeduti negli anni, delle esperienze che vengono classificate come autentiche o meno.

Nell'ultimo secolo sono stata numerosissime le visioni mistiche testimoniate, ma solo una piccola parte di esse è stata accreditata. Un personaggio però che è rimasto al di fuori della Chiesa ma che ha dato un grosso contributo allo sviluppo di alcune riflessioni molto affascinanti grazie alle proprie esperienze estatiche è stata la filosofa Simone Weil di cui parlerò ampiamente nella tesi. Durante lo studio per l'esame di Bioetica del primo anno a Ca' Foscari sono infatti rimasta folgorata dalla sua storia.

Tale filosofa mi ha permesso di pensare a uno scenario su Dio a cui non avevo mai pensato, mi ha permesso di pormi la domanda a cui voglio rispondere nella mia tesi aiutandomi con le sue riflessioni assieme a quelle di altri due pensatori.

Ossia: è possibile che Dio soffra?

Per poter dissertare intorno a questa domanda è necessario presentare le tre figure principali di cui mi avvarrò nel corso dei capitoli e descriverne l'intreccio tematico che risulterà fondamentale e risponderà alla domanda da cui muove la tesi.

Simone Weil, una donna assoluta come l'ho sentita più volte definire, una ragazza fragile che non si lasciava sconfiggere nemmeno dalle più grosse sciagure, una studiosa che si è sempre sentita in difetto rispetto al fratello, una lavoratrice instancabile e una filosofa originale.

Sono numerosissimi gli aggettivi che si potrebbero usare per parlarne, vista la sua poliedrica esistenza, ma per la mia tesi il lato della sua identità che più mi interessa è quello legato al misticismo e al suo rapporto con la fede.

La riflessione finale della filosofa la porta ad affermare di essere un debito per Dio, di non essere quindi frutto di un atto gratuito del creatore, ma di un suo svuotarsi della propria divinità dando luogo alla vita terrestre.

Il suo essere tutto è stato da sé stesso limitato e diminuito per dare all'uomo l'esistenza.

Proprio per tale concezione Simone Weil passa la vita a cercare di addossarsi tutte le sofferenze attraverso cui era passato Gesù Cristo. Il lavoro nelle fabbriche, l'esperienza al fronte di guerra, la malattia, le privazioni affettive e non per ultimo l'ossessione nei confronti del cibo erano tutti castighi autoinflitti per cercare di sanare quel grande e originale debito nei confronti di Dio. Di quel Dio che le si palesava nelle sue esperienze mistiche in contesti di sofferenza e dolore.

Questa idea non è del tutto originale all'interno della filosofia e più nello specifico nella teologia, infatti la figura parallela alla Weil ma di secoli precedente, che nella mia tesi analizzerò è quella di Isaac Luria.

Uno dei maggiori interpreti della Qabbalah che vanta la paternità della teoria dello tzimtzum, secondo la quale Dio nella notte dei tempi con un atto volontario si auto limitò

per fare spazio alla creazione dell'universo. Solo grazie a questo ritirarsi del Tutto hanno potuto venire alla luce tutti gli archetipi dell'essere, compreso l'Adam Kadmon.

Modalità di pensare a Dio che lo avvicina di molto al mondo e con esso alla sofferenza, solidale quindi con ciò che ha creato e non più identificato in una figura astratta che guarda al mondo rimanendo impassibile.

Proseguendo nella tesi, darò spazio al lato mistico di Simone Weil, che si incontra nella parte dei suoi scritti in cui descrive i momenti che più l'hanno avvicinata al Signore, che come si vedrà hanno a che fare oltre che con la sofferenza, con la bellezza e la purezza.

Accanto a tutto ciò però, si inserisce un altro lato della fede di Simone Weil che si interroga sul dolore e sulla sofferenza umana in terra, e arriva a definire il cristianesimo come la religione degli schiavi e degli emarginati.

Come se passare per il dolore sia un modo per identificarsi con Cristo e per questo far parte di esso; emblematica è quella sorta di invidia che confessa di provare nei confronti della crocifissione all'interno di una lettera a Padre Perrin.

Proprio la ricerca di una risposta alla domanda intorno al Male terreno e alle sofferenze è sicuramente parte fondamentale della riflessione filosofica del terzo e ultimo filosofo preso in considerazione come attore principale della seguente tesi, cioè Hans Jonas.

Dopo aver visto la seconda guerra mondiale e con essa i campi di sterminio nazisti, il filosofo si chiede quale Dio possa permettere che accada tutto ciò; interrogativo che ognuno di noi si pone ogni giorno davanti a quello che succede nel mondo.

Per rispondere, Jonas, ipotizza che un attributo che viene dato per scontato quando si parla di Dio, in realtà manchi del tutto, ossia che l'onnipotenza non faccia parte del Creatore.

Quindi anche per il terzo filosofo preso in questione la natura di Dio è stata da esso stesso svuotata in favore della creazione.

La risposta alla domanda iniziale quindi è la somma dei risultati dei tre filosofi esaminati, ne deriva una descrizione di Dio che si discosta da quello che comunemente si è portati a pensare, ossia di un'entità astratta che non patisce il dolore che è presente nella terra e affligge ciò che ha creato.

Dando luogo quindi a un creatore che non è Tutto, ma che lo era in origine; che non ha gratuitamente dato alla luce l'universo semplicemente esercitando la sua potenza, ma che si è spogliato di qualcosa per farlo.

Di un Dio quindi più vicino ai suoi figli di quanto si pensi, compartecipe del loro dolore, sofferente nella sua stessa entità. A tratti immobile, è vero, ma a causa della sua rinuncia all'onnipotenza, della sua ritrazione originale.

In balia anche Esso del libero arbitrio che ha tributato agli uomini.

Struttura della tesi:

Nel procedere dei capitoli seguirò un percorso che parte dall'analisi del background relativo ai tre filosofi principali, per poi analizzare nello specifico ognuno di loro e finendo con il far convergere le loro teorie e riflessioni.

Nel primo capitolo analizzerò il termine *mistica* nel dettaglio e i problemi che gli esponenti di queste esperienze incontrano nel momento in cui testimoniano le loro visioni al mondo. Quindi una breve digressione sul mondo mistico cristiano che ha avuto la più grande ascesa nel Medioevo con numerosi interpreti.

Nel secondo capitolo descriverò il testo sacro ebraico ossia la Torah e con esso la Qabbalah e lo Zohar con l'aiuto di testi specialistici per quanto riguarda la mistica ebraica di autori quali Simone Weil, Gershom Scholem e Giulio Busi.

Nel terzo capitolo si vedrà una descrizione dello Gnosticismo moderno e tradizionale, assieme ai termini che lo contraddistinguono. Con questo la presentazione del Metodo di Mani e dei Catari con le loro dottrine facilmente ritrovabili all'interno delle speculazioni di Jonas e Weil.

Il quarto capitolo sarà dedicato alla figura di Isaac Luria, della sua dottrina composta da quattro macro elementi quali lo tzimtzum, la shevirah, il tiqqun e il ghilgùl. Frutto della sua elaborazione della Qabbalah e quindi degli insegnamenti della Torah.

Il quinto capitolo verterà intorno a Simone Weil, con una dettagliata descrizione della sua vita, della sua personalità e delle esperienze che ne hanno segnato il temperamento e l'esistenza in maniera profonda.

A tal proposito mi sono servita di libri scritti dalla stessa, come ad esempio i suoi Quaderni che consistono in tutto e per tutto in diari in cui annotava i pensieri e le riflessioni anche in modo disordinato dando una fotografia realistica della sua genialità e fragilità.

Oltre ai testi biografici mi sono avvalsa anche di quelli di commento, in cui la filosofa viene messa in relazione con altri personaggi storici del calibro di Santa Caterina da Siena nell'opera di Ines Testoni o contestualizzata con le esperienze di vita dell'autore stesso come nel caso dello psichiatra Eugenio Borgna.

Il sesto capitolo tratta il tema dell'amore implicito, pietra miliare della filosofia di Simone Weil, che si palesa in tre macro categorie: nelle cerimonie religiose, nella bellezza del mondo e nell'amore per il prossimo.

Nel settimo e capitolo si trova una descrizione delle similitudini fra Simone Weil e Santa Caterina da Siena che per molti versi è a lei paragonabile. Entrambe infatti sono esempi del fenomeno conosciuto come Santa Anorexia. Cioè l'ossessione per il rifiuto del cibo, che per entrambe ha dato luogo ad una morte prematura tra atroci sofferenze, dato dalla convinzione che la purificazione del corpo fosse necessaria e parallela alla purificazione dell'anima, il dualismo stomaco-anima prende qui importanza fondamentale.

Nell'ottavo capitolo analizzerò le lettere che la Weil inviava all'amico J.M. Perrin che si può definire come suo confessore. La raccolta di questi scritti costituisce il testamento spirituale della filosofa, in cui si incontrano i punti più alti della sua riflessione teologica.

Dopo di questo, una descrizione completa delle esperienze mistiche di Simone e del concetto di amore implicito a lei tanto caro. Il capitolo si chiude con la spiegazione della sua teoria sul debito con Dio e del suo modo per annullarlo.

Il nono e ultimo capitolo è interamente dedicato a Hans Jonas, con una breve biografia che ne contestualizza la riflessione finale su Dio e la sua interpretazione post Auschwitz con la descrizione dei riferimenti biblici da Jonas utilizzati.

È stata fondamentale la lettura dei testi biblici a cui fa riferimento il filosofo e di sermoni e omelie ad essi dedicati, il punto di vista dei religiosi infatti mi ha permesso di vedere da diverse angolazioni la nuova prospettiva proposta da Jonas. Oltre quindi ai saggi scritti di suo pugno mi sono servita di siti quali Avvenire.it e Osservatoreromano.va.

La parte sicuramente più ostica è stata quella relativa alla Torah e alla Qabbalah a causa dei termini oscuri e dei percorsi simbolici che ne fanno parte.

Spero di essere comunque il più chiara possibile nell'esposizione della mia tesi e di risultare interessante agli occhi di lettori esperti e non.

1. La mistica e l'ebraismo

1.1 Cos'è la mistica

Rufus Jones nei suoi studi sulla religione mistica dice:

userò la parola mistica per quella specie di religione che si fonda su un rapporto con Dio immediatamente percepito, su una esperienza diretta e quasi tangibile della presenza divina. Questa è la religione nella sua forma più intima, profonda, viva.¹

Ciò a cui tende il mistico è una esperienza totale e decisiva per la propria fede; è porsi come obiettivo il contatto immediato con il divino senza passare attraverso i suoi intermediari in terra, ma anzi diventando uno di loro, magari ad un livello superiore.

La *unyo mistica* è il nome che definisce tale esperienza fondamentale, cioè la mistica unione con Dio, ma come Scholem ci fa notare, non si deve pensare alla mistica solo attraverso il famoso immaginario collettivo nel quale si succedono visioni estatiche, svenimenti e apparizioni. Nella maggior parte dei casi infatti, i mistici sono coloro i quali hanno dedicato gran parte della loro vita alla speculazione attorno al problema del divino attraverso intensi studi, magari si, sperando di venire folgorati da apparizioni che non si sono mai palesate.

Non si può nemmeno parlare di *mistica* in senso assoluto ma sempre e solo di *mistica di qualcosa* ad esempio del cristianesimo, dell'ebraismo ecc, ma si deve dire che ci sono tratti comuni a questi diversi fenomeni storici, l'elemento unitario è l'oggetto di tutte le mistiche, cioè la meta che veniva prefissata era giungere ad una mistica unitaria e quindi ad una religione universale.

La mistica, alla luce della storia della stessa, si può dire che si presenti sempre in un preciso momento della storia religiosa e che invece sia impossibile in due periodi piuttosto precisi all'interno delle più disparate religioni.

Nel primo periodo che si definisce *giovinanza dei popoli* in cui il divario tra il divino e l'umano non è abbastanza effettivo, e quindi il divino viene osservato dappertutto nella

¹ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il saggiatore, Milano 1965, p.20

vita di tutti i giorni senza bisogno di ricerca ultramondana. L'altro periodo che viene escluso dalla speculazione mistica è l'epoca creativa in cui la religione inizia a prendere una forma, momento in cui quella vicinanza, quella pervasività di Dio nella natura viene invece strappata dall'immaginario e Dio prende posto nel proprio trono lontano dal mondo. Le grandi religioni monoteistiche si alimentano di questa separazione, di questo immenso abisso che separa l'uomo da Dio, e di tutte le direttive che esso impartisce nella rivelazione.

La mistica allora, si può dire che prenda vita solo dopo che un determinato credo ha ottenuto una espressione classica, è diventato tradizione.

Per poter infatti avere la curiosità per sondare un abisso, si deve essere consapevoli della sua esistenza. Nel momento in cui la distanza uomo-Dio viene percepita, il mistico inizia a diventare tale, cerca di arrivare dove non si può, cerca di carpire il segreto che sta al di là dell'esperienza religiosa comune, cerca di stabilire un contatto tra la rivelazione divina e la preghiera del credente.

Più sopra si è detto che la mistica non si incontra nel primo periodo di una religione, però alla luce dell'ultima riflessione è anche possibile dire che la mistica sia una volontà di ritorno alle suddette origini, una voglia di incontrare il divino nella natura e di azzerare anche solo per un attimo all'interno di una intera esistenza, la distanza con Dio.

Il mistico però, pur spesso avendo avuto contatto con il divino una sola volta, utilizza tale conoscenza per interpretare l'intero corpus di scritti o di credenze della propria religione. Per questo una sola rivelazione non è mai un evento circoscritto, anzi, è in grado di rivoluzionare secoli di speculazioni.

I testi canonici vengono riletti e interpretati sempre in chiavi nuove, alla luce delle posizioni dei fortunati possessori delle rivelazioni *private*. Non sempre però la rivelazione esclusiva del singolo viene riconosciuta come credibile o attendibile dalla massa della comunità dei credenti, anzi molto spesso viene più criticata che presa in reale considera-

zione. All'interno del movimento qabbalistico, che è quello che interesserà i capitoli successivi della mia tesi, è più raro però trovare repressioni contro i mistici che nelle altre grandi religioni come il cristianesimo e l'islamismo.

1.2 Le origini della mistica e il medioevo

La prima mistica si può dire che abbia come proprio fine il raggiungimento della contemplazione, definibile quindi come un vero e proprio percorso ascensionale che porta il soggetto ad una stretta vicinanza con Dio, mantenendolo comunque a una data distanza. Infatti, tale rapporto è raggiungibile solo attraverso l'estasi e questo testimonia quanto Dio resti comunque a distanze impercorribili dalla vita e dalla ritualità religiosa di tutti i giorni.

Una voce tra gli antichi che non posso non riportare sulla mia tesi è senza dubbio Plotino, che appunto definisce *estasi* l'unificazione con l'Uno. Questa non è da intendere come uno stato di incoscienza ma anzi di ipercoscienza, un momento in cui l'anima vede sé stessa riempita di Uno. Mantiene la sua originale versione dell'estasi all'interno della filosofia greca specificando che Dio non fa dono di sé agli uomini, ma gli uomini possono salire a lui e a lui riunirsi per la loro forza e capacità naturale.

È proprio con Plotino che il contemplare viene a prendere un nuovo significato, inizia ad essere un sinonimo di *creare*, una attività edificante che permette all'uomo la massima aspirazione terrena, ossia la fusione dell'anima con Dio. L'estasi non è però da intendersi come una esperienza trasformatrice, ma più come un momento fugace e temporaneo.

Successivo al primo periodo dopo la nascita di Cristo, per questa breve cronistoria della mistica occidentale, è l'importante figura dello Pseudo Dionigi; insiste sulla necessità di conoscere Dio *supra rationem* lasciando da parte l'idea della mistica orientale di un'ascesa che porti alla divinizzazione dell'anima che dovrebbe implicare la compartecipazione del proprio essere con il Divino.

Riprende gli aspetti della filosofia procliana: Dio² è al di là dell'essere e del conoscere, assolutamente altro, ineffabile. È principio sovraessenziale che risiede nelle tenebre. Quindi conoscere Dio è non conoscere, negare cioè ogni categoria logica e ontologica; la struttura gerarchica della realtà che deriva per emanazione da Dio e che si articola in una serie di gradi ontologici che trovano la loro fondazione nel processo di comunicazione della bontà divina e la loro perfezione nel ritorno a Dio, che è Bene e Uno; l'unione dell'anima a Dio mediante l'estasi, vale a dire uscendo da sé stessi e appartenendo totalmente a Dio.

Dionigi quindi nella sua filosofia introduce quella negativa, secondo cui Dio è in grado di trascendere ogni affermazione ed ogni negazione umana. Per dirlo in altre parole, del Dio ineffabile si possono dire tutti gli attributi possibili ma in quanto esso trascende tutto, è più giusto negare a proposito di esso tutti questi attributi, ma in Dio le affermazioni non escludono le negazioni, in altre parole in Dio non esiste il principio sacro della logica, quello del Terzo Escluso.

L'esito di questo tipo di filosofia è il *silentium* che si può definire come una conclusione esoterica e misteriosa della *theologia mystica*, nella *totale assenza di parole e di pensieri* si realizza l'unione (*hènosis*) della mente umana con l'Uno. L'uomo per conoscere Dio si deve unire a Dio, e perché ciò sia possibile deve uscire da sé stesso e diventare uno con Dio mediante l'estasi. La conoscenza di Dio presuppone, pertanto, la divinizzazione dell'uomo.

Successivamente si incontra Bernardo di Chiaravalle, altro esponente della mistica medievale, la sua visione di Dio si ispira a quella dell'appena citato Dionigi, trova infatti impossibile rivolgersi a Dio con il linguaggio degli uomini appunto per la superiorità del creatore rispetto al creato.

Il suo cammino ascensionale è scandito in quattro tempi: il primo è quando l'uomo ama sé stesso per sé stesso (amore carnale); il secondo è quando l'uomo ama Dio per sé; il

² L'Uno di Proclo

terzo è quando Dio è amato per sé stesso; il quarto grado è esperito solo dai martiri e ai santi, e per un attimo, ed è quel momento della vita spirituale in cui l'uomo giunge di nuovo ad amare sé stesso ma solo per Dio.

L'uomo essendo stato creato *ad imago et similitudo Dei*³ ha la possibilità di ritornare a Dio, e di ripristinare in toto la *similitudo* proprio grazie a questa somiglianza.

La svolta innovativa all'interno della mistica si ha con Bonaventura da Bagnoreggio collocato nei decenni centrali del XIII secolo, che si scaglia contro la filosofia non cristiana che non è in grado di cogliere nel mondo l'*orma di Dio*. Si accoda quindi alla tradizione platonico-agostiniana contro quella aristotelica, andava alla ricerca di una filosofia che fosse in grado di aumentare la sua religiosità e il suo misticismo.

Bonaventura elabora la dottrina secondo la quale ci sono in Dio le *Idee*, cioè i modelli e le similitudini delle cose di ogni grado. La ragione di questo ripensamento della teoria platonica è che le cose non procedono da Dio per una inconsapevole e necessaria emanazione ma sono dallo stesso liberamente create e volute. Nel mondo riluce la Trinità di chi l'ha creato seguendo uno schema a tre gradi: il vestigio è l'espressione delle creature irrazionali, l'immagine nel caso creature intellettuali e la somiglianza per le creature deformi. Ogni contatto con gli oggetti implica per questo simultaneamente la percezione, seppur confusa, del modello divino originale.

Per questo motivo tutto quello che risiede nel mondo testimonia la presenza di Dio, e l'uomo per raggiungerlo deve attraversare i gradi del creato muovendo dal mondo corporeo che è fuori di sé, entrando nello spirito che è immagine di Dio e procedendo verso la realtà eterna che lo trascende. Qui si può parlare di *itinerarium mentis in Deum* e quindi di una sorta di viaggio mistico verso Dio.

La mistica inizia a modificarsi ancora nel periodo successivo a Bonaventura, si assiste alla nascita della mistica speculativa, questa si differenzia da quella precedente perché

³ Persa a causa del peccato originale.

l'*unio* auspicata comporta una trasformazione antropologica, gnoseologica ed esperienziale definitiva, radicale e duratura. Dio è qualcosa che invade l'anima e per poterlo comprendere è necessario un duro allenamento intellettuale che permette al mistico di ritornare in sé dopo l'esperienza fondamentale di questa invasione divina. Il percorso non è più ascensionale ma discendente, i mistici scendono lungo l'abisso senza fondo che è Dio, fondamentale per questo è l'abbandono dell'individualità dell'essere, si deve coincidere con il nulla per sperare di unirsi a Dio che lo è già per natura.

Il massimo esponente di questa speculazione è Meister Eckhart che si può riassumere attraverso la sua teoria del distacco, *Abgeschiedenheit*:

Il rimuovere qualsiasi *dato* poiché esso, per quanto grande, puro o nobile sia, è pur sempre limitato dal suo essere situato all'interno di determinate coordinate spazio-temporali, il che significa che esso è sempre, inesorabilmente *finito*. Dio è invece infinito per definizione, al di sopra dello spazio e del tempo. Chi rimane legato a qualsivoglia contenuto non potrà quindi divenire mai simile a Dio, né tantomeno diventare uno con Dio, come afferma ripetutamente Eckhart. Il Maestro tedesco sostiene che persino «*le rappresentazioni religiose biblico-cristiane, le "storie della salvezza", i "disegni divini", devono assolutamente sparire*». Anche questo, infatti, costituisce un fraintendimento e —cosa ancor più grave— un insulto nei confronti dell'infinita natura divina. Un simile insulto non può neppure giustificarsi con l'involontarietà: l'equivoco di scambiare Dio con il Sommo Oggetto è infatti secondo Eckhart tutt'altro che ingenuo, dal momento che dietro all'impulso di oggettivare Dio si nasconde sempre il desiderio più o meno inconscio di avere a disposizione un idolo, un feticcio dotato di poteri taumaturgici in grado di esaudire le richieste dei credenti in cambio di preghiere o di sacrifici.⁴

Solo chi ha la forza di compiere un simile atto purificatorio ha la possibilità di fare spazio all'interno di sé stesso per la venuta di Dio, e quindi l'esperienza totale dell'unione mistica.

⁴ <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/gerosa.htm> (accesso del 18/09/17)

Nei secoli successivi la mistica prende la connotazione di desiderio di unione con Dio portato spesso alle estreme conseguenze da personaggi come Santa Caterina da Siena, che non rimane più ad un livello teorico intellettuale ma attraverso la mortificazione del corpo i religiosi più devoti cercano di rivivere le sofferenze del Cristo in croce per assumere in loro tutti i mali del mondo.

1.3 Il misticismo e la Chiesa moderna

È molto interessante quando si parla di mistica ed esperienze estatiche cercare di capire come la Chiesa si comporti nel momento in cui qualcuno affermi di essere testimone di qualcosa di inspiegabile.

A tal fine si è espresso Papa Giovanni Paolo II, affermando che la componente profetico-carismatica della comunità cattolica è parte coesistente della costituzione divina della Chiesa stessa. Proprio in una sua catechesi del mercoledì⁵ ha parlato ampiamente dei criteri di discernimento dei carismi straordinari, dicendo che è contro la volontà di Dio nasconderli e condannarli a priori, visto che anche la Sacra Scrittura è dall'inizio alla fine una Rivelazione.

Cito alla lettera un passo

In forza di questi carismi la vita della comunità è piena di ricchezza spirituale e di servizi di ogni genere. E la diversità è necessaria per una ricchezza spirituale più ampia: ognuno dà un contributo personale che gli altri non danno. La comunità spirituale vive dell'apporto di tutti.⁶

Il criterio di discernimento viene presto chiarito con un invito ad evitare gli estremi, cioè al non credere a priori e il credere a tutti senza fare esami approfonditi. Nella stessa catechesi citata sopra, il Papa elenca brevemente anche i tre criteri guida che possono essere

⁵ 24 giugno 1992

⁶ https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1992/documents/hf_jp-ii_aud_19920624.html (accesso del 2/10/2017)

riassunti così: le rivelazioni devono concordare con la fede della Chiesa in Gesù Cristo, ci deve essere la presenza dei frutti dello Spirito Santo (amore, gioia e pace) e la conformità con l'autorità della Chiesa e accettazione delle sue direttive.

Quindi anche nel tempo in cui siamo calati, le esperienze mistiche non sono un fenomeno lontano e da trattare come un ritorno ai *secoli delle streghe*, ma si devono tenere in considerazione al fine di migliorare o far progredire la dottrina religiosa di cui fanno parte.

Il documento più esplicativo in tal senso è di sicuro quello stilato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede⁷ del 1974 approvato nel 1978 dal Papa regnante, Paolo VI; è proprio in questo testo⁸ che si trovano le regole che gli organi addetti devono seguire nel caso in cui qualcuno affermi di essere testimone di una rivelazione. Ossia i criteri positivi e negativi da osservare, gli organi che dovranno intervenire, l'iter dell'intervento dell'autorità ecclesiastica competente e come dovrà intervenire la Congregazione stessa.

Ma quali sono i fenomeni mistici straordinari di cui si sta parlando? Si distinguono in fenomeni di ordine conoscitivo, affettivo e corporale. Della prima sezione fanno parte le visioni corporali dette anche apparizioni, e quelle intellettuali che invece sono definibili come conoscenze soprannaturali percepite attraverso una visione dell'intelligenza senza impressione o tramite immagine sensibile. Oltre alle locuzioni auricolari, immaginarie e intellettuali; sempre nell'ordine conoscitivo ci sono le rivelazioni pubbliche o private, e la ierognosi che è definibile come quella facoltà che ebbero alcuni Santi di riconoscere le cose santo. A tal proposito si nomina Santa Caterina da Siena che riprese con violenza un sacerdote che per metterla alla prova le offrì una ostia non consacrata.

Per l'ordine affettivo invece si parla di: estasi, cioè quel fenomeno interiore che rientra nel comune sviluppo della mistica tramite uno stato alterato di coscienza o una alienazione dei sensi; di incendio d'amore, comprovato da alcuni Santi, sotto forma di fuoco

⁷ con lo scopo di vigilare sulle questioni della fede e di difendere la Chiesa dalle eresie. È la più antica delle Congregazioni della Curia Romana, precedente la riforma della medesima e l'istituzione delle altre 14 Congregazioni, fatta da papa Sisto V.

⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19780225_norme-apparizioni_it.html (accesso del 2/10/2017)

che riscalda e brucia materialmente le carni e le vesti intorno al cuore, dovuto alla violenza dell'amore provato.

Invece nell'ultimo ordine, quello corporale, rientrano: le stigmate che consistono nella spontanea apparizione di piaghe nel corpo; le lacrime di sudore e di sangue; il rinnovamento o cambiamento di cuore che consiste in una estrazione fisica del cuore e nella sostituzione con un altro, che viene identificato con quello di Cristo e di cui ne fu testimone la già citata Santa da Siena; il digiuno prolungato (che tornerà nei capitoli successivi), la privazione del sonno, l'agilità soprannaturale, la bilocazione, la levitazione, la sottigliezza, la luminosità e l'osmogenesia ovvero l'emanazione di profumo.

Oggi più che mai gli organi incaricati devono essere vigili e rapidi nell'intervenire sui luoghi e sulle persone in cui viene riconosciuto uno di questi fenomeni descritti. Infatti la presenza dei social network e delle telecomunicazioni rende incredibilmente rapida e virale la diffusione di qualsiasi notizia, facendo in modo che chiunque possa dire qualsiasi cosa ed essere ascoltato in ogni angolo del mondo. Per evitare che nascano ogni giorno santoni, testimoni di fenomeni celesti, interlocutori fra gli angeli e l'uomo ecc ecc è necessario che i delegati delle varie religioni si adoperino per comprendere cosa sia vero e cosa no.

1.4 Il misticismo e il problema del contesto

Una domanda che mi sono spesso posta durante la lettura dei testi per prepararmi alla stesura della tesi è stata: ma come mai le illuminazioni dei mistici sono sempre inscritte nella religione da loro professata? Come mai se tali rivelazioni dovrebbero avere carattere universale, per appunto poter affermare l'esistenza di un Dio unico, sono sempre rivolte a chi quasi non avrebbe bisogno di quelle per crederci?

All'interno dei testi di commento ho notato che il mio è un dubbio comune e lecito, e che i fattori decisivi per il carattere tipico del misticismo sono: l'educazione del mistico e la

figura della sua guida spirituale; oltre che il retaggio culturale e con esso il background, che segnano decisamente il carattere mistico degli *illuminati*.

Anche perché, una volta ritornati in loro stessi, questi religiosi nel momento in cui iniziano a tradurre in parole la loro visione, si rivolgono per forza di cose alla comunità religiosa di cui fanno parte.

Sarebbe sicuramente un esercizio intellettuale durissimo quanto affascinante quello di riunire in un unico testo le esperienze mistiche più disparate, e renderle scevre del loro retaggio e svuotarle dal contesto in cui sono state sviluppate. Un tentativo analogo è stato portato avanti da alcuni intellettuali come Rimbaud e Blake⁹ che però pur dichiarandosi luciferiani riportavano dalle loro esperienze estatiche simboli della religione cattolica e della tradizione spiritualistica.

L'esempio più riuscito di una interpretazione del tutto naturalistica del senso dell'esperienza mistica è un'opera del medico canadese Richard Maurice Bucke, che nel 1872 si rese testimone di una esperienza mistica che lo sconvolse completamente. Negli anni successivi si impegnò addirittura a comprendere tutte le altre esperienze avute da altre persone per tentare di ricondurle a un senso comune, raccolse le sue ricerche sull'opera *Cosmic Consciousness*¹⁰, in cui dimostra che le esperienze mistiche autentiche possono essere interpretate in modo immanente senza la partecipazione di alcuna autorità religiosa.

1.5 La mistica ebraica

Scholem con la sua vasta opera sul misticismo ebraico, che come si vedrà nel corso della mia tesi ha rivestito un ruolo fondamentale per le mie ricerche, descrive come le guide qabbalistiche avessero steso una sorta di guida per i mistici per fare in modo da non perdere di vista la realtà durante loro visioni. Vengono infatti forniti i simboli qabbalistici

⁹ *Il matrimonio del cielo e dell'inferno* è il testo in cui si può ritrovare il carattere mistico di Blake.

¹⁰ *Cosmic consciousness. A study in the evolution of the human mind*, 1901.

tradizionali e si invitano i soggetti a mantenere uno stato equilibrato tra il puro amore e il puro timore di Dio.

La valutazione dei prodotti della cultura ebraica che vanno sotto il nome di Qabbala e chassidismo è oggetto di dibattito e valutazione da secoli da parte dei dotti ebrei. La storia della mistica ebraica è stata spesso vittima di incomprensioni e false interpretazioni, ad esempio la Qabbala venne ignorata e respinta al tempo stesso perché di difficile comprensione a causa di un miscuglio al suo interno di tendenze, correnti e forze che non parevano gradite a una certa parte ebraica.

Però in questo caso si può a ragione dire che *tutto il male non vien per nuocere*, infatti se non fosse stato per questi oppositori ma contemporaneamente appassionati della Qabbala, probabilmente non si sarebbe mai discusso di enormi temi e problematiche insite nella religione ebraica.

Secondo Scholem la cosa più sorprendente di tali scritti è:

il difetto di una adeguata conoscenza delle fonti e della realtà effettuale, sulle quali essi tanto frequentemente presumevano di pronunciare un giudizio da esperti.¹¹

La maggior parte degli scritti non è mai stata pubblicata e se lo è stata, nessuno se ne è mai interessato. Nel XIX il mondo qabbalistico era esclusivo dell'illuminismo ebraico e infatti la maggior parte delle idee e delle concezioni è dovuta ai dotti cristiani di tendenze mistiche.

Un aspetto importante che va sottolineato è anche quello secondo cui ogni religione ha una mistica che si caratterizza in base ai valori positivi del credo preso in esame. Nel cristianesimo l'esperienza ultraterrena si ha sempre con la figura del *redentore*, del mediatore tra Dio e l'uomo. Mentre non è così nell'ebraismo, in cui le speculazioni più importanti si hanno attorno ai problemi dell'unità di Dio e del significato della rivelazione contenuta nella Torà.

¹¹ G. Scholem, *Le grandi correnti ...*, pag.18

Nella religione ebraica, è molto marcata la differenza tra *deus absconditus* e Dio nella sua manifestazione; infatti nessuno può rivolgere lo sguardo verso il Dio nascosto, quindi, citando Scholem:

ogni conoscenza di Dio da parte della creatura si fonda precisamente su un rapporto nel quale Dio si è posto con essa, nel quale cioè egli si manifesta ad un altro, ma non su una relazione di Dio con sé stesso.¹²

I qabbalisti si sono invece presi l'impegno di ricercare una formulazione del rapporto di questi due aspetti della figura divina. Mentre il Dio vivente, quello delle religioni, si è visto attribuire infiniti nomi, quello *absconditus* nella realtà non è mai stato nominato e non gli si è mai attribuito alcuna caratteristica.

I primi qabbalisti spagnoli per evitare questo problema iniziarono a chiamare Dio *en-sof* che significa *ciò che è infinito*, facendo così la qabbala si riferisce sempre a un Dio diverso da quello personalistico del concetto biblico; è lecito dire che dell'En-sof non si parla mai né sulla Bibbia né sul Talmùd. I mistici cercano di possedere il Dio vivente della Bibbia a cui appunto si attribuiscono tutte le caratteristiche migliori, ma, è con il Dio nascosto, che riposa in eterno nel suo essere, che il mistico aspira nelle sue esperienze estatiche.

Nelle sue meditazioni il mistico arriva alle soglie del segreto dell'assoluta unità di Dio e per prima cosa, durante questa sorta di viaggio, si trova davanti a una infinita moltitudine di mondi interiori e stazioni che vengono descritti nei libri dei qabbalisti.

Nelle teorie delle Sefiròth il compito dell'interpretazione mistica della dottrina degli attributi e dell'unità di Dio è comune a tutti i mistici ebrei. E nello stesso modo lo è quella della Torà, che per i mistici è un organismo vivente formato da infiniti strati di vita segreta sotto la veste del significato letterale; ed ognuno di questi corrisponde ad un nuovo e più profondo significato dell'intero corpus. La Torà non è soltanto una legge storica, ma una legge cosmica di tutti i mondi arrivata direttamente dalla sapienza divina.

¹² Ivi, p 28

In essa ogni configurazione delle lettere dell'alfabeto è un simbolo delle forze divine che vigono nell'universo; e come il pensiero di Dio, a differenza di quello degli uomini, ha un'infinita profondità, così nessun singolo significato della Torà può manifestare la sua viva pienezza nel linguaggio umano.¹³

1.6 Il Testo Sacro ebraico

La Torà o Torah, noto anche come legge di Mosè, è il documento più importante della legge ebraica, venne scritta da Mosè su ispirazione divina.

La Torah comprende i primi cinque libri della Bibbia (Pentateuco): Genesi, Esodo, Levitico, Libro dei numeri e Deuteronomio. Questi libri contengono i 613 comandamenti degli ebrei, così come la storia degli inizi di questa religione. Secondo l'interpretazione ebraica, le storie raccontate in questo documento, sono in un unico ordine concettuale più che cronologico. Vediamo ora brevemente il contenuto dei cinque libri citati:

Genesi, il primo libro della Torah, racconta l'inizio della creazione del mondo da Dio, che è la storia di tutta l'umanità, la storia di Abramo, primo patriarca, da cui discende il popolo ebraico e così via, fino a terminare con la morte di Giuseppe.

L'Esodo, il secondo libro, racconta l'uscita del popolo ebraico nella terra del faraone, l'alleanza di Dio con il popolo d'Israele e le tavole della legge.

Successivamente il Levitico riguarda i dettagli dei rituali, l'adorazione di Dio e altre leggi che gli ebrei devono soddisfare.

Nel Libro dei numeri sono descritti i viaggi, i problemi, le norme, le battaglie con altre popolazioni e i conflitti interni del popolo eletto. La narrazione delle difficoltà incontrate

¹³ Ivi, p 30

simboleggia le situazioni difficili presenti nella vita umana. Viene anche tracciata la strada per superarle, ovvero quella indicata da Dio.

Infine il Deuteronomio si presenta come la "Seconda Legge", la nuova Legge che Mosè consegna al popolo poco prima di morire. Questi nuovi precetti sono orientati a regolare la vita stabile, sedentaria, che di lì a poco il popolo d'Israele avrebbe iniziato all'arrivo alla Terra Promessa.

Alla Torà è accompagnata la Mishnà (ripetizione), che raccoglie gli insegnamenti della Torà orale. La Mishnà è seguita dalla Ghemarà che contiene i commenti alla Mishnà eseguiti dai saggi. Mishnà e Ghemarà furono poi riunite in un'unica opera, il Talmùd (studio).

In tutti i loro pellegrinaggi gli ebrei hanno sempre portato con sé il Talmùd, come la cosa più sacra. Il Talmùd risolve i problemi più vari e diversi di vita religiosa, sociale, familiare ed individuale. Nelle lunghe epoche in cui gli ebrei vissero chiusi nei ghetti, il Talmùd fu per loro un grande nutrimento spirituale.

In senso teologico, non si tratta di qualcosa di vincolante e schiavizzante, anche se il termine Torà viene tradotto con *leggi*, si tratta piuttosto della santificazione della vita umana secondo la volontà di Dio, si tratta di un grande dono di grazia che Dio fa affinché l'uomo possa vivere in un giusto rapporto con lui. Nell'ebraismo, il termine Torah (ammaestramento, conoscenza) può indicare: l'istruzione umana così come è data quotidianamente, la dottrina divina comunicata oralmente, la dottrina divina fissata per iscritto e i primi cinque libri della Bibbia ebraica.

Questi libri grazie alle numerose interpretazioni che vengono date dal susseguirsi delle generazioni di studiosi e religiosi, godono di una perenne scoperta di significati, che portano la Torah ad essere uno dei libri sacri più misteriosi e fonte di sempre nuove elucubrazioni.

Uno dei problemi maggiori per i mistici ebrei è il rapporto con la lingua in cui sono costretti a tradurre il contatto umano con il divino, il linguaggio umano infatti non è degno e non ha neppure i mezzi per essere all'altezza delle rivelazioni. Tuttavia è certo che le

autobiografie dei mistici, che contengono le loro esperienze estatiche e quindi le rivelazioni a loro concesse, sono in tutto e per tutto libri di letteratura. I qabbalisti non hanno mai parlato di tali testi con simpatia perché il loro stile si differenzia proprio per l'impersonalità con la quale descrivono i processi estatici e le loro interpretazioni; gloriarsi delle loro ricerche o delle mete raggiunte dal loro pensiero non è un comportamento contemplato. Il linguaggio dei testi non è più povero di quello dei mistici ma ne traspare il pudore.

Ci sono pochissime eccezioni nella produzione qabbalistica, solo una decina di mistici hanno fornito materiale sufficiente per dare una visione della loro vita interiore al pubblico. Queste eccezioni sono rappresentate, per citare alcuni esempi, da Avrahàm Abufalia (secolo XIII), Yitzchàq Luria (secolo XVI) e anche dal grande mistico Moshè Chayyim Luzzatto di Padova che morì nel 1747.

Bisogna però precisare un aspetto che trovo molto importante, sottolineato da Scholem nel suo già citato *Le grandi correnti della mistica ebraica*: per i qabbalisti, a differenza dagli studiosi ebrei, il linguaggio non è affatto visto come un limite. Per loro infatti l'ebraico è da considerarsi come *la lingua sacra* che dipende dalla *più profonda essenza spirituale del mondo*, ha cioè un valore mistico.

Nella lingua utilizzata dagli uomini si rispecchia il linguaggio creatore, proprio quel linguaggio che proviene da Dio e si rivolgerà poi verso lo stesso; tutto ciò che Dio ha creato, ad ogni nuova creazione, scaturisce dalla profondità del divino e per questo ha una consistenza grazie alla sua Parola.

2. Fondamenti della Qabbalah

2.1 La Qabbalah

Il termine ebraico qabbalah è traducibile con *ricezione*, deriva infatti dalla radice *qofbet-lamed* che indica appunto l'atto di ricevere. L'elemento mediatore della trasmissione/ricozione del sapere divino è il linguaggio, la potenzialità espressiva e performativa riconosciuta alla lingua ebraica.

La qabbalah per molti secoli ha esercitato una forte influenza sui gruppi del popolo ebraico che aspiravano ad una comprensione più profonda delle concezioni ebraiche del divino; dal tardo Medioevo in poi c'è stata una intensa produzione dei qabbalisti riguardo a temi centrali del credo. La principale opera letteraria di tale movimento è lo Zohar, cioè il *Libro dello splendore* composto verso la fine del XIII secolo, che ha goduto della dignità di un testo sacro dal valore indiscusso, addirittura canonico. Gershom Scholem su *La Kabbalah e il suo simbolismo*¹⁴, per descrivere l'importanza dello Zohar racconta che fu una delle poche cose da cui gli ebrei dello Yemen non si separarono durante l'emigrazione verso lo stato di Israele.

La tradizione qabbalistica si presenta al pubblico come una *letteratura religiosa* e da molti studiosi è anche intesa come tipica della “mistica ebraica”; è anche espressione dell'esoterismo religioso. Ad una prima occhiata la qabbalah potrebbe risultare come un prodotto che deriva direttamente da Dio e che per questo non possa mai essere diretta e trasparente e quindi meriterebbe l'aggettivo *mistico*.

Una lettura sostanzialmente diversa è quella che porta a vedere la qabbalah sia come una comunicazione direttamente emanata dal divino ma non per questo incomprensibile; è infatti un linguaggio molto difficile, articolato e ricco di interpretazioni ma comprensibile da una cerchia ristretta di persone, i mistici ebraici per l'appunto.

La qabbalah alla luce delle diverse chiavi di lettura si presenta sia come una rivelazione divina, sia come una interpretazione investigativa della rivelazione. La tensione fra la

¹⁴ Einaudi, Torino, 2001.

manifestazione e il suo occultamento, tra il detto e il non-detto si presenta nel paradosso di un discorso rivolto da Dio all'uomo e di un discorso dell'uomo su Dio.

Come dicevo nel capitolo precedente, il linguaggio riveste una importanza fondamentale, nella qabbalah il linguaggio utilizzato dai mistici corrisponde a quello del Divino, che è la parola originaria con cui Dio si manifesta nell'atto creativo e rivelativo. Il linguaggio divino essendo quindi corrispondente alla struttura stessa del creato e dotato di un potere energetico-performativo, ha portato alla creazione di riti e formule che vanno a creare un intero corpus di *magia qabbalistica*. Emerge per questo da vari scritti e interpretazioni un risvolto pratico delle dottrine e delle rivelazioni, quello su cui Pico della Mirandola impegna gran parte dei suoi studi e della sua produzione.

I primi qabbalisti che comparvero sulla scena ebraica sono da inserire nel contesto della Linguadoca nel XII secolo; questi per non venire additati come ciarlatani iniziarono subito con il professarsi testimoni di una rivelazione che si colloca in un gradino più basso rispetto a quella di Mosè, dei profeti, dello Spirito Santo e di coloro che hanno udito la *voce celeste* ma nello stesso delle rivelazioni del profeta Elia. Quest'ultimo viene considerato colui il quale alla fine dei tempi concilierà tutte le visioni e le dottrine contrastanti nella tradizione ebraica. E' verso il 1180 che comparve il primo scritto dei qabbalisti, intitolato Bahir e nessuno ne conosce esattamente l'origine, è riconosciuto però come uno dei testi più incredibili della letteratura ebraica del Medioevo.

2.2 Il mistico ebreo e il suo rapporto con la comunità

Secondo Scholem, *il mistico è colui a cui è stata donata o concessa un'esperienza diretta col divino, che egli sente come tale*. Questa esperienza totalizzante può giungere al mistico attraverso una improvvisa illuminazione oppure essere il risultato finale di una lunga ed estenuante preparazione.

Il problema delle esperienze mistiche si crea spesso nel momento in cui il soggetto decide di condividere l'illuminazione con un pubblico o con la sua stessa comunità, in questo caso infatti le autorità del credo devono dare o meno credibilità al mistico.

Questo problema non si pone per quei mistici che invece non hanno interesse nel condividere la loro esperienza e la vivono singolarmente come meta di un cammino puramente personale. Purtroppo però questi non passeranno alla storia ma faranno parte del gruppo dei *giusti nascosti*; sarebbero infatti 36 i giusti che nascono in ogni generazione secondo una tradizione talmudica.

Si può dire che il mistico abbia due modi di inserirsi all'interno del proprio credo, infatti rappresenterà sempre una conferma dell'autorità religiosa sotto cui vive ma allo stesso tempo trasforma e cambia il senso della stessa tradizione in cui è inserito. La maggior parte delle volte il mistico, involontariamente, si pone come rivoluzionario nelle idee e nelle credenze che per lui stesso invece fino a prima dell'illuminazione erano assolutamente dogmatiche. Per questo motivo secondo me si può affermare che il diventare un *mistico riconosciuto* crei più crisi nella sua persona che nella comunità in cui cerca di testimoniare la propria esperienza.

Un altro problema che Scholem solleva è quello del rapporto tra il mistico e i testi sacri, il religioso infatti una volta vissuta l'esperienza divina dovrà confrontarsi con le scritture alla luce di ciò che ha appena *scoperto*.

Il testo sacro è costretto a perdere la sua forma originaria e tra le mani del mistico assumere una nuova, e proprio qui la parola che prima sembrava immobile e limitata inizia ad avere un senso infinito. E qui sta il carattere di santità dei testi sacri ed è infatti il carattere chiave dell'esegesi mistica.

Fondamentale è l'esempio riportato sul testo di Scholem:

Nel suo commento ai Salmi, Origene racconta che un dotto ebreo, membro dell'accademia rabbinica di Cesarea, gli disse che le Sacre Scritture sono come una grande casa con moltissime stanze, e davanti ad ogni stanza c'è una chiave che non è quella giusta. Le

chiavi di queste stanze sono scambiate e confuse: trovare le chiavi giuste che aprono le porte è il compito grande e difficile insieme.¹⁵

Questa metafora la trovo anche peculiare per l'ambito su cui verte la mia tesi perché una descrizione siffatta della Torah si incontra anche negli scritti di Luria di cui parlerò successivamente, infatti per questo famoso mistico ogni parola della Torah ha seicentomila strati di senso, cioè uno per ogni figlio d'Israele che stava ai piedi del monte Sinai. Quindi si può dire che per ognuno degli accorsi ci sia una interpretazione diversa, una lettura del tutto personale che permette loro l'accesso alla rivelazione.

2.3 I Qabbalisti e la Torah

Il testo della Torah secondo il credo ebraico è stato dato dal divino in un ordine del tutto casuale, e il testo consiste in una serie di nomi di Dio; la giusta successione delle sue parti è un segreto che conosce solo il Santo, in questo caso Isaia. Proprio per questa sua connotazione così oscura, la Torah, è stata utilizzata per scopi magici in ambiente sia ebraici che non, dove venivano invocati i nomi divini che vi comparivano oppure nomi magici inventati mischiando le lettere. Una tesi puramente mistica si discosta dalla tradizionale e afferma che la Torah nel suo complesso sia un unico e grande nome di Dio. Per questa concezione il testo quindi, visto come una unità mistica, non ha lo scopo di comunicare un senso specifico, ma di dare invece espressione a quella stessa infinita potenza di Dio che appare concentrata nel suo nome.

Parlando così della Torah si può facilmente concludere, come fanno i qabbalisti, dicendo che Dio stesso è la Torah, il testo precede tutte le fasi dell'interpretazione umana. Il passo successivo è interpretare la Torah come un organismo vivente, è un corpo con un'anima. E così come nel corpo umano ci sono le membra e le articolazioni, usando le parole di

¹⁵Cit. *ivi*, p. 17

rabbi Ishmael, *chi toglie dalla Torah anche soltanto una lettera o un punto è come qualcuno che asporta qualcosa da una costruzione perfetta*¹⁶.

Alla ricerca del senso della Torah, i qabbalisti si dedicarono anche allo studio della Bibbia, dove trovarono non solo una esposizione di pensieri filosofici ma anche la rappresentazione simbolica del processo segreto della vita divina e tale concetto chiamato “teosofico” per loro aveva più importanza che quello letterale/filosofico. Si apriva così una nuova via interpretativa nei confronti della Torah per gli studiosi, essa risultava formata da 4 strati di senso: letterale, haggadico, filosofico-allegorico e mistero-teosofico.

2.4 Lo Zohar

A partire dal 1275 in una località della Castiglia veniva iniziata la stesura di una delle opere fondamentali della letteratura qabbalistica, il Sèfer ha-Zohar o più comunemente chiamato Zòhar. Venne considerato come testo canonico nella letteratura post-talmudica e si affermò nei secoli al pari della Bibbia e della Torah. L'autore è tutt'ora sconosciuto ma si può decisamente affermare che lo scopo che si era perseguito è stato raggiunto, infatti ebbe successo sia fra i qabbalisti sia in tutto il popolo ebraico.

Per usare le parole di Scholem su *Le grandi correnti della mistica ebraica*, lo Zòhar è scritto in forma pseudoepigrafica quasi come fosse un romanzo mistico come gran parte delle opere qabbaliste dell'epoca, in aramaico solenne. Appunto come fosse un romanzo all'interno dello Zòhar ci sono diversi personaggi che si avvicinano in uno sfondo palestinese non identificato: il maestro Mishnà Rabbi Schim'on ben Yochày, il figlio 'El'azàr e un gruppo di amici e discepoli che discutono via via di argomenti fondamentali riguardo a problemi sia umani che divini.

¹⁶ Ivi, p.59.

I versi dello Zòhar non sono esposti in modo sistematico ma più sotto la forma di una lunga omelia, spesso inseriti in racconti che fanno da cornice narrativa. La maggior parte delle dissertazioni contenute nel testo sono a commento di versetti biblici.

Dire che ci sia un solo autore dell'opera è una affermazione alquanto azzardata, per questo Scholem propone diversi scenari: potrebbe essere stato scritto dal Qabbalista spagnolo Mosè de Leon come ipotizza Graez, o vista l'eterogeneità degli scritti e anche la loro quantità è possibile che sia il lavoro di più persone; un altro nome accreditato tra gli autori è quello di Rav Shimon bar Yochai.

Quest' ultimo è citato anche nella presentazione dello Zòhar all'interno del sito web del The Kabbalah Centre Italia, qui si dice

Lo Zohar è stato scritto duemila anni fa da Rav Shimon bar Yochai, quando, per tredici anni, rimase nascosto in una grotta delle montagne della Galilea insieme a suo figlio Elazar. Si nascose dopo che i Romani lo condannarono a morte. Dopo essere stato rivelato ai tempi di Rav Shimon, lo Zohar è stato occultato per altri 1200 anni. Fu riportato alla luce in Spagna per opera di Rav Moses de Leon oltre 700 anni fa e poi rivelato dai cabalisti di Safed e dal sistema lurianico oltre 400 anni fa.¹⁷

Ogni parte dello Zòhar ha in comune la personalità e la linea di pensiero che lo attraversano nella sua interezza nonostante i dubbi sul numero degli autori; ma secondo Scholem il tratto principale che lo fa risultare come un'unica grande opera è il fatto che ci siano tre caratteristiche fondamentali che sono la lingua, lo stile e il pensiero.

La lingua aramaica è omogenea in tutti i libri e ciò è molto importante da notare perché non si tratta dell'aramaico comunemente parlato all'epoca ma di una specie letteraria adattata e plasmata per l'occasione. Sono state riconosciute all'interno di tale idioma due diversi dialetti utilizzati in precedenza per la stesura del Talmùd babilonese e della Torà. Anche l'ebraico medievale è ricorrente nelle costruzioni grammaticali

¹⁷ <http://kabbalahcentre.it/lo-zohar/> (accesso del 20/08/2017)

Peculiare dello Zòhar è lo stile in cui è stato elaborato, sono numerosi gli errori e le costruzioni scorrette che danno una impronta molto particolare alla lingua di chi lo ha scritto, alcune parole hanno significati che non potrebbero avere nell'aramaico parlato, ci sono vari termini creati al momento, curioso è anche che la parola Qabbalah non venga mai usata in favore di perifrasi perché giudicata dall'autore come *parola troppo moderna*.

Ma di cosa si occupa? Lo Zohar tratta dei rapporti tra le forze invisibili del cosmo e il loro effetto sull'umanità. Basandosi sulla Bibbia, lo Zòhar la interpreta e la decifra. Lo Zohar promette che, entrando nell'era dell'Acquario, il cosmo diventerà facilmente accessibile al sapere umano. Per citare il kabbalah centre

Questa rivoluzione è già in corso e un osservatore attento può scorgerne i segnali. È sempre più evidente che, nel senso più reale e profondo, l'umanità e il cosmo sono inseparabili. Attraverso lo Zohar, possiamo elevare la nostra consapevolezza e liberarci del peso schiacciante delle preoccupazioni terrene. Nelle mani giuste, lo Zohar è uno strumento di immenso potere. Se compreso correttamente, può fornire le risposte ai problemi apparentemente più sconcertanti.

Più nello specifico:

Lo sfondo concettuale è quello dei rapporti tra le sefirot, attraverso le quali l'energia divina regge il mondo. Sebbene il termine sefirah compaia assai di rado, un gran numero di epiteti lo sostituisce, rendendo concreta e visibile l'influenza trascendente nella realtà: colonne, luci, colori, vesti, giorni non sono che alcune metafore di questo itinerario tra i gradi dell'emanazione, che fa di ogni cosa un'allusione all'occulto.¹⁸

Nello Zohar non si parla solamente del bene ma viene descritto anche il Male e l'intricata rappresentazione del dominio del maligno che viene definita semplicemente *l'altra parte*, e in alcune pagine, come descrive Busi sul suo saggio, dello Zohar si hanno descrizioni antropomorfe del divino derivate da antiche tradizioni e dalla fantasia degli uomini

¹⁸ Giulio Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Bari, 1998, p. 73

medievali. Viene disegnato come seduto su un trono celeste e sdoppiato in *volto lungo* e *volto piccolo*¹⁹, che sono i due gradi di Dio.

Il termine più adatto per descrivere questa opera è *teosofia* cioè una dottrina mistica secondo cui si può comprendere e descrivere la vita nascosta della Divinità nel suo operare ed è forse anche possibile tramite la contemplazione immedesimarsi in essa. Presuppone, la teosofia, un emergere di Dio dalla sua riservatezza, un palesarsi attraverso le opere da lui ispirate.

2. 5 La creazione²⁰

Secondo la Qabbalah, *agli inizi*, prima della creazione del mondo esisteva solo una Luce Infinita (Or Ein Sof) che riempiva tutta l'esistenza, e che rappresenta la prima manifestazione di Dio, l'irradiazione della sua coscienza perfetta ed infinita. Siamo di fronte ad uno stato perfettamente omogeneo, unidimensionale, pura consapevolezza al di là del tempo e dello spazio. In esso sono contenute tutte le infinite possibilità dell'esistenza, tutte le creature che verranno e quelle che non lasceranno mai lo stato della sua potenzialità. La Luce infinita è la sorgente inesauribile che alimenta incessantemente i molteplici livelli della realtà creata. Pur essendo in tutto e per tutto divina, la Luce infinita non è identificabile con l'essenza dell'Essere Divino del tutto inconoscibile ed irrapresentabile. Il rapporto che c'è tra l'Essenza della Divinità e la Luce infinita è come quella esistente tra *Dio* ed il suo *Nome*.

Come poteva dunque questo universo celeste contenere un mondo finito?

¹⁹ “abbiamo appreso che dal cranio della testa scendono mille migliaia di miriadi di ciocche di capelli neri, avviluppati e mescolati assieme, in ciascuna delle ciocche dure sono racchiusi mille miriadi di coloro che si lamentano e gemono; da quelle morbide invece scendono gli equanimi. La fronte della testa è la provvidenza delle provvidenze e non si scopre se non quando i malvagi devono essere inquisiti, e si devono esaminare le loro azioni.” Ivi., p. 74

²⁰ http://cabala.org/articoli/intro_cantico.shtml (accesso del 20/08/2017)

L'Or Ein Sof ha dovuto subire un restringimento o, per dirlo in termini qabbalistici, tramite lo Tzimtzum è stato creato uno spazio vuoto ed oscuro. Dopo aver creato questo spazio Dio fece scendere in esso una *Linea di Luce* concentrata che rappresenta il prototipo dell'Albero della Vita, con le sue dieci entità *strette, compresse* in una *linea* sola che entra nel *vuoto*. Più semplicemente possiamo dire che in quella singola linea luminosa che entrava nello spazio vuoto, ricettivo e disponibile, erano concentrati tutti i mondi e tutte le creature. Certamente, con molta verosimiglianza, si potrebbe parlare di maschile e di femminile che si incontrano, quasi a rappresentare il primo incontro sessuale della Creazione, e così la Scienza sarebbe più incline a seguire e ad apprendere i termini della costruzione, ma c'è da dire che tutti questi fenomeni innanzitutto richiedono un approccio di tipo spirituale.

Questo processo continua per un tempo indefinito: è la prima creazione. Galassie e stelle sono formate, i pianeti si coagulano, esseri umani nascono e crescono. Intere civiltà si alternano, mentre un evento tragico, di proporzioni inimmaginabili, va delineandosi all'orizzonte. È la Shvirath ha-kelim (la Rottura dei Recipienti).

Per motivi, ai quali ora accenneremo, Dio aumenta la potenza della luce oltre le possibilità ricettive della struttura fin qui creata, così che i *recipienti*, cioè tutti i mondi inferiori fisici e spirituali, vengono distrutti da questa pressione cosmica. Qui, anche la Scienza, per così dire *sente* l'esplosione e comincia la costruzione del sistema partendo dal suo Big-Bang. Quali furono i motivi che indussero Dio a distruggere ciò che stava creando?

Innanzitutto, nella Luce infinita, da cui tutto promana, c'era una così tanta forza di coesione che non consentiva o che non convinceva le singole anime a distaccarsene, le singole creature a differenziarsi, ma tutto restava in completa dipendenza dal Creatore. La Shvirat ha-Kelim rompe questa dipendenza dando ad ogni anima la piena esperienza di una esistenza separata. Inoltre, nella Luce infinita vi era la completa assenza del Male.

Secondo qualcuno sarebbe stato bene non crearlo, ma come avrebbe potuto l'uomo esercitare la sua libertà di scelta se non fossero esistiti gli opposti? Il bene più prezioso è questa libertà, che ci differenzia da tutte le altre creature. La Qabbalah dice che nemmeno

gli Angeli, che sono entità cosmiche, che sono le intelligenze che governano stelle e galassie, hanno libertà di scelta: devono operare secondo certe regole e basta. Senza dire degli animali la cui libertà è ovviamente ridotta. Solo l'Uomo ha questa straordinaria "possibilità-qualità", ed è per questo che è simile a Dio che è la totale, assoluta libertà di scelta. Se non ci fosse stato un polo negativo, non avrebbe potuto esistere tale libertà. Solo dopo che la realtà di sbagliare è diventata una realtà compiuta, le creature umane possono fare piena esperienza della libertà di scelta; solo a questo punto è pronto lo scenario sul quale Adamo ed Eva vivranno, davanti all'Albero della Conoscenza, la loro drammatica scelta.

Prima di andare oltre, non è superfluo chiarire che l'evento della Rottura dei Recipienti non avvenne una volta sola, ma, ciclicamente, tutta una serie di piccoli Big-Bang portarono alla formazione di realtà successive, così come, ora, anche la Scienza comincia a testimoniare. Per esempio, se la Rottura dei Recipienti, o il Bing-Bang che sia, avevano portato alla formazione delle stelle, costituite da sostanze e da elementi leggeri come l'idrogeno, al massimo l'elio o il carbonio, come si sono potuti formare i pianeti e gli elementi pesanti presenti in essi come l'uranio o il ferro o altri metalli?

La stessa cosmofisica moderna spiega che ci sono volute ulteriori gigantesche esplosioni, quelle delle "supernove", che hanno prodotto temperature e pressioni tali da modificare particelle ed elettroni fino a farli diventare il nucleo di nuove sostanze più complesse. Il nostro sistema solare sarebbe già passato attraverso queste "esperienze", almeno due volte. È inimmaginabile quale potesse essere la temperatura, la pressione, in questa specie di fornace cosmica che deriva dall'esplosione di una stella, di una "super nova". Anche se intuibile, non è facile pensare alle enormi trasformazioni che certamente si riflettevano sulla Terra che ora si raffreddava, ora subiva le eruzioni vulcaniche, ed ora infine lunghissimi periodi di sconvolgimenti tellurici.

Poi infine, l'apparire della prima vita, dal timido microrganismo monocellulare fino ai giganteschi animali che mangiavano tutto e tutti, come i dinosauri, i brontosauri che dominavano la terra e crescevano a dismisura, finchè esplodevano della loro stessa forza e vitalità. Un'altra rottura dei recipienti? E finalmente gli esseri umani: tante evoluzioni o

involuzioni, tante lontane civiltà, tanti frammenti di una serie di mondi di cui appena è rimasta la memoria, talora solo nei miti e che in Kabbalà hanno un nome preciso: i mondi del CAOS, i mondi della confusione, i mondi dello STUPORE, di un qualche cosa che non si riesce a spiegare, o che lascia stupiti ed attoniti.

Per la Qabbalah tutto questo è andato avanti per milioni di anni finchè un bel giorno, esattamente 5761 anni fà, (secondo il Calendario ebraico che, com'è noto, aggiunge 3760 anni al Calendario civile, e queste note sono rivedute nel 2001) Dio creò il Cielo e la Terra - com'è scritto nella Bibbia - un cielo nuovo ed una terra nuova, "riciclando" e collegando i pezzi dei cieli e delle terre precedenti, il che, poi, spiega la presenza dei reperti archeologici di civiltà la cui memoria è solo nei miti, la presenza dei fossili e di tanti altri misteriosi messaggi del passato.

E questa è la creazione descritta nel libro del Genesi che comincia con una Beit, il cui valore numerico è due, e che qui sta ad indicare che è *l'inizio numero due*, cioè *la seconda creazione*.

Il mondo presente, seppure così giovane nei confronti dei mondi precedenti, è sostanzialmente diverso. In esso i vari componenti fisici e spirituali sono disposti in modo tale che, a differenza di quanto avveniva nella prima creazione, l'anti-entropia ora sovrasta l'entropia, il disordine diminuisce, l'ordine aumenta e gli esseri umani possono andare dalla mortalità all'immortalità.

La seconda creazione durò sei giorni in cui Dio *rettificò* il Creato e il settimo giorno, poco prima della conclusione dell'opera ormai perfezionata, Adamo, in piena libertà, fece la sua *scelta* sbagliata, provocando uno slittamento della rettificazione stessa di ben 6 mila anni, periodo questo nel quale noi ancora ci troviamo.

L'uomo creato si può dire sia Dio che si svela nella sua forma più pura, comunemente chiamato appunto Adamo dall'originario nome Adam Kadmon.

2. Gnosticismo e correnti affini

3.1 Lo gnosticismo

Un tratto comune che fa da background sia a Simone Weil che a Hans Jonas è sicuramente lo gnosticismo e il pensiero che questo comporta. Per indagare cosa sia questa particolare forma di pensiero mi aiuterò con il libro di Jonas che per l'appunto si intitola *Lo gnosticismo*²¹ e *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*²² di Giovanni Filoramo.

Secondo il filosofo questo fenomeno non era solo una degenerazione delle religioni antiche come affermavano gli studiosi dell'epoca, per lui era anzi un fenomeno religioso dotato di profonda originalità tanto da poter dividere le varie componenti che lo animavano in unità specifiche dando loro precisi significati. Nel suo approfondito studio da allo gnosticismo una marcata affinità con gli stati d'animo che stanno alla base delle esperienze esistenzialiste e gnostiche: il senso di alienazione per cui l'uomo si sente isolato ed estraneo, e la ricerca da parte dell'individuo di una sorta di evasione verso la realizzazione di un io più autentico.

Il merito di una riscoperta moderna dello gnosticismo si deve proprio a Jonas, grazie a lui inizia ad avere una certa autonomia, al riparo da quello che prima si pensava, cioè come una aggregazione di antiche religioni.

È difficile parlare di gnosticismo nel susseguirsi dei secoli come di una visione unitaria, basti pensare che le prime testimonianze sono databili intorno al II e III secolo d.C. per poi ritrovarne durante il catarismo medievale, nell'Umanesimo e nel Rinascimento, una continuità di fondo è ritrovabile nei tratti principali ma il nocciolo della questione, ovvero la gnosi come risposta religiosa di salvezza sembra sia indipendente dalle epoche storiche.

Si può dire che la gnosi antica era retta dalla figura di un demiurgo cattivo che governava su un mondo malvagio e quindi introduceva l'ateismo relativo a cosmo in nome di una trascendenza assoluta del Dio sconosciuto, invece la visione moderna dello gnostico è

²¹ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Società editrice internazionale, Torino 1973.

²² G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma 1990.

identificabile con il marxismo che cerca di guidare le anime al di fuori del mondo presente verso un mondo assolutamente perfetto.

3.2 La gnosi moderna

La gnosi moderna al suo interno ha diverse configurazioni, c'è infatti la gnosi scientifica, quella sociologica e quella letteraria.

La gnosi scientifica è quella che deriva dal dibattito intorno ad una presunta omologia strutturale tra alcuni concetti della scienza contemporanea e la visione del mondo dell'antica gnosi; ad esempio la fisica attuale sempre più spiega l'universo attraverso modelli totali; ci si pongono interrogativi tipici del mondo religioso più tradizionale che ruotano intorno al problema dell'origine del mondo, del rapporto tra Spirito e Natura. Addirittura esistono gli gnostici di Princeton che non accettano l'opposizione tra spirito e materia, quindi tra mente e corpo. Usano anche il termine *holon* che riprende apertamente il termine *eoni*²³, cioè il modo gnostico per intendere le unità viventi del pleroma gnostico designate anche come *il tutto*.

Nella variante sociologica della moderna gnosi si deve parlare di Bryan Wilson, sociologo della religione inglese, che per identificare i tratti principali del settarismo moderno identifica tra di essi numerosi attributi tipici dello gnosticismo antico, resta comunque diverso e per questo moderno soprattutto per il suo dato cognitivo che culmina nella preparazione e designazione di una figura fondamentale per la religione moderna, ossia di un leader carismatico.

La gnosi letteraria invece è applicata quasi sempre alla letteratura romantica, e viene identificata in quelle opere che indagano due temi particolari, quali il satanismo e il nichilismo che sono infatti conseguenze del tradizionale dualismo. Nella maggior parte dei casi fanno

²³ Nella dottrina gnostica e neoplatonica, ciascuno dei numerosi esseri spirituali procedenti per emanazione dal Principio supremo, e concepiti come intermediari, gerarchicamente disposti, tra il mondo della luce e il mondo della tenebra o materia. (AA. VV. Treccani 2017)

riemergere miti e simboli che alimentano una speranza di salvezza e promuovono l'azione sociale da parte dell'individuo per un rinnovamento e un cambiamento sia individuale che collettivo.

Il ritorno alla gnosi che più mi affascina è quello che è stato individuato all'interno del movimento culturale conosciuto come New Age²⁴. È stata identificata come l'erede anni '80 dei movimenti religiosi che si affermarono in epoche precedenti; i contenuti di questo movimento culturale/sociale sono stati attinti dagli autori e dalle tradizioni esoteriche che nella storia dell'esoterismo occidentale hanno contribuito a mantenere vivo il ricco patrimonio di idee e simboli della gnosi antica.

La New Age è formata da una ricca rete di movimenti spirituali di provenienze diverse, da minoranze etniche e religiose, un movimento ecologico, ideologie pacifiste e femministe, ma tutte collegate dalla stessa visione umanistica di fondo, secondo cui tutte le entità viventi hanno valore e questo valore discende dalla coscienza che l'uomo ne ha. Quindi compito principale di ogni adepto della New Age è quello di sviluppare al massimo le capacità e le potenzialità che ognuno possiede seppur ignorandolo, e di espandere il proprio sé attraverso nuove fonti di energia personale, armonia e integrazione.

È assimilabile alla gnosi per i tratti principali dell'ideologia della *coscienza ecologica* secondo la quale si deve superare la dicotomia mente-corpo in favore di una visione olistica della coscienza, che riconosce l'unità del Tutto sapendo di farne parte, ognuno possiede dalla nascita una scintilla divina che lo rende parte della divinità del Tutto. Costituisce una forma di neognosi popolare anche per la ripresa in blocco delle tradizioni occulte tipiche della cultura folclorica, delle concezioni sciamaniche e della medicina alternativa. È definibile anche al pari dello gnosticismo come un movimento cosmopolita in

²⁴ Movimento religioso sincretistico, sorto nella seconda metà del Novecento in ambienti teosofici britannici, non caratterizzato da strutture dottrinarie unitarie, ma rappresentato da vari gruppi interessati a ricerche spirituali, terapeutiche e politiche alternative. A partire dagli anni Novanta ha subito un certo declino negli Stati Uniti d'America, dove si era subito diffuso, espandendosi però contemporaneamente in America latina e in Europa (AA. VV. Treccani 2017)

cui ogni adepto ha la possibilità di vedere trasformata la propria esistenza grazie all'esercizio spirituale fondato su un sapere fine a sé stesso.

3.3 La gnosi tradizionale

Durante l'inizio dell'era cristiana erano molti i movimenti che animavano la comunità religiose, il nascere della setta cristiana non fu un fenomeno isolato infatti c'erano diversi credo escatologici e sulla scia del cristianesimo si può collocare la visione gnostica. Tutti i fenomeni che nascevano in questo periodo avevano a che fare con la religione, con il concetto di salvezza, con la concezione di Dio assolutamente oltremondana e con il dualismo di fondo dei regni dell'essere. Per usare le parole di Jonas

Si può definire in generale la religione di questo periodo come religione dualistica trascendente di salvezza.²⁵

Il termine gnosticismo che prende sotto di sé un insieme di dottrine che sorgevano intorno al cristianesimo durante i primi secoli della sua sedimentazione, deriva da *gnosis* che significa conoscenza nel senso di trovare i mezzi per raggiungere la salvezza stessa. Non tutti gli appartenenti a tali gruppi si identificavano come gnostici, quindi se si dà credito solo agli autori che così si definiscono il campo d'azione sarebbe limitato, ma, è più utile seguire le tematiche più che gli autori al fine di capire cosa si intendesse per gnosticismo e cosa si professasse.

Jonas fa notare nel suo saggio sulla gnosi quanto sia difficile definire una origine vera e propria di tale fenomeno, le due grandi teorie più accreditate vedono l'inizio addirittura in Platone e nella filosofia greca antica mal interpretata; l'altra presenta invece una nascita della gnosi all'interno della tradizione babilonese, egiziana e iranica e di una loro combinazione con elementi giudaici e cristiani. L'autore però dà credito alla teoria secondo cui lo gnosticismo iniziò con la Cabala o che insomma ne sia una derivazione.

²⁵Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p.22

La conoscenza che viene intesa nella gnosi è formale, non viene infatti definito che cosa si deve conoscere e neanche il come; il termine è più che altro inteso con una accezione religiosa e soprannaturale che si riferisce agli oggetti della fede. Bisogna però tenere a mente in questo ambito che non si deve pensare al rapporto tra conoscenza e religione come lo si intende al giorno d'oggi, perché la conoscenza gnostica non ha un significato razionale ma intende la conoscenza di Dio e quindi qualche cosa di inconoscibile.

Si può dire che l'oggetto della conoscenza in questo ambito appartenga al regno divino e quindi a un mondo superiore da cui dovrebbe provenire la salvezza dell'uomo, insomma essa stessa, tale conoscenza attua la salvezza.

Così come in alcuni ambiti si dice che la Cabbala abbia un contenuto pratico, alla stessa maniera si dice anche dello gnosticismo: essendo l'oggetto finale della gnosi Dio, il suo calarsi nell'anima dello gnostico ne trasforma l'anima rendendolo capace di far parte della divina essenza; la conoscenza come arma di salvezza che si può definire come fa Jonas *perfezione ultima*.

La mente è informata delle forme che contempla mentre le contempla (pensa); qui il soggetto è trasformato (da anima in spirito) per l'unione con una realtà che in verità è essa stessa in queste condizioni il soggetto supremo, e strettamente parlando non è mai un oggetto.²⁶

3.4 Termini fondamentali

Seguendo lo schema descritto da Jonas, si possono definire i principali temi gnostici con:

la *teologia* che sua alla base presenta il dualismo che governa il rapporto di Dio con il mondo e quindi dell'uomo con il mondo in cui è immerso; Dio ultramondano e fatto di una natura che resta estranea a quella dell'universo. L'universo d'altro canto non è stato creato e nemmeno è governato ma anzi è posto in antitesi rispetto a Dio; quello in cui egli

²⁶ Ivi, p. 55

vive è il regno della luce mentre quello in cui è l'uomo è visto come il regno delle tenebre. Quest'ultimo sarebbe addirittura la creatura di potenze inferiori chiamate *Arconti*, che comunque sono state date alla luce da Dio, che non conoscono la divinità e che impediscono all'uomo di conoscerla.

La *cosmologia* per il quale l'universo dominato dagli Arconti è una sorta di prigione nella cui cavità più interna si colloca la terra e questa è circondata dalle sfere cosmiche disposte in orbite concentriche. Secondo questo tipo di cosmologia si intende quindi porre una vasta distanza tra Dio e l'uomo, un altro segno quindi per dimostrare l'assoluta separazione fra divinità e creature inferiori. Addirittura gli Arconti hanno il comito di impedire alle anime dei defunti di fuggire dal mondo e quindi ritornare a Dio.

Secondo l'*antropologia* gnostica l'uomo è composto di carne, anima e spirito e la sua natura è sia di origine mondana che extramondana; sia anima che corpo sono frutto delle potenze cosmiche che riprendono in toto le caratteristiche dell'Uomo Primigenio divino. All'interno dell'anima si colloca lo spirito chiamato anche pneuma, che è una parte della sostanza divina dell'aldilà caduta nel mondo. Si può facilmente pensare a un parallelismo fra la collocazione del mondo fra le sfere e il pneuma nel corpo, entrambi sottolineano la distanza Dio-uomo. Inutile dire che il pneuma ha in sé la possibilità di essere liberato tramite la conoscenza di cui già ho scritto.

Un termine ricorrente nella lunga descrizione dei principi gnostici è *escatologia*, cioè la dottrina che riguarda il destino ultimo dell'uomo. Il fine della gnosi è quella di liberare il pneuma e riportarlo nel regno della luce, ma per poterla fare è vincolante la conoscenza del Dio ultramondano. L'ignoranza però è la caratteristica principale dell'essere mondano, quindi la cosa più necessaria al fine escatologico dello gnosticismo è il suo superamento grazie alla rivelazione. Solo grazie al possesso di certe formule rivelate e dei sacramenti compiuti l'anima dopo la morte intraprende la via della salvezza.

Tutto questo percorso si lega alla teoria di fondo della mia tesi sulla sofferenza divina, infatti il fine della ricongiunzione delle anime con la sostanza divina è la restaurazione di Dio, egli anche secondo gli gnostici lasciò parte della sua interezza durante l'atto della

creazione, facendogli quindi perdere porzioni della sua sostanza. È sottinteso nella teoria gnostica della restaurazione divina che a un certo punto si possa compiere in modo completo e quindi porre fine al cosmo con una riabilitazione totale di Dio.

Anche la morale gnostica è un ambito molto particolare e quanto mai interessante da conoscere, secondo questa dottrina la trasgressione della legge divina colpisce solamente il corpo e la psiche, ma mai il pneuma. Così affermando è facile immaginare l'esistenza di una sorta di libertinismo gnostico, che viene però contrapposto al principio per il quale si deve mantenere una marcata ostilità per il mondo e i legami mondani che ne deriverebbero. Il pneuma è libero dal giogo della legge morale ma è allo stesso tempo indirizzato verso la solitudine e l'abbandono dei rapporti umani.

3.5 La gnosi e il diabolico

Spesso sugli scritti originali gnostici si incontrano riti magici e formule che hanno come scopo quello di scacciare i demoni e le malattie, per questo additati da diversi autori²⁷ come falsari. Non c'è da stupirsi però visto l'epoca storica in cui si inserisce la gnosi di trovare dei riferimenti così marcati ai riti di purificazione soprattutto nel caso delle malattie mentali, era tradizione individuare nella loro causa l'azione di spiriti malvagi nelle più differenti culture.

Con il suo dualismo di fondo è ovvia la deriva estrema della demonizzazione del cosmo e dell'uomo stesso, sono entrambi infatti dominati da arconti e demoni malvagi. Questi si muovono in un contesto simile a quello dei demoni cristiani, e agiscono nel cosmo che tutti conosciamo; il luogo da essi privilegiato però secondo gli gnostici è di sicuro il corpo umano, mettendo alla prova gli uomini con seduzioni di ogni tipo.

²⁷ Plotino sulla II Enneade dedica una intera polemica agli gnostici, li definisce come dei ciarlatani con il solo scopo di fare sempre più adepti grazie alla propaganda sensazionalistica.

La creazione dei demoni è inserita parallelamente alla creazione del mondo, in seguito al Big Bang il diavolo e i suoi satelliti si originarono come espressione antropomorfa della materia. Sarebbero 7 i demoni del mondo, generati da un figlio del demiurgo, l'intelletto o Diavolo, sotto forma di serpente. Lo stesso che nell'antico testamento si accoppia con Eva generando Caino e Abele, e con essi la definizione diabolica della concupiscenza.

Addirittura per sottolineare l'origine demoniaca della sessualità, i demoni stessi vengono descritti come esseri promiscui e l'origine di tale comportamento si deve ricercare nel momento mitico della creazione del Tutto, in cui il diavolo si accoppiò con il prototipo della prima donna cioè la Terra generatrice.

La gerarchia dei demoni è tripartita in queste categorie: le forze prodotte dalla fantasia e dall'orgoglio, le forze prodotte dalle passioni quali l'invidia e la gelosia che dominano l'agire umano, e per ultimi i demoni collegati alle malattie e a tutti quei mali che venivano attribuiti all'azione dei demoni.

3. 6 La visione di Valentino

Il culmine della speculazione gnostica viene raggiunto da Valentino e la sua scuola, egli nacque in Egitto e venne educato ad Alessandria, insegnò a Roma tra il 135 e il 160 d.C. ed è l'unico gnostico ad avere dei discepoli conosciuti per nome, come ad esempio Marco e Tolomeo.

Tra i manoscritti trovati a Qumran²⁸ nel 1947 infatti, vi è il testo integrale in lingua Copta del suo Vangelo della Verità. Si tratta di una traduzione di un testo originale greco andato

²⁸ Nel 1947, Mohammed edh Dhib, un pastore beduino, stava cercando una delle sue capre, quando giunse in una grotta (l'attuale Grotta 1) collocata in un luogo quasi inaccessibile, nella falesia calcarea che sovrasta Qumrân. Nella grotta trovò alcune grandi giare in terracotta, di circa 60 cm di altezza e larghe circa 19 cm., chiuse da un coperchio. Le giare contenevano dei rotoli di pergamena. Qualche tempo dopo, il giovane beduino mostrò il suo ritrovamento a un calzolaio-antiquario cristiano di Betlemme, un certo Khalil Iskander Schahin, più noto con il nome di Kando, il quale, dopo aver acquistato per una cifra irrisoria i manoscritti, si mise in contatto con altri beduini per esplorare la regione alla ricerca di altri manoscritti. Sennonché, la faccenda giunse all'orecchio di Roland de Vaux, il padre domenicano direttore

perduto, che si pensa fosse stato contemporaneo al Vangelo di Giovanni, quindi del secondo secolo dopo Cristo. Tale vangelo viene classificato tra quelli Apocrifi ed è pieno di riferimenti alla dottrina gnostica. Sembra sia stato la maggiore fonte di ispirazione dello gnosticismo valentiniano e per questo gliene si attribuisce la paternità.

Per citare Jonas

Il principio distintivo di codesto tipo è il tentativo di porre l'origine delle tenebre e quindi della frattura dualistica dell'essere all'interno della divinità stessa, e quindi sviluppare la tragedia divina, la necessità di salvezza che ne deriva, e la dinamica di questa salvezza, come una sequenza di eventi all'interno del divino²⁹.

Il significato religioso invece, più che teoretico, sta nel fatto di parlare di conoscenza ed ignoranza in un vero senso ontologico, ossia dando a entrambi il carattere dell'esistenza; l'ignoranza così come la conoscenza è secondo questa visione valentiniana derivata da Dio, è una perturbazione che ha colpito una parte dell'assoluto secondo Jonas, è quindi parte del tutto al pari della conoscenza che è la sua antitesi. Ne deriva che l'ignoranza essendo la parte oscura e corrotta del divino sia anche la parte da cui deriva la materialità, che come abbiamo visto prima è per gli gnostici il Male.

Prende un significato ancora più ampio e pratico l'insegnamento gnostico a proposito della conoscenza salvifica, in Valentino è l'unico mezzo di salvezza e non solo per la persona che ne è soggetta ma per l'intero cosmo. La stessa esistenza dell'universo è il sommarsi dei risultati dell'ignoranza che si fa sostanza, allo stesso modo la conoscenza va a minare proprio questo castello di sabbia che si è andato a formare.

della *Ecole Biblique de Jérusalem*, il quale si mise sulle tracce dei manoscritti. Il risultato fu che nel 1948, alla vigilia della guerra di Indipendenza di Israele, dalla Grotta 1 furono portati via sette rotoli, tra i più importanti, giunti nelle mani di Kando. Tre di essi furono acquistati da Eliezer Sukenik, il direttore del Dipartimento di Archeologia dell'Università ebraica. Sukenik tentò di acquistare anche gli altri quattro, non sapendo che Kando li aveva già venduti a Mar Athanasios Samuel, superiore del convento siriano di San Marco a Gerusalemme, il quale non tardò a metterli al sicuro negli Stati Uniti. Nel 1955 questi quattro manoscritti furono acquistati dallo Stato di Israele per 250.000 dollari.

²⁹ Ivi, p.190

E non solo la conoscenza individuale va a mandare in pezzi il mondo creato dall'ignoranza ma va anche a reintegrare la divinità che in origine si era sminuita per dare modo alla creazione di essere tale.

3.7 Il metodo di Mani

Oltre a Valentino che faceva parte del tipo siro-egiziano di speculazione gnostica, si deve ricordare anche il sistema di Mani che invece fa parte del tipo iranico. Quello di Mani è l'unico sistema gnostico che divenne una forza storica di ampia portata, e la religione che ne nacque deve essere inserita nell'insieme delle maggiori religioni dell'umanità. Si differenzia da Valentino perché non puntava a creare una élite di sapienti iniziati ma anzi sperava di diventare a tutti gli effetti una religione e per questo non contiene elementi esoterici.

Quello che fa Mani è una nuova interpretazione della Scrittura, per gettare le basi di una nuova Chiesa per soppiantare quella Cattolica; nella sua dottrina si trovano elementi buddisti, zoroastriani e cristiani. Per questo forse, per la varietà degli spunti in essa ritrovabili, la teoria manichea si diffuse dall'Atlantico fino nel profondo dell'Asia centrale.

La cosmogonia manichea è riassumibile con la contrapposizione fra il Regno del Bene comandato da Dio che è a sua volta manifestato tramite quattro figure quali Tempo, Luce, Forza e Bontà. Mentre all'infuori della divinità si assiste ad un'altra ripartizione in cinque tabernacoli: intelligenza, ragione, pensiero, riflessione e volontà.

E il regno del Male che funge da limitazione a quello di Dio, abitato dall'incarnazione di Satana e dai suoi attributi demoniaci. Solo dopo una catastrofe avvenuta all'inizio dei tempi il regno del Male entrò in quello del bene gettando nel panico gli Eoni.

Per questo Dio creò il Primo Uomo come sua emanazione, ma questo si fece sconfiggere dal Male e Dio creò il secondo una sua seconda emanazione sotto forma di Spirito di Vita con il compito di salvare il primo uomo dalle tenebre. Venne poi una terza emanazione

che prende il nome di Messaggero che lottò contro i figli delle Tenebre, da cui nacquero Adamo ed Eva con in sé i germi della Luce. Per risvegliare Adamo il Signore della Luce mandò sulla terra Gesù Celeste che gli fece assaggiare i frutti dell'albero della vita. Da qui il concetto di redenzione ricercata da Adamo per tutta la sua vita che poi si estende all'intero genere umano. Il peccato originale quindi lo troviamo tra i manichei così come tra i cattolici.

Al fine della mia tesi descriverò solamente le conclusioni pratiche e morali della speculazione manichea. A tal fine Jonas cita un passo di Alessandro che riassume il modello di vita manicheo che ritorna utile per comprendere quanto lo studio degli gnostici abbia contribuito alla speculazione filosofica in Simone Weil

Poiché la rovina della Hyle è decretata da Dio, bisogna astenersi da tutte le cose animate e mangiare soltanto vegetali e qualsiasi altra cosa non sensitiva, astenersi dal matrimonio, dalle gioie dell'amore e dalla generazione dei figli, in modo che la potenza divina non rimanga lungamente nella Hyle per mezzo della successione delle generazioni. Tuttavia non è permessi commettere suicidio, allo scopo di aiutare l'attuazione della purificazione delle cose.³⁰

Il peccato è secondo la tesi manichea insito in ogni azione umana³¹ e per questo del tutto inevitabile, creato assieme all'uomo ma non per tale motivo perdonato se non confessato; per poter in qualche modo fuggire dal commettere peccati i manichei riducevano al minimo l'attività fisica. Ovviamente non era la massa della popolazione a sottostare a regole così ferree ma un gruppo di eletti che conducevano una vita monastica sulla quale poi si è plasmata quella dei monaci cristiani.

³⁰ *ivi*, p.247

³¹ addirittura camminare nella terra costituisce peccato perché ne danneggerebbe la costituzione, muovere le mani danneggerebbe l'aria.

3.8 I Catari

L'influenza principale sul pensiero weiliano per quanto riguarda l'interpretazione divina proviene senza dubbio dalla religione catara. Tutta l'ammirazione che provava nei confronti del catarismo lo si trova scritto in un piccolo saggio³² proprio ad esso dedicato

Per quanto si sappia poco dei Catari, sembra chiaro che essi furono in qualche modo gli eredi del pensiero platonico, delle dottrine iniziatiche e dei Misteri di quella civiltà pre-romana che abbracciava il Mediterraneo e il Vicino Oriente; e, che sia per caso o no, la loro dottrina ricorda per certi tratti, insieme al buddismo, insieme a Pitagora e Platone, la dottrina dei druidi che un tempo ebbe a impregnare questa terra³³.

Ma chi erano i Catari e perché possono essere inseriti nel capitolo degli Gnostici?

La religione che va sotto il nome di Catarismo venne fondata da Pop Bogomil, prete gnostico-manicheo Bogomil. Il termine "cataro" deriva dal latino medievale *cathārus* cioè "puro" e fu utilizzato per la prima volta dai seguaci del vescovo Novaziano, autoproclamatosi antipapa nel 251, per poi esser impiegato come appellativo degli albighesi, la setta di eretici che prese il nome dalla cittadina francese di Albi.

I Catari furono i primi cristiani ad essere fatti obiettivo di una crociata cristiana³⁴, perseguitati infatti dai loro stessi fratelli non ebbero vita facile, sebbene riuscirono a resistere alle persecuzioni per circa settant'anni tra il XII e il XIII secolo nella Francia meridionale; la Crociata finale contro i Catari nel XIII secolo sradicò la religione e tutti i documenti storici riconducibili ad essa. Pochissimi testi catari sopravvissero, fra i più importanti vi furono un Vangelo di tradizione giovannea e un antico testo liturgico conosciuto come Rituale Cataro, di cui sopravvivono solo due manoscritti, uno in latino ed uno in Occitano

³² S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti 1820, Genova 2010

³³ Ivi., p.21

³⁴ Nel [terzo Concilio Lateranense](#), convocato da [papa Alessandro III](#) a Roma nel marzo [1179](#), venne condannato il catarismo; i Catari e i loro protettori furono colpiti da anatema, i loro beni confiscati e si invitarono i principi secolari a porre gli eretici nella debita soggezione, disponendo inoltre un'indulgenza biennale, o più ampia a discrezione dei vescovi, a beneficio di coloro che prendevano le armi contro i Catari, accusati di professare dottrine eterodosse e di sovversione sociale.

a cui spesso vi si riferisce con il nome di “Rituale Leone”. Un altro testo cataro recuperato è il Libro dei Due Principi, una sofisticata e persuasiva critica alla teologia ortodossa.

Rifiutavano l’Antico Testamento perché in esso la Terra qui proveniva da Dio mentre secondo i catari era il regno del male e per questo creata da Satana (solo in seguito venne riabilitato), accettavano invece il Nuovo Testamento riconosciuto dai Catari fin dall’inizio come adempimento della nuova alleanza con Dio tramite Cristo. Tuttavia i Vangeli canonici non venivano seguiti come testi base, poiché era troppo difficile conciliarli con la dottrina dualistica catara. I Catari preferirono ai canonici gli Apocrifi, i testi respinti dalla Chiesa. Anche la figura di Gesù Cristo era motivo di discussione all’interno del culto cataro, egli infatti veniva visto come corpo mortale solo in apparenza, motivo per cui i cristiani di Roma li additarono come eretici, e tale dottrina prende il nome di *doce-tismo*³⁵.

Il loro credo era improntato sull’antico dualismo tra Dio santo e giusto e Dio nemico o Satana, ne esistevano due filoni all’interno, cioè gli assoluti e i moderati. I primi erano convinti dell’esistenza delle due figure opposte che in una continua lotta tra bene e male crearono il mondo dello spirito cioè quello divino e quello imperfetto della materia, sede del male e della corruzione. Mentre per i moderati Satana non veniva identificato con un Dio ma con un angelo caduto dal regno dei cieli che vive contornato di altri angeli convertiti nella terra.

Durante la vita terrena per scongiurare la continua trasmigrazione delle anime, i Cartari confessavano le proprie colpe e pregavano al fine di liberare l’anima dal corpo e quindi vederla riunita con Dio. Si parla di *Consolamentum* a tal proposito, un rituale di purificazione che vincolava alla regola catara, una sorta di somma dei valori del Battesimo, Co-

³⁵ La dottrina di quanti, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, sostenevano che il corpo di Cristo esistesse solo come forma apparente, senza la sostanza della carne. Escludevano quindi la sua concezione e nascita umana, nonché la realtà piena della sua passione e morte. I seguaci del d. non costituirono mai un gruppo o una setta ma si diffusero fra i gruppi e gli individui più diversi. (AA. VV. Treccani 2017)

munione e Cresima dei Cattolici; costituiva un passo talmente importante per chi lo compiva che erano molti i catari che si lasciavano morire subito dopo averlo fatto, per scongiurare qualsiasi altro peccato.

Gli adepti a questa dottrina osservavano regole molto rigide, tutte dettate dalla credenza per la quale il male alberga nelle cose materiali come il corpo e la terra, rifiutavano per questo ogni cibo che provenisse da un coito, ogni attaccamento ai beni materiali³⁶ e qualsiasi atto sessuale. La riproduzione veniva vista come una condanna a carico di una nuova creatura che avrebbe dovuto subire la pena di vivere nella terra del male.

La vittoria del Bene sul Male consisteva nella soluzione finale, quindi nella morte.

³⁶ Motivo per cui si posero in diretta opposizione alla Chiesa Cattolica, accusata infatti di essere attaccata alle ricchezze temporali e quindi al servizio di Satana.

4. Lo sguardo lurianico

4.1 Isaac Luria

Isaac Luria Ashkenazi (*il tedesco*) nacque a Gerusalemme nel 1534 da Salomone che morì prestissimo e da una donna di cui non si conosce il nome ma di cui si sa solo l'origine italiana. Andò ad abitare da uno zio, arricchitosi appaltando la riscossione delle tasse, in Egitto e qui venne educato da maestri illustri come Betzael Ashkenazi. Si distinse subito per il proprio intelletto e poco dopo aver sposato la cugina si dedicò al commercio.

È curioso il dato secondo il quale non esistono testimonianze scritte di proprio pugno da Isaac Luria, l'unico testo pervenutoci riguarda la vendita di un carico di grano.

Luria espone la sua dottrina solo oralmente ai suoi discepoli e neanche in maniera sistematica, è stato il suo principale discepolo Vital a lasciare più di una esposizione del suo sistema e così anche per la maggior parte delle informazioni su Luria e la sua personalità le dobbiamo proprio a lui, che resta ad oggi la fonte più attendibile.

Vital però nel momento in cui si preoccupò di diffondere le nuove teorie qabbalistiche iniziò a rielaborare il pensiero di Luria cercando anche di farsene attribuire la paternità; teneva addirittura lezioni in cui spiegava alle folle di studenti la *sua* visione di Dio e si faceva riconoscere dagli adepti come *suprema autorità*.

Un altro discepolo di Luria che si ricorda nella storia è Tabul che non era un propagandista ma si mosse più di Vital per diffondere la dottrina del suo maestro a Safed³⁷.

Il vero personaggio chiave è stato decisamente Yisra'el Sarùg che tra il 1592 e il 1598 svolse una grande opera di diffusione tra i qabbalisti italiani. Si fingeva diretto discepolo di Luria anche se le fonti moderne smentiscono questo legame, rielaborò numerosi concetti non-filosofici del maestro in modo da renderli invece a tutti gli effetti filosofici, e proprio grazie a tale intervento determinò la diffusione delle opere. Nella nostra nazione così come in Olanda, Germania e Polonia furono proprio opere come quella di Sarùg che

³⁷ Città situata nel nord di Israele, nella Galilea.

decretarono la nascita degli studi qabbalistici e l'accreditamento della visione lurianica tra gli ambienti colti dell'epoca.

Nel corso della sua vita si isolò sempre di più, aumentando l'aura di mistero intorno alla sua figura, era solito appartarsi in un'isoletta nel fiume Nilo e riunirsi con la propria famiglia solamente il sabato, giorno in cui parlava solo ed esclusivamente con la moglie in lingua ebraica. Le sue doti erano talmente esaltate dalla pubblica opinione che si diceva fosse in grado di dedurre dal solo aspetto esteriore del suo interlocutore la condotta tenuta nelle sue vite passate così da insegnargli come espiare i peccati commessi.

La sua testimonianza mistica la dichiarò sempre come frutto di una intensissima applicazione allo studio e non come una illuminazione divina.

A 35 anni decise di tornare nella terra di Israele e di unirsi al gruppo di mistici che hanno creato a Safed, in Galilea, un centro di studio ed elaborazione dottrinale. Il suo intento era quello di conoscere il più possibile la personale interpretazione dello Zohar da parte di Moshè Cordovero³⁸, noto studioso della Qabbalah.

4.2 La dottrina

Il pensiero mistico di Luria si esprime nella forma del mito con rappresentazioni e avvenimenti che mostrano in modo simbolico la realtà astratta dei mondi superiori. La dottrina lurianica si sviluppa intorno a quattro concetti chiave: *tzimtzùm*, *sheviràh*, *tiqqùn* e il *ghilgùl*

Prima della Creazione del mondo, egli disse, l'Ein Sof (Senza Fine) riempì lo spazio infinito. Quando il Creatore decise la Creazione, la ideò secondo le Sue caratteristiche, che quindi appartengono ad altri esseri, e di conseguenza dovrebbero manifestarsi nella loro

³⁸ Moshè Cordovero (1522-1570) è stato un rabbino e scrittore israeliano, importante figura rappresentativa dello sviluppo storico della Cabala ebraica, guida della scuola mistica del XVI secolo a Safad

perfezione. L'Ein Sof si ritirerà nella natura del Creatore o, per usare un termine qabbalistico, il Creatore restringerà (Tzimtzum) Sé stesso. Da questa restrizione scaturirà la luce infinita.

Quando a sua volta la luce si concentrò nel centro apparve uno spazio vuoto circondato da dieci cerchi o vasi (*kelim*): secondo questo evento vi fu correlazione con le *Sefirot* ("Numeri Cerchiati") per mezzo delle quali le infinite realtà, formando un'unione assoluta, possono apparire nella loro *diversità*; nella prospettiva di un *mondo finito* non c'era nessuna reale esistenza ancora realizzata, ma solo *potenzialmente*. Ma, la luce infinita non ha completamente svuotato il centro; un sottile raggio di luce ha attraversato *cal*, la circonferenza immaginaria, ed è penetrato nel centro; per la loro vicinanza con l'Ein Sof, successivamente sono stati in grado di sopportare la luce, ma alcuni cerchi/vasi più interni non riuscirono a fare questo e si frantumarono. Fu necessario, pertanto, rimuoverli dall'esposizione alla luce.

4.3 Le sefiroth

Una delle parti principali della dottrina qabbalistica è formata dalla nozione di Sefiroth, che fecero il proprio ingresso nella mistica ebraica con il *Sefer yesirah* scritto in terra d'Israele tra il VI e il VII secolo; inizialmente avevano la sola connotazione della categoria del numero dieci, ma con il passare dei secoli queste presero il significato di *canali in cui si manifesta l'energia divina*. E solo dal XIII secolo in poi diventano il centro simbolico del pensiero della qabbalah.

I qabbalisti nonostante le varie scuole di pensiero sono d'accordo col definire le sefiroth come gradi, o meglio con diversi livelli attraverso i quali la forza di Dio agisce nel creato. Sarebbero in tutto dieci accordandosi così con il simbolismo numerico precedente anche allo *Sefer yesirah*, tale numero rappresenta per i qabbalisti la definizione di interezza e completezza, gli studiosi dell'epoca erano convinti che il dieci esprimesse la struttura

profonda dell'essere e fosse il modo più adatto per esprimere il cosmo in toto. Per dimostrare la veridicità di tale credenza elencavano tra gli esempi il numero delle dita delle mani e le enunciazioni con cui Dio origina il creato nelle Genesi.

Le Sefiroth inferiori sono sette, agiscono direttamente sul mondo ed ognuna è associata ad una figura biblica che ne definisce il carattere, mentre quelle superiori che sono tre, rappresentano gli aspetti astratti della conoscenza. Il termine Sefiroth è traducibile come *numeri cerchiati*, o come mondi preesistenti, creati direttamente da Dio e sono considerati metaforicamente come dei vasi, che successivamente si sono frantumati. La struttura più nota della configurazione sefirotica è quella elaborata da Cordovero, chiamata *ad albero* in cui i cerchi delle sefirot sono disposti lungo tre assi principali paralleli tra loro, legati a diversi canali che segnalano flussi reciproci.

La prima Sefirah è *Keter* (La Corona) cioè la potenziale esistenza, come Arich Anpin; la seconda Sefirah è *hokmah* (La Saggezza), come principio Padre (Abba); la terza Sefirah, *Binah* (La Comprensione), come principio femminile, anche chiamato Madre (Imma); poi ci sono le sei Sefirot, a cui sono facilmente correlate la simbologia attiva maschile e quella passiva femminile ed infine la decima *Sefirah Malkut*, che è (La Regalità), nella figlia femmina (Bath). Le sefirot si trovano in ognuno dei Quattro Mondi: il mondo degli Emanati (Atzilut), la Creazione (Beri'ah), la Formazione (Yetzirah), ed il mondo delle Azioni (Asiyah) che rappresenta il mondo materiale.

Secondo la teoria qabbalistica il Creatore, all'inizio, aveva dato vita a questi eventi preesistenti perché così non vi sarebbe stata alcuna forma di male al mondo e di conseguenza nessuna ricompensa né punizione. Tutto sarebbe stato quindi contenuto e concentrato all'interno delle dieci sfere. Ma non andò così, la perfezione venne a mancare dando vita al caos primordiale: più precisamente sorse con la rottura delle Sefirot, se ciò non fosse successo, il male non sarebbe mai esistito visto che l'En-Sof crea solo cose buone.

4. 4 La creazione lurianica

L'anima dell'uomo è il collegamento fra l'infinito ed il finito e, come tale, ha un carattere multiforme. Tutte le anime destinate alla razza umana furono create assieme ai vari organi di Adamo. Così come esistono organi superiori ed inferiori, ci sono anche anime superiori ed inferiori, tutto questo in accordo con gli organi alle quali sono rispettivamente assegnate.

Così ci sono le anime del cervello, le anime dell'occhio, le anime della mano, e così via. Ogni anima umana è una scintilla *dell'Adam*.

Il primo peccato del primo uomo causò confusione fra i vari ordini delle anime: il superiore mischiato con l'inferiore; il bene con il male; così persino alcune anime pure ricevono una miscela di male o, come le chiamava Luria, degli elementi dei *gusci* (Qelipot).

Dalle classi inferiori delle anime proviene il mondo pagano mentre da quelle superiori venne emanato il mondo del popolo d'Israele.

Ma, come conseguenza alla confusione, il passato non è stato del tutto spogliato della sua bontà iniziale ma non è neanche completamente libero dal peccato. Questo stato di confusione, che dà un continuo impulso verso il male, finirà con l'arrivo del Messia, che instaurerà il sistema morale del mondo su una nuova base.

Quando si parla di Messia nell'ambito qabbalistico si deve ricordare che per la sua dottrina non ce n'è uno ma due; *Mashiach ben Yosef* (figlio di Giuseppe) e *Mashiach ben David* (figlio di Davide). Il primo con il compito di portare in terra armonia, ricchezza e benessere per consentire al popolo di superare i problemi che lo colpivano. Egli inoltre possiederà una rettitudine e un'integrità senza paragoni, e dimostrerà che il vero successo negli affari si ha solo conducendoli in modo onesto; essendo l'apripista del Messia successivo sarà proprio ben Yosef a iniziare il raduno dei dispersi d'Israele per poter in seguito ricostituire la Terra d'Israele vera e propria. La sua scomparsa che secondo alcune

interpretazioni dovrebbe avvenire in seguito al suo omicidio darà luogo alla discesa del secondo e ultimo Messia.

L'arrivo di ben David sarà in tutto e per tutto la risposta di Dio alle richieste del popolo, sarà la testimonianza, il miracolo della potenza divina. Con Lui la libertà di scelta verrà a mancare perché la rivelazione sarà così potente da eliminare ogni comportamento che possa andare contro il volere divino.

Fino all'arrivo di questo miracoloso momento, l'anima di alcuni individui, a causa delle proprie mancanze, non può tornare alla fonte e deve vagare, non solo per corpi ma anche per animali e persino presso cose inanimate come il legno, i fiumi e le pietre: questa teoria è parte di quanto definito con il termine Ghilgul, ovvero *reincarnazione* o *ciclo di vite*.

4.5 Lo tzimtzùm

Il termine tzimtzùm è composto da due parole distinte che indicano la prima e la seconda fase del procedimento creativo-rivelativo della manifestazione divina. Tzim alla lettera indica gli abitanti del deserto ma anche gli inferi, riferendosi quindi all'abisso di tenebra che apparve quando la luce divina si ritirò in sé stessa³⁹. Tzùm significa invece digiunare, inondare o far traboccare, con una piccola modificazione assonantica; in questo caso si riferisce alla rivelazione della vita divina che trasforma l'arido deserto nella feconda terra dove scorrono il latte e il miele⁴⁰.

L'idea dello tzimtzùm è del tutto assente nello Zohar, si trova in trattati più antichi e il suo autentico significato viene elaborato esclusivamente da Luria.

³⁹ Gen. 1:2

⁴⁰ Es. 3:8

Per usare le parole di Scholem

Pone all'inizio del dramma del mondo, che tuttavia è un dramma di Dio, non già un atto di emanazione o simili, in cui Dio esce da sé stesso, si comunica o manifesta, come avevano fatto altri sistemi più antichi, ma un atto con cui egli si complica e si intreccia in sé stesso, si raccoglie in sé e, anziché dirigersi verso l'esterno, contrae la propria essenza occultando più profondamente sé stesso.⁴¹

Lo tzimtzùm è quindi un atto volontario di Dio in cui Egli si auto-limita per rendere possibile la creazione dell'universo. Infatti se si pensa che Dio è tale in quanto *occupante tutta la realtà*, per poter creare qualcosa che fosse altro da sé è quasi logico pensare che per creare abbia dovuto “fare spazio”, costruire un vuoto, e questo è possibile solamente in seguito ad un Suo ritirarsi. Ed è proprio in questo spazio lasciato vuoto che si sono formati gli archetipi di tutto l'essere, come ad esempio l'Adam Kadmon.

L'idea dell'auto-contrazione deriva da un passo di un Midràsh⁴² in cui viene detto che Dio avrebbe concentrato la sua Shekhinà (sacra presenza) in un unico punto, nel Santo dei Santi: il luogo dei Cherubini. Molto spesso la Qabbalah ricorre al “punto” per indicare un'inconcepibile momento intermedio tra l'essere e il nulla in cui appunto consiste l'atto creatore di Dio.

Lo Tzimtzùm non è però da considerarsi come un ritirarsi del divino in un punto che è parte dell'essere, ma propriamente in un punto che si colloca in una dimensione esclusa dal Tutto, in un luogo che si può definire come il “poter-essere”.

Come dice Scholem:

Il processo cosmico diventa ora duplice, segue cioè una duplice via. Ogni stadio del processo della creazione contiene in sé una tensione tra la luce che rifluisce in Dio stesso e quella

⁴¹ G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 2001, p. 140.

⁴² È uno dei metodi ebraici di interpretazione e commento dei testi sacri ebraici.

che scaturisce da Lui; senza questa costante tensione, questa scossa sempre ripetuta, con cui Dio trattiene il suo Essere, nessuna cosa di questo mondo potrebbe esistere.⁴³

Solo in successione allo tzimtzum l'En Sof si volge verso l'esterno inviando il getto di luce del suo essere verso lo spazio primordiale chiamato tehirù prodotto dallo tzimtzum ed è così che si formano le sefiròt. Questo raggio, che appartiene alla modalità della misericordia, *esercita una funzione catartica penetrando e focalizzando le forze del rigore che permangono nello spazio primordiale assieme al residuo della luce infinita*⁴⁴. Questa dottrina rende Dio solidale con la creazione, partecipe quindi del destino umano, avvicinandolo così al Dio biblico vivente che non ha la sola connotazione astratta ma inserita nell'accadere delle cose.

4.6 La Shevirah e il Tikkun

La Shevirah è la dottrina della rottura dei vasi nominata sopra, tale insegnamento afferma che la luce divina, dopo essere entrata nello spazio primordiale si diffuse in tutti gli strati del creato nelle più diverse forme. L'aspetto fondamentale di questa concezione è che prima di ogni altra configurazione prese vita Adàm Qadmòn e per questo è la creazione da considerarsi più vicina a Dio. Le luci delle sefiroth proruppero proprio dagli occhi, dal naso, dalla bocca e dalle orecchie dell'uomo primordiale; tutte insieme senza bisogno di gusci o di vasi che le contenessero. Solo in un secondo momento questa fuoriuscita di luci causò un disordine che provocò la mitica rottura dei vasi.

Ed è dalla rottura dei vasi che secondo la dottrina lurianica il male prese una identità separata dal bene e iniziò ad affrancarsi come una forza indipendente. La tesi di Luria parla di 288 scintille della luce santa proveniente da Dio tra i *cocci dei vasi rotti*, proprio da tali cocci derivarono i demoniaci mondi del male che poi si annidò in tutti gli stadi del

⁴³ G. Scholem, *Le grandi correnti...*, cit., pag. 356.

⁴⁴ "L'Osservatore Romano" 16 gennaio 2010

processo cosmico. La condizione ideale a cui ogni mistico aspira è la restaurazione di questi vasi rotti, chiamata da Luria *Tiqqun*.

Dopo la rottura dei vasi causata dal raggio irradiatosi dalla fronte dell'uomo primordiale, ci fu un nuovo raggio di luce che riunificò gli elementi disordinati; le luci provenienti dall'Adàm si organizzarono in varie configurazioni che corrispondevano agli attributi di Dio. Il Dio quindi che qui si manifesta rappresenta il volto nascosto dell'En-Sof, cioè è Dio che finalmente si realizza come persona compiuta. La restaurazione (tiqqùn) dell'ordine primitivo è lo scopo finale di questo processo, che porta redenzione al popolo d'Israele, all'umanità e al creato intero.

Per usare le parole di Giulio Busi⁴⁵

L'immagine descritta nel *Tiqqun*, secondo Luria si inserisce nella storia cosmica del mondo; il dramma iniziale si conclude con un esito concettuale innovativo e di grande suggestione, poiché Luria sostiene che l'incapacità dei vasi sefirotici di contenere la luce divina si ripercosse nell'intero ordine del creato, imponendo la necessità di una restaurazione.

⁴⁵ *La Kabbalah*, Cit., p. 22

4.7 Il gilgul

Il *gilgul* è la parola utilizzata nella qabbalah per definire il sistema di trasmigrazione delle anime; è un termine che si associa spesso a Luria perché è l'autore che più di tutti ne ha rielaborato il significato.

Durante la trasmigrazione delle anime, nel loro errare all'interno del mondo in maniera estremamente rapida, fanno sì che le loro stesse rotazioni e i loro scontri, creino delle scintille, o meglio delle scintille di vita.

Fino all'arrivo del [Messia](#), l'anima dell'uomo, a causa delle sue carenze, non può tornare alla sua sorgente e deve vagare non solo attraverso i corpi degli uomini e degli animali ma a volte anche attraverso le cose inanimate come il legno, i fiumi, e le pietre. A questa dottrina di *gilgul*, Luria aggiunse la teoria dell'impregnazione (*ibbur*) delle anime: se un'anima purificata ha trascurato alcuni doveri religiosi sulla terra, deve tornare alla vita terrena e, attaccandosi all'anima di un uomo vivente, ci si deve unire al fine di colmare tale negligenza.

Inoltre, l'anima di un defunto liberato dal peccato appare di nuovo sulla terra per sostenere un'anima debole che si sente impari al suo compito. Tuttavia questa unione, che può estendersi a due anime contemporaneamente, può avvenire solo tra le anime di carattere omogeneo, cioè tra quelle che sono scintille dello stesso organo adamita.

Da tale riflessione sembra quindi di cogliere un aspetto magnanimo di Dio che offre a tutti la possibilità di redimersi e di tentare nella vita successiva, o meglio nella reincarnazione che viene dopo la morte, un nuovo modo di vivere, che più si accordi con il modello divino. Quindi lontano dalle corruzioni terrestri e più proiettato verso la dimensione ultraterrena.

5. Simone Weil

5.1 La vita

Nasce a Parigi il 3 febbraio 1909 da Bernard Weil, medico ebreo di origine alsaziana e da Selma Reinherz, di origine ebrea ricca e colta.

In casa si respirava un clima agnostico, visto che la madre non aveva dato alcun riferimento religioso ai figli, ricco di nobiltà morale e ampiezza di idee; tutte le scelte della famiglia erano fatte verso un tipo di vita che si può definire all'interno del moderno naturismo.

Gli studi dei fratelli Weil sono soprattutto privati e soprattutto egualitari per volere della madre che diceva di non voler sviluppare in Simone le doti della fanciullina ma quelle di un ragazzo.

Nel 1922 durante gli anni del ginnasio, in cui si faceva notare per altissime doti intellettuali, pensa per la prima volta al suicidio di cui le cause scatenanti sono riconducibili alla straordinaria carriera di suo fratello André e l'influenza di una sua insegnante che con le allieve usava un metodo di critica negativa. A partire da questi stati depressivi, inizia a ridurre al minimo l'assunzione di cibo e la soddisfazione di ogni altro bisogno, per questo gli psicoanalisti che studiarono il suo caso o vennero successivamente a conoscenza del suo modo di vivere, la definirono con il termine di *anoressica*.

Al liceo Victor-Dury il filosofo Le Senne, che vi insegnava, la definisce come una delle sei allieve più brillanti incontrate nella sua carriera. Viene poi ammessa al liceo Henri-IV dopo essere stata promossa alla maturità di filosofia nel giugno del 1925.

Nei tre anni all'Henri-IV Simone segue i corsi del filosofo Emile Chartier che diventa il suo unico maestro in *carne e ossa*, si dedica per questo quasi esclusivamente alla filosofia.

Anche dopo la fine dei suoi studi resta in contatto con Chartier continuando a frequentare i suoi corsi e facendogli leggere i suoi elaborati scritti, nel 1929 lo stesso le fa pubblicare

alcuni articoli sui *Libres Propos*⁴⁶ in cui inizia a dare voce al suo concetto di lavoro e condizione operaia.

In vari periodi della sua vita, Simone, prende parte ad esperienze che esulano dalla sua carriera intellettuale, lavora infatti nelle campagne di una zia materna, nelle fiere e a bordo di un peschereccio, luoghi in cui stava vicino agli operai ascoltandoli e cercando di fare qualcosa per emanciparli dalla loro condizione precaria.

È nel 1931 che inizia ad insegnare a Le Puy nell'Alta Loira in tre licei femminili e ai minatori-studenti di una università operaia, in questo momento della sua vita grazie al contatto con questi gruppi comincia una energica attività sindacale. Questa però evidentemente non le bastava, vuole mettersi in gioco concretamente in prima persona, il 9 agosto 1934 inizia il suo anno di lavoro in fabbrica presso le officine della Alsthom e della Renault.

Qui nelle vesti di *operaia specializzata* vive la condizione operaia e come dirà in seguito in *La condition ouvrière*

Cosa ho guadagnato? Il senso di non possedere alcun diritto, di nessun tipo, a nulla. La capacità di bastare moralmente a me stessa, di vivere in questo stato di perpetua umiliazione latente senza sentirmi umiliata ai miei occhi.⁴⁷

Grazie a questa esperienza e a questa consapevolezza inizia a scrivere i suoi Cahiers in cui riversa i suoi pensieri e le sue riflessioni con il fine di creare una etica e un'estetica del lavoro.

In una delle lettere a padre Perrin, proprio a proposito del suo periodo in fabbrica, Simone dice come e quanto sia cambiata proprio a causa del rapporto con gli operai, portati ad essere come bestie all'interno di un sistema malato

⁴⁶ Rivista diretta dallo stesso Chartier.

⁴⁷ G. Fiori, *Simone Weil*, La tartaruga, Milano 2009, p. 188.

Quel che ho subito in fabbrica mi ha segnata in modo così durevole che ancora oggi, quando un essere umano, chiunque sia e in qualunque circostanza, mi parla senza brutalità, non posso non avere l'impressione che si tratti di uno sbaglio, purtroppo destinato probabilmente a chiarirsi.⁴⁸

Nel periodo successivo si nota un cambiamento sostanziale della Weil, infatti saranno numerosi i riferimenti al cattolicesimo e alle esperienze religiose fatte nei vari viaggi fra la Spagna e l'Italia.

Nel 1936 decide di partire per il fronte in Spagna, solidarizzando con gli anarchici spagnoli; si arruola nella colonna internazionale di Buenaventura Durruti, unica donna fra ventidue uomini. A causa della sua forte miopia si ferisce gravemente ed è costretta a rientrare in Francia dove verrà curata dal padre, che riesce anche a convincerla a non tornare mai più al fronte.

Durante tutta la sua esistenza è condannata alla sofferenza per grossi problemi di salute, era affetta da sinusite frontale larvata, i fortissimi mal di testa la costringono a chiedere ripetuti congedi dal lavoro di vari mesi. Dal 1939 per questi motivi smette definitivamente di insegnare. Nel 1938 temendo addirittura di avere un tumore al cervello inizia a pensare al suicidio programmato, per evitare il pensiero dell'inevitabile declino.

Non smette mai però di impegnarsi nella lotta di classe, ha numerose corrispondenze epistolari con operai ed internati, visita anche il campo degli Annamiti⁴⁹, e collabora con numerose riviste specializzate in cui spesso scrive con pseudonimi.

Nel marzo 1941, contro la sua volontà, si trasferisce negli Stati Uniti per seguire la sua famiglia, in cui si dedica alla cura dei poveri di Harlem.

⁴⁸ E. Borgna, *L'indicibile tenerezza, In cammino con Simone Weil*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 68.

⁴⁹ Abitanti di una regione del Vietnam, l'Annam.

Non smette mai di chiedere aiuto ai suoi contatti per farla ripartire per l'Europa, in particolare desidera recarsi in Inghilterra. È proprio qui che doveva realizzare il suo *Progetto per una formazione di infermiere di prima linea*.

Il 10 novembre si imbarca e il 25 sbarca a Liverpool, qui si innamora del modo di fare degli inglesi, iniziano però da subito ad aggravarsi le sue condizioni di salute. Le viene diagnosticata una forma di tubercolosi non troppo grave, ma la sua decisione di non nutrirsi più aggrava il decorso della malattia.

Il 24 agosto 1943 si spegne nel sonno.

5.2 La personalità

Una biografia come quella di Simone Weil di rado mi è capitato di leggerla, infatti, la sua vita non è segnata secondo me solo dalle esperienze totalizzanti che si è imposta di vivere, ma soprattutto dalla sua interiorità. Mi spiego meglio, leggendo il libro di Eugenio Borgna sulla Weil, ho letto la storia di una ragazza che si autoimpondeva una dolorosa solitudine, che si eclissava dalla vita sociale spensierata di cui ogni giovane invece si nutre. Addirittura non amava giocare già da bambina, non sapeva correre, le sue esili mani non le permettevano di giocare nemmeno con la palla, motivi per cui si rifugiava dalla più tenera età in casa con i libri a studiare ed approfondire la sua conoscenza dei testi più difficili. Un carattere della sua personalità che mi ha lasciata senza parole è la sua decisione di proibirsi qualsiasi debolezza, non voleva essere considerata una donna e mi chiedo come considereremmo noi, oggi, una ragazza con un modello di vita così assoluto?

Perfino con la sua famiglia aveva una sorta di scudo, anche tra le mura domestiche, infatti non voleva essere toccata e se per caso la madre le posava un bacio sulla fronte o allungava una mano per farle una carezza, lei diventava improvvisamente rossa di collera. Temeva profondamente gli affetti, la sensibilità e la morbidezza, sognava addirittura la purezza verginale delle eroine greche come Elettra e Antigone.

La stessa Weil definisce *malheur* tutte quelle esperienze che va cercando, in Italia si può tradurre con *il male di vivere* di Montale; cioè quella involontaria ma anche spasmodica ricerca di conoscenza e compartecipazione a tutti quei modi di vivere che si rifugiano nel dolore, nei ricordi, nella tristezza e che oggi potremmo definire *stati depressivi*.

Anche nel momento della sua biografia in cui si trova il suo desiderio di fondare un corpo di crocerossine per il fronte, si incontra uno dei suoi desideri più brucianti, essere fra i sofferenti, stare nella *bolgia* di chi prova dolore, in questo caso tra i feriti e i soldati moribondi. Per questo da Borgna viene accostata a Madre Teresa di Calcutta, anche lei infatti stava tra le persone più povere, tra i malati, tra gli scarti della società che nessuno voleva avvicinare.

Ed è questo il motivo per cui persone del genere verranno ricordate dai posteri, come facciamo noi qui e ora, per la loro capacità di prendere parte alla sofferenza altrui, non restandone fuori ma provandola in prima persona. Non si parla di empatia in questo caso, secondo il mio parere, ma di una vera e propria capacità di annullare la propria esistenza come spinti da un ordine che viene dall'alto. Probabilmente se ora potessi dialogare di questo con entrambe le figure che ho citato non ne parlerebbero in questi toni, non userebbero la parola "annullare" in senso negativo, ma come una sorta di *farsi invisibili per essere viste*, un modo per dare un senso alla loro esistenza lontano dal piacere mondano e carnale. Una via per essere non solo ispirate dal modello di vita di Gesù Cristo che muore nella croce e attraversa le più atroci sofferenze. Addirittura oso dire che la Weil così come Madre Teresa e i martiri, ha cercato di annullare la distanza con il dolore, che ha dovuto provare a causa del peccato umano, il figlio di Dio.

5.3 Simone e la vita di fabbrica

Fondamentale nella vita di Simone è la frase *vita cosciente*, si può definire come il suo caratteristico stile di vivere; in essa pensare, scrivere e agire coincidono. Per poter fare in modo che il pensiero si potesse tradurre in azione, per la Weil era necessaria una scrematura completa a livello mentale di tutto ciò che può essere compreso nella categoria dei falsi problemi, così come i sentimenti alimentati dal desiderio la compiacenza ecc. per questo stila una vera e propria lista che rileggeva ogni mattina:

la tentazione della vita interiore. Mettersi alle prese solo con le difficoltà che incontri realmente...tagliar via senza pietà tutto quello che vi è di immaginario nel sentimento.

La tentazione della dedizione. Subordinare alle cose e agli esseri esterni tutto ciò che è soggettivo, ma mai il soggetto – ossia il giudizio.

La tentazione della dominazione e la Tentazione della perversità, che è legata alla nostra vulnerabilità.

La tentazione della pigrizia. Di gran lunga la più forte che fa prosperare tutte le altre.⁵⁰

Nella sua vita cosciente il luogo in cui il corpo e lo spirito si uniscono è il lavoro, infatti in esso si deve sempre tradurre un pensiero in azione e quindi mettere in moto entrambi i lati fondamentali di una persona. La Weil era sì una grande pensatrice e grande intellettuale ma come già detto in precedenza era anche una instancabile lavoratrice, solamente la malattia l'ha costretta a limitarsi, con suo grande dispiacere.

Analizzando la vita degli operai per capirne la condizione, sulle *Lettere a un ingegnere direttore di fabbrica* Simone individua quattro sofferenze che pesano sulla loro vita: la fame, la stanchezza, la paura e la costrizione. Collegate tra loro formano il particolare stato d'animo che si definisce come *pena* che secondo lei può essere vissuta in due diverse maniere, o come una lotta contro sé stessi e la materia oppure come servitù degradante. Descrive il lavoratore dipendente come una persona distrutta dalla stanchezza che mangia

⁵⁰ G. Fiori, *Simone Weil*, cit., p. 38

di rado per non perdere tempo durante l'orario di lavoro, che diventa ossessionato dai soldi creando in sé una dipendenza che lo porta a lavorare sempre di più, rassegnato a dover lavorare fino alla morte.

Ed è la somma di tutti questi soprusi a creare nella classe lavoratrice lo spirito di classe, un sentimento comune di sfruttamento a vantaggio di pochi detentori del potere e del capitale a cui dare la propria vita in cambio di paghe perlopiù irrisorie.

Questa raccolta di osservazioni sul mondo del lavoro, secondo Gabriella Fiori sono una guida verso la bellezza dei rapporti umani, che auspicano la possibilità di una comunicazione in cui la sofferenza per mezzo della parola trova finalmente ascolto. Tutta la modernità del pensiero relativo al lavoro salta fuori nelle proposte che Simone fa per favorire il dialogo tra operai e capitalisti: fare da mediatrice di messaggi in cui ognuno poteva parlare in libertà, inserire una scatola dei suggerimenti nelle fabbriche in cui tutti potessero lasciare i propri messaggi e incontri regolari per scambiarsi le idee fra pari in cui gli interlocutori non fossero divisi per categorie.

Si batteva quindi per una sempre più ampia umanizzazione della vita sociale attraverso la sua immagine più incisiva, ossia la vita di una fabbrica.

5.4 Simone e la guerra

Per la Weil tutti i gruppi politici miravano allo stesso risultato: accentuare l'oppressione, attraverso la guerra e la subordinazione intrinseche nella forma moderna della tecnica. L'obiettivo di ogni stato sovrano era quello di trasformare l'uomo in cosa inerte, per garantirsi popoli che non alzassero la voce contro i soprusi, che lavorassero a testa bassa e che si accontentassero della condizione in cui erano immersi. La guerra ricopre in questa prospettiva un grande ruolo, in cui la differenza nei rapporti di forza viene portato fino

alle estreme conseguenze. E in una situazione del genere Simone prevedeva un annientamento totale della capacità di pensiero da parte del popolo, costretto semplicemente a cercare di sopravvivere.

Nella sua attenta analisi delle condizioni dell'uomo in guerra sottolinea come ogni nuovo conflitto non sia altro che una rievocazione delle guerre combattute dai Romani che avevano come idea fissa quella di dominare su tutti gli altri popoli. Ponendoci nella sua prospettiva, davanti alla prima guerra mondiale, si può ben comprendere l'analogia fra gli antichi romani e Hitler; il culto e la convinzione dell'esistenza di una razza superiore travalica i secoli e le epoche storiche indenne e sempre in maniera devastante. Definisce la storia come un insieme di bassezze e barbarie in cui di quando in quando si incontrano barlumi di purezza.

Dopo essersi arruolata nel fronte spagnolo scrive nelle sue innumerevoli testimonianze che non vedeva né tra gli spagnoli né tra i francesi un minimo accenno di disgusto davanti al sangue, davanti alla continua crudeltà che le battaglie inesorabilmente producevano. Trova in essi una sorta di cancellazione del valore della vita umana, uno svuotamento di significato, forse prodotto meccanicamente dai combattenti per mettersi al riparo da sensi di colpa e disperazione.

Per poter dare il suo contributo al di fuori dalle battaglie vere e proprie che la vedevano decisamente troppo debole fisicamente per poterla coinvolgere, progetta la formazione di un corpo di infermiere di prima linea. Queste avrebbero dovuto fungere anche simbolicamente da antagoniste delle SS hitleriane, un modo per creare uno slogan vivente, un metodo per testimoniare che non tutto era perduto. Nelle infermiere descritte da Simone erano personificati i tratti più caratteristici delle figure femminili: vitalità morale freddezza virile e tenerezza materna, che sarebbero state fondamentali al fronte, dove tutto questo spariva in favore della brutalità.

Sulla lettera a Maurice Schuman⁵¹ scrive:

⁵¹ New York, 30 luglio 1942.

un corpo di questo genere da un lato e le SS dall'altro formerebbero per contrasto un quadro preferibile a qualsiasi slogan. E sarebbe la più chiara rappresentazione delle due direzioni fra le quali l'umanità si trova oggi a dover scegliere.

(Schuman è stato un [politico francese](#), tra i fondatori e presidenti del [Movimento Repubblicano Popolare](#). Compagno di liceo di Simone Weil con cui mantenne rapporti epistolari per tutta la vita.)

6. Lo sguardo weiliano

6.1 L'amore implicito

Un tema ricorrente di Simone Weil è sicuramente quello dell'*amore implicito*, e ogni volta che qualcuno parla o scrive a proposito della filosofa francese lo si sente nominare.

Ora, grazie alla raccolta di testi a cura di Padre Perrin proverò a capire di cosa si tratta.

Per la Weil, il comandamento *ama Dio* non è da considerarsi solo come un imperativo a cui accordarsi nel momento in cui Dio viene a prenderci per mano, cioè da quando noi accordiamo la sua presenza e accordiamo di seguirlo; secondo lei è anche un tipo di amore anteriore, da chiamare appunto *implicito* perché c'è già da prima, c'è senza averlo deciso, c'è comunque.

Dà anche una breve lista di cose in cui si trova l'amore implicito di Dio, che per l'esattezza sono tre, e sono gli unici luoghi in cui il creatore è segretamente presente: le cerimonie religiose, la bellezza del mondo e il prossimo. Solo dal momento in cui l'anima porta in sé tutti e tre questi amori indiretti, sarà pronta per ricevere la visita del Signore, servono quindi a prepararla all'incontro più importante della sua esistenza.

6.2 Le cerimonie religiose

Secondo Simone, Dio è presente nelle pratiche religiose quando sono pure, nella stessa misura in cui è presente nella bellezza del mondo e nel prossimo, non in più e non di meno.

L'esempio che la Weil fa è quello dei buddisti, essi infatti credono che coloro che hanno recitato il nome di Budda con il desiderio di essere salvati, verranno elevati fino alla divinità, quindi le cerimonie religiose prendono una valenza incredibilmente importante. Quale è il luogo o il momento in cui Dio si nomina di più e con più convinzione secondo la tradizione? Proprio durante le cerimonie religiose per l'appunto.

Un passaggio particolare all'interno di questa riflessione di Simone è nel momento in cui spiega come sia importante che le preghiere e il credo vengano recitate nella propria lingua madre, altrimenti l'anima dovrebbe fare anche lo sforzo di tradurre al suo interno le parole e per questo sarebbe costretta a scostare la sua attenzione dal dialogo con Dio; è una cosa a cui non avevo mai pensato, infatti l'anima non l'avevo mai intesa come ad un qualcosa che anche nei condizionamenti ambientali ci segue e si modifica, ma come ad una sostanza indipendente. Anche cambiare religione per la Weil diventa un problema dal punto di vista dell'anima, questa secondo lei si accorda ad un altro credo solo se si ama la nuova con un amore puro e ben orientato; solo nel caso in cui la religione in cui si è nati sia troppo imperfetta o se le circostanze hanno ucciso l'amore per quella dottrina, l'adozione di una nuova religione è giustificata. Cambiare credo è per Simone una decisione estremamente grave.

Nel passaggio successivo la mistica fa una affermazione che penso dia da discutere in vari ambienti, la cito letteralmente

In compenso, nonostante l'esistenza in Europa e in America di divergenze religiose, si può dire che per diritto, in modo diretto o indiretto più o meno approssimativamente, la religione cattolica è l'ambiente spirituale originario di tutti gli uomini di razza bianca.⁵²

Cosa direbbe al giorno d'oggi dello scenario europeo religioso? Mi chiedo poi se sia possibile l'esistenza di un *ambiente spirituale originario*.

Le forme religiose sono viste da Simone come esempi di purezza accostabili alla perfezione dell'universo, sono le uniche forme sensibili particolari perfettamente pure che esistono in terra. Dice anche che la chiesa, i canti, e i fedeli possono essere brutti, stonati e distratti ma non cambia la sostanza della cerimonia, la purezza non è intaccabile. Non si possono neanche definire come semplici convenzioni, i riti religiosi sono ratificate da Dio stesso e quindi hanno in sé una virtù operante.

⁵² J-M. Perrin, *Attesa di Dio*, cit., p. 143

All'interno della Chiesa c'è solo una presenza convenzionale che viene posta al centro con il nome di Eucaristia, che non rivela niente di quello che è. Credere che in essa ci sia la presenza divina è un dogma di fede e chi lo accetta vede in tale oggetto Dio, accede quindi al segreto dell'Eucaristia. Questa convenzione è stato necessario crearla perché l'attenzione dell'uomo non può rivolgersi perfettamente verso un oggetto astratto, può invece farlo nei confronti di un oggetto sensibile, tramite il transfert l'ostia diventa l'agnello di Dio che toglie i peccati. E su di essa opera un altro transfert di segno inverso, l'anima trasferisce in essa il male degli oggetti che la circondano, sicura che la perfetta purezza dell'eucaristia sia incontaminabile dal male. Se in terra non ci fosse l'eucaristia, tutto il male, i peccati e la bruttura del mondo non verrebbero distrutti ed annientati da altro.

È in fin dei conti quello che è successo quando il figlio di Dio è scesa sulla terra, un essere perfettamente puro ha assorbito su di sé i peccati del mondo sotto forma di sofferenza, la Redenzione è passata attraverso il grado più alto della sventura a spese di Cristo.

Ma come non manca di sottolineare Simone

Occorre una certa formazione intellettuale per poter contemplare nell'Eucaristia soltanto ciò che vi è contenuto per definizione; cioè qualcosa che ignoriamo completamente, di cui sappiamo solo che è qualcosa, come dice Platone, una cosa oltre la quale non si desidera nient'altro se non per errore.⁵³

Negli ultimi paragrafi della sua lunga riflessione a proposito delle pratiche religiose, la Weil non manca di criticare il modo in cui gli uomini della Chiesa portano la parola di Dio ai fedeli; questi secondo lei dovrebbero uscire dalle chiese e portare la presenza del divino nei luoghi più intaccati dalla miseria e dal delitto, come ad esempio prigionieri, ospedali e tra le strade dei mendicanti. Addirittura suggerisce di far iniziare le sedute in tribunale con un a preghiera che potesse accomunare le parti in causa. Anche nei luoghi di

⁵³ Ivi, p. 153

lavoro e di studio secondo lei non dovrebbe mai mancare il crocifisso per fare in modo che ognuno in qualsiasi momento della giornata possa volgere lo sguardo verso il Cristo.

Bellissima il pensiero finale in cui Simone definisce cosa sia per lei la religione, in modo molto sintetico e allo stesso tempo evocativo dice che *la religione non consiste in nessun'altra cosa se non in uno sguardo*. Per questo reputa così importante la presenza dei simboli religiosi negli ambienti quotidiani. Solamente quando si impara a volgere lo sguardo verso la perfetta purezza del divino si può essere sicuri di raggiungere la perfezione sulla terra, non prima. E per citarla

Lo sguardo rivolto alla perfetta purezza ha la massima efficacia proprio nei momenti in cui si è, come si suol dire, mal disposti, in cui ci si sente incapaci di quell'elevazione dell'anima che si addice alle cose sacre, poiché allora il male, o piuttosto la mediocrità, affiora alla superficie dell'anima, nella posizione migliore per essere bruciata al contatto col fuoco.⁵⁴

Ed è proprio dopo questo pensiero sullo sguardo che Simone da una spiegazione riguardo al titolo della raccolta da cui sto riprendendo le citazioni, *Attesa di Dio* sta a indicare proprio l'atteggiamento che deve avere il credente, non esiste all'interno del Vangelo una situazione di attività correlata con la venuta di Cristo, ma solo di attesa e nel periodo di attesa si deve resistere al male; un'altra volta salta fuori la parola *sguardo*, è l'attenzione che serve per questo non l'attività e neppure la volontà.

⁵⁴ Ivi, p.149

6.3 Amore per la bellezza del mondo

Con l'amore per la bellezza del mondo l'uomo imita l'amore di Dio che ha creato l'universo di cui fa parte. Ma arrivare ad amare la bellezza del creato significa uscire dalla falsa illusione che ci colloca al centro del creato stesso, rinunciare a una simile credenza vuol dire usare l'intelligenza ma anche la parte immaginativa dell'anima che apre all'uomo gli occhi sull'eternità, fa vedere la vera luce e sentire il vero silenzio.

Abdicare al trono di *centro del creato* dà all'uomo una nuova prospettiva, gli fa vedere che tutte le altre creature sono parimenti centri con la stessa sua dignità e per questo, si può concludere che allora il centro si debba per forza situare al di fuori del mondo. È un simile consenso, una simile conclusione è amore, è amore per il creato e la sua bellezza.

Presso gli antichi, tessere le lodi della bellezza del creato era una forma comune di preghiera, di poesia e di fare filosofia. Con la modernità temo si sia perso questo modo di meravigliarsi davanti alle cose che ci circondano, allo splendore della natura e del creato. San Francesco è forse la figura che più ricordiamo all'interno di una simile visione dell'universo; egli si ritirava in contesti naturali che erano pura poesia e li componeva le sue poesie e i suoi scritti che erano altrettanto poetici. Come lui solo Giovanni della Croce ma si può dire che nella tradizione cristiana l'amore per la bellezza del creato sia quasi del tutto assente.

Tuttavia, per la Weil è il modo più semplice e attuabile dall'uomo per amare Dio, visto che l'amore per le pratiche religiose e quello per il prossimo sono meno accessibili dai più. Il senso del bello nonostante le infinite sventure in cui ognuno di noi può imbattersi, resta intatto e presente nel cuore umano. Se questo impulso addirittura diventasse autentico e puro, ci si potrebbe incarnare completamente nella fede, ai piedi di Dio.

Simone va oltre, in questa spiegazione sulla bellezza del creato mette anche in guardia i lettori, dice infatti che Dio entra come un soffio dall'alto nelle anime che osservano la perfezione del creato, ma, si deve stare attenti a non farsi prendere dal vortice della bellezza, osservarla sì ma dall'uscio del labirinto quale è.

Si deve poi ricordare che la bellezza non è un attributo intrinseco della materia ma un rapporto della natura con la sensibilità umana, la natura ha una tale bellezza che può essere apprezzata da ogni struttura fisica e psichica di ogni essere pensante esistente o che potrebbe esistere.

Nel mio piccolo, ho sempre pensato che nessuno di noi si accontenti mai della bellezza che possiede, infatti desideriamo sempre qualcosa in più ma soprattutto della bellezza che abbiamo tra le mani, in qualsiasi oggetto sia riversata, la maggior parte delle volte ci chiediamo come poterla utilizzare. Ma non nel senso di utilizzare al fine di qualcosa, ma proprio nel senso di possederla completamente, a volte viene perfino l'impulso di morderla, di divorarla, cercare di fagocitare una cosa bella, di farla entrare nel nostro essere per soddisfare l'infinito desiderio di bellezza.

E proprio all'interno di questo scritto weiliano, Simone dice

Il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare siano due operazioni differenti. Solo nell'altro mondo, nel paese abitato da Dio, formano un'unica identica operazione.⁵⁵

Per questo nel paragrafo successivo Simone si domanda se tutti i delitti, le depravazioni e i vizi siano nient'altro che un tentativo di mangiare la bellezza.

Le persone che hanno avuto un contatto vero e sano invece, con la bellezza del creato si può dire siano gli artisti; e questo genere di contatto è classificabile come un sacramento. Tutte le opere, chiamate da Simone, di *prim'ordine* sono palesemente ispirate da Dio indipendentemente dal soggetto raffigurato. Quello che possono fare le persone che non sono dotate di genio artistico per avere questo genere di contatto col divino è osservare le opere e l'ordine del creato.

Quindi ancora una volta la contemplazione e lo sguardo si rivelano fondamentali per l'uomo che attende lo svelamento di Dio. Quelli che più hanno la possibilità di *squarciare*

⁵⁵ Ivi., p.126

la membrana della d'irrealtà che offusca la bellezza della realtà circostante, sono coloro che lavorano di fatica, quelli che hanno le membra a pezzi dopo una estenuante giornata di lavoro. Sembra quasi da questa interpretazione che Dio voglia confortare i più sventurati dando loro un privilegio in terra che agli altri è riservato nel regno dei cieli, certo è però che per questi non sempre un simile premio è facile da riconoscere, anzi secondo me quasi mai.

Mi metto nei panni di un minatore, se nessuno spiega lui che la fatica e il dolore fisico che sarà costretto a sentire a fine giornata non è altro che un modo che il Signore gli ha dato per ammirare la realtà, penso proprio non ci arriverebbe da solo; anzi sono quasi certa che contemplare la natura diventi l'ultimo dei suoi pensieri. Anche se, nel caso specifico del minatore, proprio il tornare in superficie e vedere il colore del cielo o sentire il canto degli uccelli potrebbe in realtà diventare un sollievo e un miracolo quotidiano. Sicuramente entrambe le mie ipotesi hanno un grado di verità alla luce del pensiero weiliano.

Raramente sugli scritti che ho analizzato, Simone Weil parla dell'amore fisico e della sessualità; la parte in cui più ne parla è proprio questa dell'amore per la bellezza del creato. Un'altra volta tutta la sua originalità di pensiero salta fuori, la sessualità e l'attrazione fisica sembra non sia altro che un modo per possedere il creato: quali altri modi ci sono per trasferire fisicamente in un altro essere l'amore per il proprio simile? Il desiderio per l'altro è proprio il desiderio verso la bellezza del mondo, il desiderio per l'Incarnazione.

Bisogna però tenere a mente che se il desiderio per l'altro è appunto il desiderio per Dio, allora non ci si deve degradare in alcun modo durante il rapporto carnale, perché così facendo si peccherebbe in maniera decisamente grave, sarebbe come fare del male a Cristo. Secondo Simone niente è peggio di voler fare a meno del consenso dell'altro,

che cosa c'è infatti di più orribile che il non rispettare il consenso di un essere nel quale si sta cercando, sia pure senza saperlo, l'equivalente di Dio?⁵⁶

6.4 L'amore per il prossimo

Nella parte del saggio a proposito dell'amore per il prossimo, Simone dice che per fare veramente dono della qualità di esseri umani a coloro che in un rapporto di forze sono nel piano inferiore, basta trattarli da uguali. Se il destino, le circostanze, la vita lo ha privati di qualcosa, gli altri, quindi il prossimo ha il dovere morale di sopperire alla generosità del creatore.

L'esistenza del male in terra e l'esistenza degli sventurati, che sono in fin dei conti parte dello stesso insieme, testimoniano che Dio non comanda ovunque potrebbe; se lo facesse, se esercitasse la sua onnipotenza non esisterebbero le degradazioni, i poveri, gli ammalati, ma visto che ci sono si deve concludere che la verità forse più evidente è proprio la rinuncia divina all'onnipotenza.

Questa rinuncia però ci consente di avvicinarsi a Lui comportandoci come se volessimo in qualche modo imitarlo, quando aiutiamo il prossimo, quando ci accorgiamo della sua bellezza, quando cerchiamo di salvarlo non facciamo altro che imitare l'onnipotenza di Cristo.

Chi, grazie alla generosità del prossimo riesce ad uscire dal proprio stato di sventura, sperimenta per un breve momento di avere un'anima generata esclusivamente dalla carità, viene generato dall'alto per mezzo di acqua e spirito. Per questo Simone dice che

Trattare con amore il prossimo colpito dalla sventura è come battezzarlo.⁵⁷

⁵⁶ Ivi., p.132

⁵⁷ Ivi., p.109

Fare questo diventa per chi aiuta l'altro un momento di pura rinuncia, l'anergia che viene generata non ha la finalità di accrescere il suo potere ma significa dare esistenza ad un altro essere, che senza questo aiuto gratuito sarebbe destinato all'oblio.

Offrire sé stessi, immedesimarsi con lo sventurato rendono ognuno che ne sia capace una specie di Redentore, e solo seguendo l'esempio di Dio è possibile tutto questo. E tra i due soggetti in questione nasce un rapporto di armonia e uguaglianza, entrambi accettano il loro ruolo e riconoscono nell'altro la presenza divina.

Il tipo di attenzione in gioco sul rapporto del buon samaritano con il povero è una attenzione molto particolare, di solito infatti siamo portati a dare attenzione a qualcosa che c'è, a qualcosa di presente ed evidente; ma non in questo caso, si parla per l'appunto dell'attenzione a ciò che non esiste, lo sventurato è carne anonima, è umanità assente.

Solo l'amore vede ciò che è invisibile, per essere invisibili secondo una canzone popolare spagnola riportata dalla Weil non c'è modo migliore che diventare poveri. Ma non dobbiamo cadere nell'errore di credere che siamo noi ad amare gli sventurati, in realtà è Dio a farlo attraverso di noi. Solo Dio può suscitare un amore del genere.

La conclusione a cui arriva Simone è che ogni uomo ha il potere di fare del bene o del male al prossimo, ogni uomo ha quindi la facoltà di premiare con il pane o di punire con la spada, ma, il Signore passa attraverso entrambi; con il pane Egli ringrazia i giusti e con la spada punisce gli empi.

Il compito di ognuno di noi, tirando le somme, è quello di accogliere il pane ma anche le ferite in modo che queste entrino nella nostra carne il più possibile, solo quando capiremo che Dio entra in noi con questi mezzi allora sapremo di aver raggiunto la consapevolezza necessaria.

Dopo aver a lungo parlato della carità e dell'amore per il prossimo, Simone scrive anche poche pagine a proposito dell'amicizia. Questa si differenzia dall'amore di cui sopra perché non è indiscriminata, infatti si prova nei confronti di una persona in particolare; si

cerca l'amicizia con un soggetto determinato o per avere un certo bene o se si ha bisogno di lui.

Secondo la mistica francese non c'è contraddizione fra cercare un bene in un essere umano e volergli bene, sono facce della stessa medaglia; però si deve distinguere l'amicizia dall'amore per necessità. Per spiegarmi meglio: è necessario per una madre amare il figlio ed è necessario l'amore fisico nella sua forma più intensa, questi sono diversi dall'amicizia, Simone attraverso questo esempio ne chiarisce la specificità:

si va a respirare l'aria di mare non perché se ne ha la necessità, ma perché piace.⁵⁸

La necessità che entra in gioco quando si parla di legami affettivi è data da una combinazione di simpatia e abitudine. Non si deve confondere la necessità come ad una specie di sfruttamento di un'altra persona al fine di ottenere un certo risultato, e come tutti noi diremmo, anche la Weil

È una cosa atroce quando l'attaccamento di un essere umano a un altro è costituito solo dalla necessità. Poche cose al mondo possono raggiungere questo grado di bruttura e orrore.⁵⁹

L'amicizia viene definita come un miracolo dalla filosofa, perché dal momento in cui tra due individui si instaura un simile rapporto, nessuno dei due riesce a conservare la propria autonomia, si diventa per l'altro indispensabili grazie a una unità soprannaturale che si può definire con *armonia*.

Armonia perché si può dedurre dalle parole dette sopra che, si mescolano tra loro due opposti quali la necessità e la libertà individuale, e sono gli stessi due contrari che sono stati utilizzati da Dio per creare il mondo e con esso l'uomo.

⁵⁸ Ivi., p. 156

⁵⁹ Ivi., p. 158

L'amicizia infine si può anche definire come una imitazione di quella originale e perfetta che è la divina Trinità, e ho trovato bellissima la definizione finale di *amicizia* della Weil con la quale chiudo questa analisi degli scritti raccolti in *Attesa di Dio*:

L'amicizia ha qualcosa di universale: consiste nell'amare un essere umano come si vorrebbe poter amare chiunque appartenga alla specie umana.⁶⁰

⁶⁰ Ivi., p. 160

7. La tesi weiliana

7. 1 Il debito con Dio

Dopo aver esaminato i vari testi in cui Simone Weil ha espresso le sue idee e la sua visione del mondo e della spiritualità in generale, è giunto il momento di analizzare nel dettaglio la concezione divina della mistica francese. Così facendo infatti la mia tesi giunge al punto cruciale della questione iniziale, cioè capire il parallelismo tra la Weil, la Qabbalah (più nel dettaglio la tesi Lurianica) e Hans Jonas.

Il testo più denso di spiritualità e che si può considerare come il testamento spirituale della Weil è il volume quarto dei Quaderni⁶¹, che raccoglie gli scritti composti durante il soggiorno a New York, tra luglio e ottobre del 1942, venne pubblicato solo nel 1950 da Gallimard con il titolo *La connaissance surnaturelle*.

Per analizzare le parti in cui Simone esprime il concetto di debito nei confronti di Dio a proposito della creazione del genere umano, procederò citando la parte in modo completo e poi la analizzerò anche alla luce di quanto detto nella prima parte della mia tesi.

Nel quaderno XIII si trova:

Dio mi ha creata come un non-essere che ha l'aria di essere, affinché, rinunciando per amore a ciò che credo il mio essere, io esca dal nulla.

In questa breve frase si trova il concetto di rinuncia a sé stessi, che nel caso della Weil non è da intendersi come una frase da interpretare in senso figurato, ma il più letterale possibile.

Cos'è infatti l'anoressia, malattia che la colpiva, se non la rinuncia più radicale al proprio essere, alla propria fisicità e quindi al proprio esistere? Ed è proprio attraverso il suo annullamento che la mistica francese credeva di poter testimoniare l'amore che provava verso il Creatore.

⁶¹ S. Weil, *Quaderni volume quarto*, Adelphi, Milano, 1993

La creazione e il peccato originale non sono altro che due aspetti, differenti per noi, di un atto unico di abdicazione di Dio. E anche l'incarnazione, la passione, sono aspetti di questo atto. Dio si è svuotato della sua divinità e ci ha riempito di una falsa divinità. Svuotiamoci di essa. Questo atto è il fine dell'atto che ci ha creati.

È proprio qui tutta l'originalità del pensiero weiliano, il fatto di identificare quello che per il pensiero comune è un atto di amore divino, con invece un'azione che a Dio è costata cara. Per far spazio alla creazione, Dio, se seguiamo il filo logico di Simone, ha dovuto rifugiarsi in sé stesso e creare uno spazio, un vuoto in cui far comparire l'uomo e il mondo. Ed è la stessa concezione della divinità e della creazione che comparivano secoli prima nella dottrina lurianica.

Nella teoria di Luria manca il concetto dell'emanazione così come in Simone Weil, il primo momento è infatti caratterizzato dalla contrazione in sé stesso dell'infinito; ed è proprio questa capacità di ritrazione a dare possibilità di esistenza alla creazione. Se non ci fosse stato lo tzimtzum non avrebbe potuto esserci alcuna creazione perché Dio per definizione sarebbe stato Tutto senza lasciare possibilità di spazio per altro.

Ora, se ci si pone nella prospettiva di tale interpretazione si deve riconoscere che in un siffatto modo di vedere le cose, l'esistenza diventi necessariamente un peso incredibilmente gravoso per un individuo. Pensando infatti che ognuno di noi sia stato creato grazie ad una abdicazione del potere da parte del divino ci si rende conto di quanto siamo noi tutti debitori nei confronti di colui che è onnipotente. Dio avrebbe benissimo potuto scegliere di non creare, di rimanere completo nella sua interezza, e invece per queste due concezioni che coincidono, ha voluto regalarci l'esistenza senza chiedere nulla in cambio.

Poco più avanti, nel quaderno XIV Simone esprime un'altra delle caratteristiche peculiari del suo pensiero:

morire per Dio non è una testimonianza che si ha fede in Dio. Morire per un pregiudicato sconosciuto e ripugnante che subisce un'ingiustizia, questa è una testimonianza di fede in Dio.

Questo passo è uno di quelli che più mi hanno dato da pensare, sembra quasi che qui la Weil ritorni sui propri passi e cambi la visione di Dio; dicendo infatti che non è morendo per lui che si testimonia la fede a me fa pensare che allora il debito con Lui non lo si abbia, ma che sia un dono gratuito la creazione e l'esistenza umana. È proprio sacrificandosi per un proprio simile che si testimonia la propria umanità, la propria vita a servizio del prossimo, che in fin dei conti è quello che dice la dottrina cattolica. Nello specifico:

Nessuno ha amore più grande di questo: dar la sua vita per i propri amici. -

Giovanni 15:13

O più addirittura il sacrificio viene eliminato o meglio scongiurato alla luce del Vangelo di Giovanni capitolo 1, 35-42 in cui Gesù Cristo viene chiamato dalla folla *Agnello di Dio*. Qui si colloca uno dei momenti a mio avviso più folgoranti delle Sacre Scritture, in tante e antiche religioni infatti il sacrificio si intende come un dono rivolto a Dio per espiare le colpe, invece nella religione cattolica si capovolge lo scenario e citando un articolo apparso su Avvenire

Dio non chiede più agnelli in sacrificio, è Lui che si fa agnello, e sacrifica sé stesso; non spezza nessuno, spezza sé stesso; non versa il sangue di nessuno, versa il proprio sangue.

*Ecco colui che toglie i peccati del mondo*⁶².

Nelle pagine successive dei quaderni però Simone non lascia più dubbi circa la sua visione deleteria dell'esistenza, non si possono più trovare parallelismi con le Sacre Scritture ma solamente momenti di sconforto tali da sembrare a un lettore moderno delle dichiarazioni precedenti a un suicidio, a una volontà di cessare di esistere in nome di un'idea.

Io non ho debiti, io sono un debito. Il mio stesso essere è un debito. Dio può rimettere questo debito facendo sì che io cessi di essere fin da quaggiù, ancora viva.

⁶² <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/dio-non-chiede-sacrifici-ma-sacrifica-se-stesso->
Articolo del 15 gennaio 2015 (accesso del 16/07/2017)

E più avanti

Quindi si chiede perdono a Dio di esistere e gli si perdona di farci esistere. Si chiede, allo stesso tempo, di essere preservati dal male, e quindi dall'esistenza.

In questo breve passaggio si incontra una contraddizione in termini, sottolineata anche dalla stessa Weil con quel *allo stesso tempo* quindi non casuale, suggerisce di perdonare a Dio di averci creati ma immediatamente di chiedere contemporaneamente di evitarci il supplizio dell'esistenza.

Dio ci perdona di esistere nel momento in cui non vogliamo più acconsentire ad esistere se non nella misura in cui questa è la volontà di Dio.

A mio parere questo è un passo decisamente importante all'interno di tutta la speculazione weiliana, in questa parte del quaderno XVI, finalmente, Simone smussa gli angoli alla sua teoria e asserisce che esiste la possibilità che la volontà di Dio sia quella di farci esistere anche dopo averci creati, cioè apre lo scenario in cui una volta perdonata dal Creatore la nostra esistenza ad opera sua noi possiamo continuare ad essere seguendo la Sua specifica volontà.

7. 2 Annullarsi per annullare il debito

Dopo aver letto i vari autori che hanno commentato e analizzato le parole di Simone Weil, come ad esempio Eugenio Borgna e Gabriella Fiori, sembra che tutto quello che ha fatto la filosofa mentre era in vita fosse parte di un suo malato disegno per arrivare a scomparire, quindi a morire nel più breve tempo possibile.

Lavorare nelle fabbriche a ritmi bestiali nonostante i gravi problemi di salute che la affliggevano e partire per il fronte pur sapendo di non essere ne allenata ne preparata abbastanza, sono indizi a proposito della sua mancanza di pietà verso sé stessa, e quindi del famigerato debito con Dio di cui sopra. Se il suo stesso stare al mondo era un peccato, allora morire, per forza di cose, era l'unica soluzione che poteva riappacificarla con Dio.

Il metodo finale con il quale ha raggiunto il suo scopo è stato quello di non mangiare, di rifiutare qualsiasi somministrazione di cibo da parte di chiunque, la decreazione che tanto agognava sarebbe giunta così in breve tempo. Portava quindi alle estreme conseguenze la sua idea diventando uno degli esempi più citati quando si parla di anoressia o di santa anoressia, sebbene non collocabile all'interno della Chiesa Cattolica per la sua rinuncia al battesimo.

Nel periodo che passò all'interno del Middlesex Hospital poteva scegliere fra la vita e la morte, le sue capacità di giudizio infatti non erano compromesse, e scegliendo di non nutrirsi indicava senza dubbio la sua volontà. Si faceva carico della sofferenza che si stava abbattendo sui suoi concittadini francesi, bambini e donne stavano morendo letteralmente di fame a causa della guerra. La sua vita è segnata quindi fino all'ultimo dalla *partecipazione emozionale*⁶³ alla sventura altrui.

Questa idea legata alla nutrizione di certo la trovò all'interno degli scritti Catari che tanto ammirava, essi infatti si rifiutavano di mangiare qualsiasi tipo di carne; la dottrina secondo cui l'anima poteva trasmigrare anche all'interno di corpi animali sicuramente era il motivo principale. Non si limitavano ad evitare la carne ma anche le uova, e il latte quindi i derivati animali, solamente il pesce era ammesso perché considerato una creatura a metà tra il mondo animale e quello vegetale, ma soprattutto perché erano convinti che la loro riproduzione non avvenisse tramite il coito⁶⁴. Addirittura praticavano spessissimo il digiuno a pane e acqua, nella Quaresima, nell'Avvento, dopo la Pentecoste e tre giorni la settimana o come penitenza per peccati di lieve entità.

⁶³ E. Borgna, *L'indicibile tenerezza*, cit., p.132

⁶⁴ Condannato a qualsiasi livello perché causa del perpetrarsi della catena delle reincarnazioni e quindi l'allontanarsi della ricongiunzione con Dio.

7.2.1 Santa anoressia

L'anoressia mistica di sicuro non era una novità ai tempi di Simone Weil, alle spalle tale fenomeno ha una lunghissima storia fatta di donne che cercavano di sparire consumandosi poco a poco, tra sofferenze indicibili. A tal proposito trovo inevitabile un breve accenno a Santa Caterina da Siena, la santa che ha vissuto a pieno quel periodo storico in cui era profondamente sentito il rapporto tra il sacrificio e la salvezza.

Nata nel 1347 da una famiglia di tintori che non aveva alcun accesso di fede o di esaltazione religiosa dimostrò fin da bambina una particolare propensione per il misticismo, la prima visione di Cristo la annuncia proprio durante la prima infanzia.

Le testimonianze riportano che la riduzione ossessiva del cibo avviene nella prima adolescenza, assieme a una drastica diminuzione delle ore di sonno e all'autoflagellazione. La famiglia come si può immaginare cercò di aiutarla e di sistemarla con un uomo come la maggior parte delle ragazze della sua epoca, ma con tutte le sue forze si oppose e riuscì ad entrare nell'ordine delle Mantellate⁶⁵ sebbene fosse vergine.

Il suo atteggiamento verso il cibo era noto a chiunque le stesse intorno, per questo molti la additarono come *posseduta*, l'unica soluzione davanti alla sua sopravvivenza senza nutrimento veniva ricondotta al fatto che fosse proprio il demonio a nutrirla in un modo che andava oltre la materialità e il ritmo biologico della vita.

Per restare fedele al suo intento andava anche contro gli ordini dei suoi confessori che le intimavano di mangiare e addirittura la sorvegliavano per sincerarsi che lo facesse. In particolare il suo confessore Raimondo Capua ottenne per lei una dispensa papale che le permetteva di ricevere la comunione tutti i giorni, in modo che almeno l'ostia la alimentasse.

⁶⁵ Ordine destinato a vedove e donne adulte, inizialmente rifiutarono la candidatura di Caterina Benincasa appunto perché non in linea con i requisiti richiesti.

La sua dieta nel momento in cui votò la sua esistenza alla santità totale consisteva nel consumo esclusivo di pane, vegetali crudi e acqua; poco dopo intorno ai suoi vent'anni decise di togliere anche il pane dalla sua quotidianità e quindi di limitarsi a masticare erbe amare per poi sputarle, la sua tesi era che fosse meglio morire di fame che a causa del cibo.

La sua riflessione intorno al corpo prende le mosse dal pensiero di Tommaso d'Aquino e lo porta alle estreme conseguenze, vedendo infatti il corpo come la cosa più distante dall'Assoluto e l'anima sua prigioniera è inevitabile che facesse di tutto per annullarlo e farlo irrimediabilmente sparire.

I suoi biografi riportano anche il grande disprezzo che la santa provava nei confronti di chi si dedicava alla cura del corpo e ai piaceri dell'esistenza terrena, esortava tutte le persone che quotidianamente le parlavano ad abbandonare qualsiasi pratica che avesse come fine il benessere. Si può dire che aderisse allo gnosticismo proprio come Simone Weil, intendendo il corpo e l'anima parte di un dualismo opposto.

Per citare la Santa

E le pene voglio che m'ingrassino, le pene mi guariscano, le pene mi diano lume, le pene mi diano sapienza, le pene mi rivestano la mia nudità, le pene mi spoglino d'ogni proprio amore, spiritual e temporale.⁶⁶

La similitudine che si può fare parlando della Santa anoressia è quello tra il peccato e il cibo, entrambi sono intesi come ingombri, uno per l'anima e l'altro per lo stomaco; l'unica via che consente la loro liberazione consiste nella confessione e nel vomito. Il secondo è appunto la caratteristica principale dell'anoressia, prende infatti un significato di liberazione e purificazione, così come il digiuno che deve seguire l'atto liberatorio assume il valore di purezza degna dell'incontro con Dio.

⁶⁶ I. Testoni, *Il sacrificio del corpo*, Il melangolo, Genova 2002, p. 75

Alla fine decise di non alimentarsi del tutto, chiedendo il permesso ai suoi padri spirituali di caricarsi sulle spalle tutti gli errori e i mali della Chiesa e quindi rispondere con il sacrificio della vita a Dio davanti a tutte le mancanze del mondo ecclesiastico. Si rinchiuse per questo tre mesi nella sua cella sopravvivendo solamente grazie all'ingerimento dell'acqua, moriva così a 33 anni.

Quindi passare per la sofferenza del Cristo in croce e il farsi carico di tutti i mali dell'universo sentendosi il capro espiatorio designato, sono i motivi per i quali si può accomunare Santa Caterina a Simone Weil; entrambe queste due donne sono unificate dalla volontà di affrontare la vita attraverso una modalità che sembra un controsenso: negandola.

8. La religiosità di Simone Weil

8.1 Le lettere

È attraverso il libro *Attesa di Dio*⁶⁷ di J-M. Perrin⁶⁸ che il lettore moderno può conoscere il più possibile il pensiero spirituale di Simone Weil, sono qui raccolte infatti le lettere inviate dalla stessa al religioso domenicano nei primi mesi del 1942.

Il tema delle lettere resta sempre lo stesso, Simone spiega all'amico tutte le ragioni che le impediscono di aderire al cattolicesimo e quindi di farsi battezzare.

Il titolo della raccolta è stato scelto proprio dal chi ha ricevuto le lettere, per usare le sue parole

Ho scelto il titolo *Attesa di Dio* perché era caro a Simone; ella vi scorgeva la vigilanza del servo che attende ansioso il ritorno del padrone.⁶⁹

Nel parlare della Weil, il titolo della raccolta prende una certa importanza, infatti qui la parola *attesa* è particolarmente evocativa nei confronti dell'atteggiamento della mistica. Si vuole infatti sottolineare il modo vigile di stare al mondo. L'attesa presuppone che il soggetto in questione abbia lasciato da parte tutti gli altri impegni e si rivolga completamente verso la venuta di chi si aspetta, in questo caso di Dio.

Padre Perrin nell'introduzione dice chiaramente che il problema dominante di Simone era sempre quello religioso, rifletteva a lungo sul vangelo e andava ad incontrarlo per parlare di tali argomenti a Marsiglia, dove predicava. Le lettere invece gliele invia nel periodo in cui il religioso venne trasferito a Montpellier.

La prima lettera porta il titolo *Esitazioni davanti al battesimo*, in cui si interroga sulla volontà di Dio e a come ci si deve comportare nei suoi confronti.

⁶⁷ J-M. Perrin, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984.

⁶⁸ 1905-2002 fu padre domenicano.

⁶⁹ Ivi, p.7

Divide la tematica in 3 campi:

- ciò che non dipende in nessun modo da noi, quindi quello che è al di fuori della nostra portata che è senza alcuna eccezione sotto il dominio divino e per questo bisogna amare tutto nel suo insieme, senza eccezioni, anche il male sotto ogni forma. Si deve perciò sentire la presenza di Dio attraverso tutte le cose esteriori con *la stessa chiarezza con cui la mano sente la consistenza della carta attraverso la penna.*
- ciò che è sottoposto al dominio della volontà che comprende le cose naturali che possiamo facilmente combinare in vista di scopi determinati. Quello che rientra in questo campo si deve eseguire senza riserve e indugi; se non appare alcun dovere allora si devono seguire alcune regole scelte arbitrariamente ma fisse.
- e tutto quello che non rientra nei due campi ma che non è del tutto indipendente da noi, è il campo in cui l'uomo subisce una costrizione da parte di Dio che sarà proporzionata alla misura in cui la merita. Infatti l'anima che pensa con più attenzione a Dio avrà esercitata su di lei una costrizione diversa da quella che a Dio pensa di rado.

Simone Weil consiglia di abbandonarsi alla spinta divina, di pensare a Dio con sempre maggiore attenzione in modo da diventare completamente soggetti alla costrizione divina; solo nel momento in cui la costrizione si impadronisce completamente dell'anima si raggiunge lo *stato di perfezione* per usare le parole della mistica.

Nella seconda parte della lettera poi, si interroga sui sacramenti, secondo lei sono i modi per entrare in contatto con Dio ma che la maggior parte dei fedeli vive come semplici simboli e cerimonie. Soltanto i credenti che si collocano al di sopra di un certo livello di spiritualità riescono a vivere i sacramenti come tali, e chi resta al di sotto di questo livello non si può dire che partecipi pienamente alla Chiesa.

Simone come da sua testimonianza scritta si credeva al di sotto del livello di spiritualità di cui sopra, per questo si reputava indegna dei sacramenti a causa di colpe ben precise nei confronti degli esseri umani. Si può notare qui la considerazione che la mistica aveva di sé, del suo eccesso di scrupolo in campo religioso; nel passo successivo della lettera addirittura dichiara di non parlare così per umiltà perché in quel caso possederebbe *la più bella delle virtù* e quindi non si troverebbe in quella condizione di insufficienza.

Sempre nella stessa lettera Simone spiega a Padre Perrin il motivo per cui, secondo lei, è proprio Dio che non vuole che entri a far parte della Chiesa. Infatti se così fosse, la volontà la colpirebbe nel profondo e nell'attimo stesso in cui succedesse, lei si sentirebbe come sospinta da una forza interiore che la lascerebbe libera da ogni indugio.

Pensa anche al Battesimo e la frase che più mi colpisce la riporto qui per intero

In ogni caso, quando mi rappresento concretamente, e come evento che potrebbe essere prossimo, l'atto che mi introdurrebbe nella Chiesa, nulla mi rattrista più del pensiero di separarmi dalla massa immensa e sventurata dei non credenti.⁷⁰

Addirittura poco dopo scrive di portare in sé il germe di ogni crimine, di non essere stata del tutto sorpresa alla vista dei delitti che ha incrociato durante la sua vita, perché sentiva in sé stessa la possibilità della loro esistenza. Di non avere poi alcun desiderio di entrare in qualsiasi ordine religioso per non collocarsi in una posizione diversa da quella della massa, cosa che l'avrebbe fatta enormemente soffrire.

Ancora una volta si palesa questa ossessione di far parte dei più deboli, di condividere le sventure, di essere parte del dolore altrui, ossessione che non la abbandonerà mai e che noi fatichiamo a comprendere anche dopo aver capito e studiato il suo pensiero.

⁷⁰ Ivi, p. 25

La seconda lettera porta lo stesso titolo della prima, *Esitazioni davanti al battesimo (II)*, esordisce rassicurando Padre Perrin a proposito dei dubbi che aveva in precedenza esposto, li considera infatti *eliminati* dal momento in cui l'amico domenicano non li accetta come validi per restare alla *soglia della Chiesa*.

Vedremo però che ne espone di nuovi:

- Paura dell'aspetto sociale della Chiesa, Simone si considera troppo influenzabile dai fattori esterni per essere certa di non farsi abbagliare dalla dottrina predicata. Dice anche in seguito di non poter far parte di un organo che usi la parola *noi* coinvolgendo anche lei, perché per lei era *necessario starsene da sola, straniera e in esilio rispetto a qualsiasi ambiente umano, senza eccezione*.
- Paura del patriottismo ecclesiastico, cioè della tendenza che hanno sempre evidenziato i grandi eventi storici in cui la Chiesa ha fatto da padrona ad identificare il regno di Dio con la patria terrena; cosa che ha scatenato guerre, Crociate e violente rivendicazioni.

La parte più bella della lettera, secondo me, è quella successiva in cui Simone Weil si mostra più fragile e meno tenace nel portare avanti le sue strazianti convinzioni. Ammette di essere tentata di rimettersi interamente a Padre Perrin e di far decidere l'amico per lei, ma ancora una volta si ferma davanti a una possibile arresa, ad un possibile scioglimento dei nodi cruciali della sua dottrina.

È molto bello il passo che ora riporto e trovo sia fondamentale per capire che tipo di donna fosse Simone

Nelle cose molto importanti credo che gli ostacoli non si debbano scavalcare. Si fissano a lungo quanto occorre, affinché, se sono creati dalla forza della nostra suggestione, scompaiano. Ciò che chiamo ostacolo è cosa diversa da quella specie di inerzia che bisogna scavalcare ad ogni passo mosso sulla via del bene.⁷¹

⁷¹ Ivi, p. 31

Conclude la lettera sempre riflettendo sul battesimo, e sulla sua attesa riguardo a una certezza di esserne degna, quindi di una spinta da Dio direttamente che la porti ad accettarlo senza riserve.

La quarta lettera, quella più lunga è intitolata *Autobiografia spirituale*, qui inizialmente spiega a Padre Perrin il motivo per cui non ha mai cercato Dio, lo vedeva come un problema senza soluzione e quindi inutile da porsi in terra. Ma allo stesso tempo si rende conto di aver vissuto sempre con una indole cristiana, con un pensiero cristiano e cresciuta in una ispirazione cristiana.

Del tutto originale ho trovato la sua concezione della morte, che spiega proprio in questa lettera. Non ha mai pensato alla vita futura, ma si è sempre soffermata sull'istante della morte. l'attimo puntuale in cui essa sopraggiunge, per la Weil, è l'unico momento in cui la verità penetra nell'animo umano in tutta la sua purezza e crudezza. Addirittura si spinge fino a dire che non ha mai desiderato altro per sé stessa se non la morte, appunto per provare l'esperienza della suddetta verità.

Ma, la parte centrale della lettera è quella che illustrerò nei paragrafi successivi, penso sia fondamentale perché Simone mette per iscritto le sue esperienze mistiche, che sicuramente fanno parte del tratto che più mi affascina della Weil.

8. 2 Le esperienze mistiche

Secondo il vocabolario Treccani, esperienza mistica è definibile come:

esperienza di vita interiore che porta il soggetto verso un'intima unione con una realtà superiore, diversa, assoluta, fuori delle forme ordinarie di conoscenza e di esperienza. Talora contrapposto a *razionale*, per qualificare atteggiamenti non razionalmente costruiti o motivati. Ed è decisamente quello che la Weil ha vissuto nei tre episodi che descrive a Padre Perrin.

Prima di leggere queste testimonianze, ero convinta che il misticismo avesse a che fare con un certo fanatismo, o almeno con la ricerca quasi ossessiva di segnali della presenza di Dio. Mai mi aveva sfiorata l'idea che invece a scatenare esperienze così profondi potessero essere momenti che hanno a che fare con *purezza e bellezza*. È infatti di questo che si parla a proposito delle esperienze di Simone, la purezza nelle prime due esperienze mistiche e in un fatto antecedente viene nominata come fattore scatenante, mentre nell'ultima è presa in causa la bellezza.

Ora le illustrerò nel dettaglio:

Dopo l'esperienza della fabbrica, la famiglia di Simone trovò necessario farle trascorrere un periodo di vacanza in Portogallo, in un piccolo villaggio di pescatori. In uno stato d'anima devastato dalla sventura e dalla fatica fisica, Simone Weil trascrive

Sono entrata in quel paesino portoghese una sera di luna piena. In riva al mare si svolgeva la festa del santo patrono. Le mogli dei pescatori facevano in processioni il giro delle barche reggendo i ceri, e cantavano canti senza dubbio molto antichi, di una tristezza straziante. Nulla può darne un'idea. Non ho mai udito un canto così doloroso, se non quello dei battellieri del volga. Là, improvvisamente, ebbi la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, ed io con loro.⁷²

⁷² Ivi, p. 41

Successivamente Simone arriva in Italia, e visita la cappella romanica del XII secolo di Santa Maria degli Angeli, descritta da lei con le parole *incomparabile miracolo di purezza*, in cui pregava San Francesco, di questa esperienza dice

Qualcosa di più forte di me mi ha costretta, per la prima volta in vita mia a inginocchiarmi.⁷³

Il terzo episodio ha luogo a Solesmes in un arco temporale diverso da quello delle altre due esperienze descritte, queste infatti si possono definire puntuali, mentre quella che ora andrò a descrivere succede nei giorni che vanno dalla domenica della Palme al martedì di Pasqua.

A causa delle sue forti emicranie, riusciva ad avere un contatto con il mondo solo per andare a seguire le funzioni. Qui, grazie a sforzi di attenzione non indifferenti trovava la forza di esporsi con tutto il suo dolore alla bellezza dei canti e delle parole del sacerdote, e proprio questi le fecero comprendere la vicinanza del divino nella sofferenza. Descrivendo questo episodio, Simone, usava le parole

Durante queste funzioni era naturale che entrasse in me una volta per tutte il pensiero della passione di Cristo.⁷⁴

In seguito a questi profondi episodi la Weil inevitabilmente inizia un cammino di fede diverso da quello canonico, ma sicuramente più pregnante e impegnativo. Rivede infatti tutta la letteratura, a partire da quella greca, e la interpreta alla luce del suo nuovo credo; recita il Padre Nostro in greco, addirittura *continuamente*, e inizia a recitarlo con sempre più attenzione facendo in modo che il suo pensiero non divagasse nel frattempo, pena riprenderlo daccapo.

⁷³ Ivi, p. 41

⁷⁴ Ivi, p.42

Dice nella stessa lettera che proprio durante la recitazione della preghiera, Cristo lo sentisse come presente *in persona*, a volte anche più colma della prima volta in cui l'aveva percepito nelle esperienze mistiche raccontate prima.

Dopo tutte queste sue riflessioni è lecito trovare spiazzante la parte finale della lettera a Padre Perrin, qui infatti Simone informa l'amico di essere arrivata a una conclusione riguardo al suo rapporto con la chiesa, dice infatti

Oggi credo di poter concludere che Dio non mi vuole nella Chiesa.

E poche righe sotto

Essendo il cristianesimo cattolico di diritto e non di fatto, ritengo legittimo per me essere membro della chiesa di diritto e non di fatto, non solo per un certo periodo ma, eventualmente, per tutta la vita.⁷⁵

Definisce il cristianesimo *cattolico di diritto e non di fatto* nel senso che secondo lei troppe cose vengono lasciate fuori dal credo, dalla carità e dalla fede che invece dovrebbero farne parte. Cita gli esempi di tutte le razze di colore, la vita profana, i secoli precedenti e il Rinascimento troppo spesso bistrattato.

Ho trovato però di una importanza cruciale il modo in cui Simone Weil saluta l'amico alla fine della lunga lettera, usa parole talmente crude da far sembrare il suo modo di esprimere affetto per il contrario. Se si legge senza la massima attenzione e senza aver compreso l'animo di chi l'ha scritta, il messaggio apparirebbe tutt'altro che chiaro.

Probabilmente citandola letteralmente il mio spiazzamento davanti a queste parole può diventare più chiaro, dice infatti

Vi auguro tutto il bene possibile, salvo la croce; non amo il prossimo mio come me stessa, né voi in particolare, e credo ve ne siate accorto.

⁷⁵ Ivi, p.48

Poi:

posso permettermi di augurarvi che, se vi sarà concesso un giorno l'onore di morire per il Signore di morte violenta, questo avvenga nella gioia e senza angoscia.

Conclude con

Ogni volta che penso alla crocifissione di Cristo pecco d'invidia.⁷⁶

È proprio qui che esce tutta l'originalità del pensiero della mistica, pensare alla sofferenza di Cristo in modo *invidioso* non mi aveva mai sfiorata prima, accorgersi poi che a dirlo era una ragazza di trent'anni rende tutta questa riflessione incredibilmente bella e interessante.

Nell'ultima lettera inviata a Perrin, Simone scrive ancora a proposito della sventura umana e di quanto questa sia il vero contatto con Cristo. Anche se in un passo ammette che nel momento in cui incontra uno sventurato, una persona sofferente anche sconosciuta, o quando prova dolori fortissimi, le diventi impossibile amare Dio.

Dà poi un ammonimento all'amico, non condivide infatti il suo attaccamento alla Chiesa come ad una patria terrena, secondo la riflessione della Weil la patria terrena di ogni credente è l'universo intero e non una porzione di esso, assieme alla totalità delle creature che lo abitano. In parallelo anche l'amore deve abbracciare esattamente ogni cosa, ad ogni latitudine e di ogni specie.

Bellissima è la figura che usa nell'ultima parte di questa lettera proprio per descrivere l'amore che Dio ha insegnato:

nell'esempio che Cristo dà per illustrare questo comandamento, il prossimo è un essere nudo e sanguinante, svenuto sulla strada e di cui non si sa niente. Si tratta di un amore del tutto anonimo, e per ciò stesso universale.⁷⁷

⁷⁶ Ivi, p.55

⁷⁷ Ivi, p. 69

Mi viene da pensare che questo dovrebbe essere un dogma per ogni cristiano, un dogma per ogni essere umano anzi, ma al giorno d'oggi ognuno di noi lo trova quanto mai distante da quello che la maggior parte delle volte siamo portati a fare. A differenza di Simone Weil che era costantemente spinta verso il prossimo con un coraggio e una determinazione incredibili, noi siamo più spesso trattenuti dalla paura e dalla malfidenza verso ciò che non ci appartiene.

8.3 Riflessioni su Dio in vari testi brevi

Nella stessa raccolta a cura di Padre Perrin si trovano alcuni testi di poche pagine ciascuno in cui Simone riflette su vari temi.

Nel primo riflette su quanto lo studio sia fondamentale per arrivare a Dio, o meglio spiega come l'attenzione che si dovrebbe utilizzare studiando o facendo esercizi di qualsiasi materia, sia un allenamento potentissimo per giungere alla meta finale anche nella preghiera, cioè avvicinarsi il più possibile a Cristo.

Se si pensa infatti a come la Weil spiegava in precedenza il suo modo di recitare il Padre Nostro, cioè con tutta l'attenzione di cui era capace per pregare e riflettere allo stesso momento, si può ben comprendere come l'impegno che si dovrebbe dedicare allo studio o alla risoluzione di problemi matematici ad esempio, sia uno sforzo molto simile a quello da usare nel momento in cui ci si rivolge al Signore.

Potrebbe sembrare in questo caso una riflessione elitaria, un discorso che sottende che solo gli intellettuali che hanno imparato a studiare siano capaci di pregare, ma anche qui Simone non lascia spazio alle polemiche, dice infatti

Sono vicini in maniera diversa. I contadini e gli operai gustano la vicinanza di Dio in quel modo incomparabile che è proprio dell'estrema povertà, di chi non ha posto nella considerazione sociale, di chi conosce le lunghe, lente sofferenze.⁷⁸

Su un altro testo invece espone in toto la sua tesi a proposito dell'amore di Dio nella sventura; intanto si deve dire che è diversa dalla sofferenza perché si imprime nell'anima in profondità, per usare le parole della Weil. Si parla di sventura solo quando un evento o una serie di questi, *afferra una vita, la sradica e la colpisce direttamente in ogni suo aspetto sociale, psicologico e fisico*.

Simone ad un certo punto chiarisce anche un aspetto della sua riflessione che può rispondere alle domande che qualsiasi lettore potrebbe porsi durante lo studio delle precedenti lettere, ci si può domandare appunto come ognuno di noi possa riconoscere le sventure altrui e quindi rendersi utile per il prossimo. In alcune persone infatti è difficile cogliere questo tipo di sofferenza, sia perché questi sanno dissimularla, sia perché magari gli spettatori non hanno i mezzi per comprenderla. A tal proposito la mistica dice che chi non ha mai toccato con mano la sventura non può comprendere ciò a cui si trova di fronte, per questo

La compassione nei riguardi degli sventurati è cosa impossibile. Quando la cosa si verifica veramente, è un miracolo più sorprendente che camminare sulle acque, guarire gli infermi e persino risuscitare i morti.⁷⁹

Dopo avere compreso il pensiero weiliano a proposito della sventura e della vicinanza a Dio, ero convinta che Egli vi abitasse in qualche modo, cioè che fosse quasi il territorio in cui si potesse trovare; ma, all'interno del testo preso in esame arriva come un fulmine a ciel sereno questa frase

⁷⁸ Simone Weil, *Riflessioni sull'utilità degli studi scolastici al fine dell'amore di Dio* in *Attesa di dio*, cit., Milano 1984, p. 83

⁷⁹ Ivi., p. 88

Nella sventura, Dio è assente, più assente di un morto, più assente della luce in un sotterraneo completamente buio.⁸⁰

Nelle suddette tenebre è completamente introvabile sia Dio che qualcosa da amare, quindi soltanto chi è preparato in anticipo all'eventualità di una sventura ha la possibilità di salvarsi quando vi si trova invischiato.

Nei paragrafi successivi Simone riesce ancora una volta a spiazzare me, così come credo qualsiasi altro lettore; per descrivere la sventura la paragona a *l'ordine del cosmo, la bellezza del mondo*, che entrano nel nostro corpo. La vede quindi sì come una assenza di Dio ma anche come un dono preziosissimo da dover accettare.

⁸⁰ Ivi., p. 88

9. Hans Jonas

9.1 La vita

Oltre a Simone Weil, tra il 1909 e il 1993 si colloca un altro grande filosofo che è facilmente paragonabile alla mistica francese di cui ho già parlato in precedenza: Hans Jonas.

Nasce in Renania nel 1903 da una famiglia di commercianti tessili, dopo un periodo di apprendistato come agricoltore, attività che avrebbe voluto intraprendere una volta giunto in Palestina, decide di studiare filosofia. Nell'inverno del 1921 si iscrive all'Università di Friburgo, dove segue le lezioni di Edmund Husserl e il seminario di Martin Heidegger.

Trascorre poi tre semestri a Berlino dove può dedicarsi agli studi di religione, in particolare alla tradizione ebraica presso la Accademia Berlese di Scienze Giudaiche. Poi a Marburgo segue le lezioni di Heidegger, già professore, e del teologo protestante Rudolf Bultmann.

Nel 1933 viene costretto dagli eventi ad emigrare, la meta prescelta già da molto tempo è la Palestina. Da qui, arruolatosi nella Brigata Ebraica⁸¹ dell'esercito britannico, parte per combattere contro il regime del proprio paese di origine. Tra il 1939 al 1945 combatte in Italia contro il nazifascismo e ritorna in patria per un brevissimo periodo in cui però riesce a incontrarsi con i suoi amici Rudolf Bultmann e Karl Jaspers, evitando però di vedere Heidegger a causa della sua adesione al nazismo. Dopo un breve periodo passato in Palestina tra il 1946 e il 1948, negli anni di fondazione dello Stato di Israele, Hans Jonas insegna all'Università Ebraica di Gerusalemme e al *British Council School of Higher Studies*.

Dichiaratosi stanco di combattere e soprattutto riponendo poca fiducia nella durata della pace in medio Oriente, accetta l'invito alla McGill University di Montreal in Canada, dove si reca accompagnato dalla moglie Annelore. L'attività di insegnamento e di ricerca lo vede poi dal 1950 al 1955 alla *Carleton University* di Ottawa e poi professore alla famosa *New School for Social Research* di New York,

⁸¹ corpo militare dell'esercito britannico composto da ebrei che operò in Italia e in Austria durante la seconda guerra mondiale.

dove assieme a Jonas si trova anche la collega Hanna Arendt, fuggita dalla Germania per gli stessi motivi. Negli Stati Uniti Jonas pubblica la maggior parte dei suoi lavori e svolge la sua attività di ricerca fino alla morte, avvenuta a New York il 5 febbraio del 1993.

La sua produzione filosofica è suddivisibile in tre grandi aree tematiche, la prima si incentra sulla religione e sul valore che questa assume, in particolare attraverso l'ebraismo e il cristianesimo, nella formazione della tradizione filosofica moderna; il tema che più di tutti svolge è quello intorno allo gnosticismo che approfondisce tra gli anni Venti e la seconda guerra mondiale.

Quest'ultima tematica la sviluppa a partire dalla stesura di un saggio universitario, tiene in seguito una relazione sul concetto di conoscenza di Dio del vangelo di Giovanni durante un seminario di Bultmann. Vista l'originalità del suo lavoro viene spinto da Heidegger e Bultmann stesso a scegliere quella tematica per la sua tesi di laurea.

Dopo la Grande Guerra spostandosi anche geograficamente dirotta la sua attenzione su temi quali la biologia correlata con la filosofia e mira a risolvere o quanto meno portare all'attenzione l'eterno dibattito intorno al rapporto tra spirito e corpo.

Il tema finale con cui viene più spesso identificato e citato anche attualmente è quello sulla etica calata all'interno di una società altamente tecnologica come quella in cui viviamo. Si può riassumere il suo pensiero dicendo che secondo Jonas l'uomo deve necessariamente porsi dei limiti nonostante l'infinita possibilità che la scienza mette nelle sue mani; a tal proposito sono illuminanti le sue opinioni e le sue riflessioni a proposito di temi quali l'eutanasia, le manipolazioni genetiche e la prassi medica con l'etica e la vita umana.

È quindi legato per ragioni di provenienza e soprattutto dell'ambiente in cui è cresciuto, la Germania nazista, ai temi che toccano la responsabilità umana e il limite alla scienza che occorre tenere presente. Infatti si vedrà nel paragrafo successivo la riflessione che lo

porta a sentirsi come Giobbe nel momento in cui chiede risposte a Dio, quello che succedeva nei campi di concentramento andava spesso oltre la scienza e travalicava il concetto a lui caro di responsabilità individuale nei confronti dei propri simili e dell'umanità tutta.

9.2 La riflessione post Auschwitz

Nella sua autobiografia racconta del momento in cui inizia a pensare alla figura divina nei termini in cui descriverò nei paragrafi successivi; per parlare ad una conferenza intorno al concetto di immortalità inventa un mito che lo aiuta nella spiegazione del suo nuovo concetto filosofico.

Il mito girava intorno a un Dio che nel corso della creazione si spoglia del suo potere e si ritrova nel cammino del mondo in mezzo agli uomini che affrontano il rischio di assumersi la responsabilità del loro destino, parla quindi di un Dio che rinuncia alla pienezza dei suoi poteri; chiude la relazione questo passo denso di significati che gli valse l'entusiasmo di Bultmann e Bergman.

Sebbene non ci attenda alcuna vita eterna né un eterno ritorno del qui, per noi può esserci immortalità nel senso di occuparci, nel nostro breve lasso di tempo, delle nostre minacciate finalità mortali e di adiuvarne il Dio immortale sofferente.⁸²

Al fine di ricondurlo però al tema centrale della mia tesi mi voglio soffermare sulla sua riflessione contenuta nel brevissimo ma importante saggio intitolato *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*⁸³. Per il filosofo fu un evento cruciale anche perché travolse la madre, lo sconvolse anche da un punto di vista etico e teologico, infatti inizia qui ad interrogarsi su Dio e la sua onnipotenza.

⁸² H. Jonas, *Memorie*, Il Melangolo, Genova 2008, p. 279

⁸³ Scritto nel 1987, è articolato in tre parti: nella prima attraverso la figura del mito offre una rilettura della creazione biblica; nella seconda delinea i tratti essenziali della divinità e la definisce come sofferente, ed infine mette a confronto il nuovo concetto di Dio con i tre attributi fondamentali. Jonas con argomentazioni filosofiche e religiose fa coincidere la sua riflessione con quella dello Tzimtzum del mito di Luria.

Davanti a un massacro simile, senza precedenti, la domanda che sorge sia in Jonas sia nei pensatori suoi contemporanei fu: quale Dio può permettere tutto ciò? Nessuno infatti potrebbe restare integerrimo e fermo nel proprio credo di fronte a un evento che coinvolgeva le vite di milioni di persone, compresi bambini senza alcuna ragione ammissibile.

Per chiarire il suo rapporto con la fede cito dalla sua biografia

La Bibbia mi toccava profondamente, ma nello stesso tempo non ero credente. Non avevo più la fede nel Dio personale, Creatore del cielo e della terra, che aveva separato il Mar Rosso e tuonato sul Monte Sinai, però pensavo che certe parti della Bibbia avessero in sé qualcosa di molto importante per gli esseri umani, e io, in quanto erede, continuavo a sentirmi legato ad esse.⁸⁴

La tematica affrontata dal filosofo era attuale negli anni in cui si affermava a livello internazionale come professore e pensatore, ma, riletta oggi alla luce di quello che siamo obbligati a vedere intorno a noi, e alle nostre vite è di una contemporaneità allarmante.

Durante il nazismo erano gli ebrei, i disabili, le minoranze sessuali, i diversi ad essere condannati e deportati⁸⁵ in quei campi⁸⁶ in cui succedevano cose che anche oggi nonostante le testimonianze paiono impossibili da credere, incredibili da concepire per una mente umana.

Gli esperimenti che venivano fatti su uomini donne e bambini, le privazioni che portavano ad annullare persone che fino al giorno prima vivevano nelle loro case all'oscuro di quello che sarebbe passato per la testa dei nazisti sono la cosa più vicina all'inferno che io possa pensare.

Ma attualmente è lecito affermare che ci si stia addirittura superando in quanto ad orrori, l'uomo sembra coinvolto in un gioco senza regole o anzi in un gioco in cui le regole

⁸⁴ H. Jonas, cit., p. 276

⁸⁵ Secondo il ricercatore del Museo Statale di Auschwitz-Birkenau, Franciszek Piper furono 1.100.000 gli ebrei che sbarcarono ad Auschwitz.

⁸⁶ 149 campi e 814 sottocampi secondo il rapporto di Martin Gilbert, *Atlas of the Holocaust*, William Morrow, New York 1993.

vengono decise solo da chi attacca, da un momento all'altro, nei luoghi che fino a pochi anni fa erano conosciuti per il divertimento e per la bellezza ora invece si ricordano per le stragi. Stragi dove a morire sono persone normali, che appartengono a tutte le categorie umane possibili, che anche credono nel Dio per i quali altri hanno deciso di farle morire.

Ed è proprio per questo che la mia tesi è attuale, veramente ha ancora senso interrogarsi sulla presenza di un qualche Dio? Sul serio si può ancora essere convinti che Dio sia onnipotente? Se fosse onnipotente e restasse così assente in tutti quegli angoli di mondo che ogni giorno sono visitati dal terrore, allora si dovrebbe pensare ad un Dio che volta le spalle alla sua creatura, ad un creatore pentito che lascia il proprio prodotto alla mercè dei suoi simili.

9.3 Il riferimento biblico

Tale idea è perfino incredibilmente contenuta proprio nella Bibbia, nei seguenti passi

Genesi 6:6: “Il Signore si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra, e se ne addolorò in cuor suo”

Poi in Giona 3:10 afferma che: “Dio vide ciò che facevano, vide che si convertivano dalla loro malvagità, e si pentì del male che aveva minacciato di far loro; e non lo fece.”

E su Esodo 32:14 proclama che: “Il Signore si pentì del male che aveva detto di fare al suo popolo”.

Il concetto di *pentimento* però non si deve interpretare come un voler ritornare sui propri passi ma come un rammarico, un sentirsi dispiaciuti. Dio infatti se avesse voluto tornare sui suoi passi avrebbe potuto farlo in numerose occasioni, ad esempio quando dà a Noè il compito di portare in salvo una coppia di ogni creatura testimonia di voler comunque mantenere viva la razza umana nonostante la vita peccaminosa a cui si era abbandonata.

Dio sostanzialmente è orgoglioso di quello che ha creato, e avendo lasciato nelle mani dell'uomo il libero arbitrio è anche probabilmente conscio, sempre se così sia lecito dire

di Dio, del fatto che non c'è alcuna garanzia sul suo comportamento, sulle scelte che ognuno fa e sugli orrori che possono essere concepiti così anche come le meraviglie e tutte le cose più belle che dell'uomo si possano narrare.

Jonas per poter rispondere alla domanda iniziale cita Giobbe e la vicenda che lo vede coinvolto nelle Sacre Scritture, che ora riassumerò per contestualizzare e comprendere al meglio il motivo per cui viene visto dal filosofo come emblematico per la sua riflessione.

La trama del libro di Giobbe è molto semplice, si narra la vita del protagonista come quella di un uomo ricco e onesto che vive nella terra di Uz, fuori dalla Palestina e che appare un esempio di vita perfetta, sia dal punto di vista religioso, che dal punto di vista umano. Ad un certo punto però Satana che non crede nella autenticità della devozione che Giobbe ha nei confronti del signore, chiede a Dio di poter intervenire e metterlo alla prova.

Per questo perde tutto quello che ha, compresi i figli.

Nonostante questo, Giobbe non crolla e la sua fede nei primi capitoli del libro non vacilla, inizia qui un dialogo con i suoi amici che cercano di comprendere assieme a lui se non si sia macchiato di qualche colpa che possa aver offeso Dio in una maniera così evidente. Non trovando risposte esaurienti, Giobbe chiede a Dio una spiegazione, un intervento, e Dio inaspettatamente risponde.

Risponde però con una forma particolare di conversazione basata solo su domande e risposte, nel procedere di questo scambio di battute Giobbe perde l'aria impaziente che aveva assunto durante la conversazione con gli amici e alla fine ammette la propria piccolezza davanti a Dio, e rinnova anzi la sua fiducia in Dio ottenendo dopo la conclusione del dialogo i suoi figli e suoi beni addirittura raddoppiati.

È ora facile alla luce del racconto biblico capire il motivo per il quale viene citato da Jonas, ognuno di noi posto davanti al mondo e a tutto quello che non riusciamo a conci-

liare con l'immagine di Dio che ci siamo costruiti, o con la tradizione della nostra religione qualunque essa sia, ci sentiamo spiazzati e impazienti di riceverne una risposta quanto meno esauriente.

Hans Jonas da ebreo quale era è ancora più comprensibile che si sia posto la domanda cruciale rispetto a Dio, proprio il popolo degli eletti, dei predestinati veniva preso da esempio come il popolo da giustiziare e da fare sparire dalla faccia della terra. Un vero e proprio rovesciamento di scenario, un colpo di scena all'interno di una sceneggiatura data per scontata.

Nelle prime pagine del saggio il filosofo sottolinea anche che per gli ebrei è anche più difficile rispondere al quesito fondamentale, *quale dio poteva permetterlo?* perché a differenza dei cristiani che non ripongono fiducia sull'al-di-qua ma la aspettano nel regno dei cieli, gli ebrei invece identificano il mondo come il luogo della creazione della giustizia e della salvezza divina, Dio è il signore della storia. Per questo motivo gli ebrei devono riconfrontarsi con il dialogo di Giobbe.

Jonas per procedere nella sua dissertazione utilizza un mito in cui la figura di Dio riprende i tratti del Dio di Simone Weil e di Luria, infatti qui il creatore

si abbandona all'avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé; nessuna sua parte rimase indenne e incontaminata⁸⁷.

E poco sotto

Affinché il mondo fosse e fosse per sé stesso, Dio deve aver rinunciato al proprio essere; deve essersi spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo nella odissea del tempo.

Ritorna quindi nella riflessione filosofica la figura di Dio che fa spazio all'uomo, che quindi si svuota di una sua parte. Ma Jonas va oltre, da quasi una rassicurazione nel procedere della sua speculazione, il creatore infatti ripone grande fiducia nella specie umana soprattutto perché è attraverso di essa che ha la possibilità di scoprire le avventure del

⁸⁷ Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il melangolo, Genova 2004, p.24

mondo calate nella dimensione temporale. Con l'andare dei secoli l'uomo affina i propri comportamenti e sentimenti e Dio così vive innumerevoli vite.

Questo Dio però viene presentato da Jonas come sofferente, nell'atto stesso della creazione, e diveniente perché calato nella temporalità mondana attraverso l'uomo. Questi aggettivi sono in contrasto con l'immagine biblica di Dio, infatti è dipinto come sovratemporale, impassibile e immutabile. Uno dei principali concetti della fede ebraica è anche che il Signore si preoccupi della sua creazione, però Jonas mette subito in chiaro che non si deve intenderlo come un mago, Dio infatti per una scelta imperscrutabile ha rinunciato a calarsi nel mondo come *guaritore* ma ha lasciato agli uomini la responsabilità di farlo, si rimarca quindi la figura di un Dio che rinuncia a qualcosa.

Ed è a questo punto che il filosofo ebreo inserisce la parte più originale e interessante della sua teoria, infatti si chiede se il Dio di cui si parla sia o meno onnipotente alla luce di quanto detto, cito interamente la riflessione

La semplice nozione di potenza rende contraddittorio il concetto di onnipotenza, anzi lo dissolve fino a renderlo un concetto privo di senso. [...] potenza totale, assoluta, significa potenza che non è limitata da nulla, neppure dall'esistenza di un qualcosa in generale, estraneo e ad essa distinto.⁸⁸

Quindi da ciò si deduce che Dio non può essere onnipotente perché la creazione funge da ostacolo a questo potere; la sua potenza agisce contro soggetti dotati altresì di potenza, sebbene essa sia stata concessa dallo stesso. Per questo motivo ancora una volta si convalida la teoria di un Dio che ha voluto limitarsi, avrebbe infatti potuto non creare e restare onnipotente.

Da qui Jonas si spinge oltre, inizia una spiegazione di carattere religioso tale che se di Dio si dice che sia onnipotente, buono e comprensibile è necessario che si analizzino i rapporti in cui questi tre aggettivi coesistono tra di loro:

⁸⁸ Ivi, p. 33

l'onnipotenza può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo se questo resta non-comprendibile, infatti davanti al male sia morale che fisico dovremmo sacrificare la comprensione del divino; solo di un Dio misterioso potremmo riconoscere l'onnipotenza legata alla bontà assoluta nonostante tutto.

Deriva da ciò che i tre attributi fondamentali non possano coesistere, si deve quindi secondo Jonas scegliere fra di essi i due irrinunciabili a scapito del terzo. Devono restare per il credo ebraico la bontà cioè la volontà del bene perché intrinseca nel concetto stesso di Dio e la comprensibilità, perché per l'ebraismo il *Deus absconditus*⁸⁹ è del tutto inaccettabile ed estraneo⁹⁰.

Ritorna a questo punto la riflessione su Auschwitz da cui è partita la messa in dubbio dell'onnipotenza divina, è impossibile dopo un fatto storico di questa portata affermare che nella figura del creatore possano dividersi la scena aggettivi quali onnipotente e buono

La sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente.⁹¹

Data la sua non-onnipotenza, Dio, secondo Jonas, può agire nel mondo solo attraverso lo spirito umano, cioè può riacquisire potere o anche fallire calandosi nella sua creazione. Solo gli uomini infatti hanno il vero potere di muovere le cose del mondo, in quanto organismi fisici.

Sostanzialmente esiste questo passaggio obbligato, attraverso il quale il soprannaturale può agire nel mondano – l'unica causalità che ancora riconosco a Dio.⁹²

Se così non fosse si potrebbe benissimo immaginare come la tragedia dei campi di concentramento, lo sterminio dell'11 settembre, la furia del Boko Haram non avrebbero avuto modo di compiersi, o almeno di essere portati a termine; Dio sarebbe intervenuto con un

⁸⁹ [Isaia 45,15](#) "Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio d'Israele, salvatore".

⁹⁰ La Torah si fonda sul presupposto che si possa conoscere Dio grazie alla Rivelazione.

⁹¹ Ivi, p.35

⁹² H. Jonas, cit., p. 282

miracolo di salvezza data la sua bontà assoluta. Per questo a me risulta così accettabile e quasi consolatoria la figura di Dio svuotata della sua onnipotenza.

Non è forse meglio ammettere l'esistenza di un limite in Dio che cadere in ginocchio ed urlare contro di Lui e la sua immobilità?

A mio avviso questo rende il creatore più vicino al mondo, più partecipe della sventura umana; riesco a percepirlo come sofferente e per questo, solidale.

Bibliografia

BUSI, Giulio, *La Qabbalah*, Laterza, Bari 1998

SCHOLEM, Gershom, *Lo splendore della Qabbalà*, trad. it. di L. Maggioni, Red, Como 1995

- *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960) trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 2001

WEIL, Simone, *I Catari e la civiltà mediterranea* (1943), trad. it. di G. Gaeta, Marietti, Genova-Milano 2010

- *Attesa di Dio* (1949), trad. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1984
- *L'amore di Dio. Prima che giunga Dio* (1942), trad. it. di N. Benazzi San Paolo, Milano 2013

JONAS, Hans, *Lo gnosticismo*, trad. it. di M. Riccati di Ceva, Società Editrice Internazionale, Torino 1973

- *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica* (1987), trad. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2004
- *Memorie* (1989), trad. it. di P. Severi, Il melangolo, Genova 2003

FILORAMO, Giovanni, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio* (1990), Laterza, Bari 1990

TUROLDO, Fabrizio, *Le malattie del desiderio* (2011), Cittadella, Assisi 2011

TESTONI, Ines, *Il sacrificio del corpo. Dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil* (2002), Il melangolo, Genova 2002

FIORI, Gabriella, *Simone Weil. Una donna assoluta* (1987), La tartaruga, Milano 2009

BORGNA, Eugenio, *L'indicibile tenerezza. In cammino con Simone Weil* (2016), Feltrinelli, Milano 2016

REALE-ANTISERI, *Storia della filosofia*, La scuola, Milano 2012

RUFFALDI-CARELLI-NICOLA, *Il pensiero plurale*, Loescher, Torino 2008

BELL, M. Rudolph, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi* (1985), trad. it. di A. Casini Paszkowski, Laterza, Bari 2016

Fonti web

- https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1992/documents/hf_jp-ii_aud_19920624.html

Giovanni Paolo II, udienza generale del 24 giugno 1992

- http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19780225_norme-apparizioni_it.html

Prefetto Franjo Cardinale Šeper, Sessione Plenaria annuale del novembre 1974

- http://cabala.org/articoli/intro_cantico.shtml

Articolo tratto dal libro: "Uno studio Cabalistico del Cantico dei Cantici", scritto da Nadav Crivelli e Giuseppe Abramo

- <http://kabbalahcentre.it/lo-zohar/>

Dal sito ufficiale del Kabbalah Centre, organizzazione spirituale ed educativa no profit

- http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/012q04a1.html

Articolo del 16 gennaio 2010 su "L'osservatore romano" scritto da Luca Miele

- <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/dio-non-chiede-sacrifici-ma-sacrifica-se-stesso->

Articolo del 15 gennaio 2015 su "Avvenire.it" scritto da Ermes Ronchi

- <http://www.bibbia.net/>

Ringraziamenti:

primo fra tutti il professor Fabrizio Tuoldo che ha saputo indirizzarmi nello svolgimento della mia tesi lasciandomi grande libertà e rispondendo a tutte le mie domande con invidiabile pazienza.

I miei genitori che con sacrificio sono riusciti a darmi la possibilità di seguire la mia passione per la Filosofia senza porsi domande circa il futuro. Spero con tutto il cuore di averli resi orgogliosi di me e soprattutto di renderli tali anche in tutti gli anni a venire.

Elena Tosarelli