

LA TRADIZIONE MISTICA

Mauro Perani, Università di Bologna

Publicato in: *La tradizione mistica*, in **Ebraismo**, numero monografico della rivista «Credere oggi», n. 135, 3/2003, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003, pp. 113-140.

Le origini antiche del pensiero esoterico ebraico

Fin dai tempi più antichi nel pensiero ebraico è stata presente una dimensione esoterica, relativa a concezioni mistiche connesse alle dinamiche e alla dialettica esistente nell'intimo della vita divina, i cui processi e le cui potenze si riteneva interagissero con il mondo umano e la vita religiosa dell'ebreo. Già nel trattato sull'offerta festiva (*Chagigàh*) del *Talmud Babilonese* commentando il passo della *Mishnàh* (redatta verso il 200 e.v. da Yehudàh ha-Nasi) in cui si vieta di studiare l'opera della creazione (*ma'aseh Be-re'shìt*) in due e l'opera del carro (*ma'aseh merkavàh*) da soli, se non si è sapienti e dotati di intelletto, vengono menzionate per la prima volta nella letteratura rabbinica concezioni mistiche e dottrine esoteriche. Questi appena menzionati, ossia l'opera della creazione e l'opera del carro, sono i due ambiti principali della speculazione esoterica ebraica, e riguardano rispettivamente il racconto genesiaco della creazione (Gen. 1) e la visione del carro divino trainato da misteriosi animali sacri, descritto nella visione di cui il profeta Ezechiele parla nel primo capitolo del libro biblico che porta il suo nome¹.

Queste dottrine segrete, tramandate per generazioni dalla bocca di un maestro alle orecchie di un discepolo ritenutone degno, non sono di origine umana ma, in quanto parte della *Toràh* orale, ricevuta da Mosè sul monte Sinai assieme alla *Toràh* scritta, è, conseguentemente, di origine divina. Secondo un'idea diffusa, questa sapienza fu data già da Dio al primo uomo, Adamo. Questa catena della tradizione (*shalshèlet ha-Qabbalàh*) qualifica la dottrina mistica come intrinsecamente rivelata e tramandata: ogni generazione ha il compito di riceverla da quella precedente e di consegnarla a quella successiva. La "tradizionalità" della mistica ebraica è connotata dallo stesso nome che la indica: *Qabbalàh*, dalla radice verbale *qibbèl*-ricevere, che infatti significa letteralmente "ricezione".

La consapevolezza che si tratta di una "sapienza veritiera" (*hokmàt ha-emèt*) o del "cammino della verità" (*dèrek ha-emèt*), è connesso nei mistici ebrei con la convinzione che, tramite questa dottrina esoterica, essi sono in grado di attingere alla sorgente originaria della rivelazione divina.

La Qabbalàh è una mistica?

La *Qabbalàh* ebraica solo con le necessarie distinzioni può essere definita una "mistica". Se con questo termine noi intendiamo un processo di annichilimento dell'essere umano e il suo perdersi, assorbito dalla divinità, secondo una accezione comune nella mistica cristiana, allora il termine "mistica" si adatta a fatica a definire la *Qabbalàh* ebraica, perché essa è essenzialmente un sistema di dottrine esoteriche relative alle relazioni spirituali che regolano le emanazioni delle energie divine che scendono nel mondo, il loro effetto positivo su di esso, e il loro ritorno o risalita nella sfera superiore dell'intima vita divina, a cui il cabbalista (*mequbbàl*) contribuisce in maniera decisiva mediante azioni, riti, preghiere e l'osservanza dei precetti della *Toràh*. Lungi dall'annientare la personalità umana del mistico per assorbirla nella divinità, la mistica ebraica

¹ Si può vedere questo testo talmudico in prima traduzione italiana nell'antologia di testi esoterici ebraici curata da G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3-29.

esalta l'individualità e l'azione umana del cabbalista, della quale, in qualche modo, Dio stesso ha bisogno. Dunque la *Qabbalàh* è piuttosto un sapere segreto relativo ai misteri nascosti della vita divina, ossia una vera e propria "teosofia", piuttosto che un'ascesa mistica verso le altezze del divino, mediante l'annullamento dell'essere umano (*bittùl ha-yèsh*), secondo lo schema classico della mistica cristiana e di altre concezioni mistiche. Questa idea è rilevabile solo in alcune tendenze della *Qabbalàh* ebraica. Inoltre non è elemento caratterizzante la *Qabbalàh* un ascetismo e uno spirito di rinuncia alle realtà di questo mondo, e neppure alcuna forma di fuga dal mondo, ché al contrario, il mistico ebreo realizza piuttosto il suo ideale vivendo pienamente la sua realtà umana e immergendosi nelle realtà terrestri, piuttosto che rifuggendo da esse. Ne è un esempio il rapporto del mistico ebreo con la sfera della sua sessualità che, come vedremo più avanti, lungi dal costituire un ostacolo alla *unio mystica*, ne è in un certo senso una via privilegiata.

La cosmogonia cabbalistica e il concetto di contrazione di Dio: lo Tzimtzùm

Se volessimo proporre una definizione della dottrina esoterica ebraica, potremmo dire che essa è un sistema simbolico di significati relativi ai rapporti nascosti che regolano l'interazione fra il mondo divino e quello umano, attraverso un processo discendente in cui la divinità, in qualche modo, si deve contrarre per far posto al creato, con la conseguente comparsa del male; quindi Dio si manifesta attraverso dei processi di emanazione, con i quali egli crea il mondo. Ma, a causa di questa discesa la stessa luce divina si è oscurata e frammentata, disintegrandosi in infiniti scintille di luce che si sono mescolate con le tenebre. Il cabbalista, attraverso la speculazione teosofica e il compimento di atti teurgici, fra cui l'osservanza dei precetti, compie una specie di spigolatura delle scintille di luce disperse nelle tenebre del creato, le riunifica, reintegrando in tal modo la dispersione della luce divina causata dal processo di "contrazione" (*tzimtzùm*) a cui Dio ha voluto sottoporsi per fare posto al creato, e fa affluire verso l'alto, nella sfera divina, le energie che egli stesso ha contribuito a riparare, attraverso un processo di restaurazione (*tiqqùn*), che reintegra la divinità nella sua pienezza. Il concetto di una contrazione della Divina presenza (*Shekinàh*) è già presente nella letteratura midrashica (ad es. il *Midràsh ha-ne'elàm*, o Midrash nascosto), e viene ripresa da Nachmanide nel sec. XIII². Mosheh Cordovero (1522-1570), uno dei più grandi cabbalisti del sec. XVI, esprime con queste parole il concetto in esame: "l'emanazione è il luogo della sua presenza, in cui egli si contrasse per mostrare alle genti la propria gloria, cosicché ne potessero intuire, sebbene solo in parte, la grandezza"³. Il concetto di *Tzimtzùm* diventa centrale nel pensiero del più importante mistico del XVI secolo: Isac Luria (1534-1572). Così egli afferma nella presentazione che del suo pensiero fa il suo discepolo Hayyim Vital (1542-1620): "[L'En sof, o l'infinità divina] concepì di creare i mondi e produrre l'emanazione, per fare uscire alla luce la perfezione delle sue azioni [...] si concentrò nel punto di mezzo, posto al centro esatto della sua luce. La luce si concentrò e si ritrasse tutta attorno a quel punto centrale: proprio dal punto di mezzo rimase allora uno spazio libero, vuoto, vacuo e cavo [...]. Vi fu allora uno spazio ove potevano esistere le emanazioni, le creature, le forme e le realizzazioni"⁴.

Manifestazione di Dio e origine del male

² Si veda di M. IDEL, *Il concetto di S*
cabbalista. Studi e Testi, La Giuntina, Firenze 1998, pp. 215-224.

Il M. IDEL e M. PERANI, Nahmanide esegeta e

³ G. BUSI, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 20. Per un'esposizione sintetica dell'argomento si può vedere anche: A. M. DI NOLA, *Cabbala e mistica giudaica*, Carucci, Roma 1984; A. SAFRAN, *Saggezza della Cabbalà*, Giuntina, Firenze 1998; ID., *Tradizione esoterica ebraica. Testi scelti*, Giuntina, Firenze 1999; R. GOETSCHEL, *La Cabbalà*, GIUNTINA, FIRENZE 1995; A. SCHWARZ, *Cabbalà e Alchimia*. Saggio sugli archetipi comuni, con una prefazione e un capitolo di Moshe Idel, Giuntina, Firenze 1999.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

Secondo la cosmogonia cabbalistica di Luria, in seguito al processo di contrazione, la luce divina, come un liquido si raccolse in vasi, corrispondenti alle varie *Sefiròt*; mentre i vasi delle emanazioni più alte e vicine a Dio, ressero nel contenere queste possenti energie divine, quelli inferiori non ne furono capaci e si ruppero, sicché i frammenti di luce si dispersero nelle tenebre del mondo terreno. Allora il processo fu ripetuto emanando una luce più attenuata, che questa volta i vasi inferiori seppero contenere. Ma i frammenti dei primi vasi spezzatisi tennero prigioniera alcune scintille di luce, rinchiuso come dentro delle scorze chiamate *qelippòt*; esse costituiscono delle forze del male, che saranno eliminate attraverso il processo di restaurazione o *tiqqùn*. Come si vede, nella concezione cabbalistica, il male è una necessaria conseguenza del processo di manifestazione di Dio mediante le emanazioni e del processo creativo, ed esso risulta condizione imprescindibile per la stessa manifestazione del bene. Al processo di reintegrazione della pienezza della divinità, e di eliminazione del male mediante la raccolta della luce divina nascosta nelle tenebre, l'opera dell'uomo è indispensabile: solo lui è in grado di raccogliere le scintille di luce disperse nelle tenebre e liberarle verso l'alto perché si riuniscano alla luce divina.

L'organismo sefirotico delle emanazioni e la sua interazione col mondo umano: Qabbalàh e Halakàh

Quello dell'emanazione divina consiste, dunque, nella sua essenza, in un processo ciclico di discesa delle energie divine sulla terra e sul mondo creato, che da esse viene corroborato e vivificato, e nel successivo processo ascendente delle potenze divine dalla terra al cielo, per riunificarsi nella loro pienezza in Dio. Si tratta di un mirabile ciclo teo-andrico in cui l'uomo ha bisogno di Dio che, per manifestarsi e creare, deve in qualche modo concentrarsi e contrarsi, ma anche Dio ha bisogno dell'uomo che ha il potere di veicolare con la sua azione spirituale e la prassi religiosa, le forze divine riunificate, facendole ritornare in alto e reintegrando la divinità nella sua originaria pienezza. Questo processo gioca sulla dialettica di immanenza e trascendenza della divinità: un alterno celarsi e manifestarsi divino. Come vedremo, possiamo distinguere nella *Qabbalàh* due tendenze fondamentali: una più teoretica di tipo teosofico-teurgico e una più pratica, di tipo estatico.

In questo senso possiamo dedicare una parola al rapporto fra *Qabbalàh e Halakàh*, ossia fra mistica e precettistica. Fino a qualche tempo fa si tendeva, forse sulla scorta degli studi di Scholem, a vedere una tendenziale conflittualità tra cabbalisti e rabbini, che avrebbero visto di malocchio le cerchie esoteriche e le dottrine mistiche. In realtà questo è smentito da molti dati: ad esempio che il primo cabbalista di rilievo, Nachmanide, è al tempo stesso la personalità culturale più rilevante del secolo XIII, l'autorità rabbinica più stimata di Spagna e uno dei primi che introdusse elementi cabbalistici nel suo commento alla *Toràh* e nelle altre sue opere. Anzi, fu proprio per la sua grande autorevolezza, che egli di fatto contribuì in maniera determinante al riconoscimento ed al processo di legittimazione delle nuove dottrine esoteriche negli ambienti del giudaismo tradizionale. Nella *Qabbalàh* teosofica, l'osservanza dei precetti della *Halakàh* gioca un ruolo di primaria importanza per il compimento del processo di restaurazione o *Tiqqùn* che il cabbalista è chiamato ad operare. In molte concezioni cabbalistiche l'osservanza dei precetti svolge un ruolo importante, per cui nulla è più falso di una presunta conflittualità fra mistica e precettistica ebraica.

La catena maestro-discepolo e la disciplina dell'arcano

Il linguaggio della *Qabbalàh* non è né filosofico, né razionale, ma essenzialmente di natura simbolica. Originariamente, lo statuto di questa conoscenza esoterica era di natura esclusivamente orale e i cabbalisti ponevano molte restrizioni alla diffusione di queste dottrine. Nelle prime generazioni di mistici nella grande rifioritura della *Qabbalàh* a cui si assiste in area catalano-provenzale fra la fine del secolo XII e il XIII dell'e.v., vigevo una rigorosa disciplina dell'arcano, per cui era assolutamente proibito diffondere o divulgare in maniera indiscriminata le dottrine

esoteriche, e così pure era proibito metterle per iscritto, perché nella loro trasmissione, il tramite vitale “dalla bocca di un cabbalista saggio (*mi-pì mequbbàl chakàm*) all’orecchio di un discepolo intelligente ricettore (*la-òzen meqabbèl mevin*)” era il solo sicuro e garantito. Spesso, inoltre, la sapienza esoterica veniva comunicata solo per cenni e allusioni, lasciando la comprensione totale al discepolo dotato di intelletto; ciò viene espresso con la formula, che frequentemente ricorre nei testi cabalistici: “e chi è intelligente capirà” (*we-ha maškìl yavìn*). Come abbiamo rilevato, questa norma che vietava la diffusione dei segreti del sapere esoterico, tramandato solo per via orale, è particolarmente sentita nelle prime generazioni delle cerchie di cabbalisti fioriti in ambiente catalano-provenzale agli inizi del sec. XIII. Ad es. Nachmanide non espone in maniera sistematica i segreti del sapere esoterico, ma si limita a darne cenni sfuggenti nelle sue opere. Sarà solo nelle generazioni successive che si riterrà opportuno divulgare palesemente con scritti il sistema simbolico del sapere esoterico.

Un’altra restrizione riguarda l’età in cui si può dedicarsi all’apprendimento di questa sapienza: solo dopo aver raggiunto la piena maturità si può studiare la *Qabbalàh*, e l’età, a seconda delle versioni, è fissata a quaranta o cinquant’anni.

Il cabbalista non ha in genere la nozione di un progresso o di uno sviluppo storico della *Qabbalàh*: essa è una sapienza antica che deriva direttamente da Dio. Sua caratteristica, lungi dal perfezionarsi e dal crescere con il passare dei secoli, è, al contrario, quella di diventare più oscura e di aver perso la completezza e la chiarezza originaria, per cui il cabbalista deve cercare a volte di integrare delle lacune del sapere esoterico ricevuto dal suo maestro, e altre volte, è costretto a confessare che su un determinato punto egli non può comprendere, perché su di esso – come ad es. osserva Nachmanide – non possiede alcuna tradizione ricevuta: “su ciò non c’è nelle nostre mani alcuna tradizione esoterica ricevuta” (*en ba-zeh Qabbalàh be-yadènu*).

La riscoperta del pensiero cabbalistico nel sec. XX ad opera di Gershom Scholem

Benché il pensiero esoterico abbia le sue radici già alle origini del giudaismo rabbinico, nel suo primo formarsi durante il sec. I e II dell’*e.v.*, e abbia accompagnato in maniera significativa la cultura ebraica per i due millenni della sua storia, agli inizi del Novecento di questo aspetto dell’ebraismo si erano quasi completamente obliterate le tracce. Dopo aver suscitato un forte interesse nell’epoca rinascimentale, anche in ambito cristiano, quando gli studiosi già identificarono l’affinità della mistica ebraica col pensiero gnostico e con la filosofia neoplatonica, anche nell’Ottocento alcuni studiosi riconobbero ad essa un ruolo centrale nel giudaismo, mentre gli studiosi appartenenti alla corrente di pensiero di tendenza razionalistica nota come *Wissenschaft des Judentums* (Scienza del giudaismo) operarono, seppur con qualche eccezione, una svalutazione di questa espressione del pensiero ebraico, verosimilmente per una certa affinità da essi ravvisata con il Chasidismo dell’Europa orientale e per alcuni aspetti di collegamento con la magia, ritenuti non scientifici da questa corrente di pensiero nata dall’Illuminismo ebraico e caratterizzata dall’apprezzamento degli aspetti razionali e logici dei movimenti culturali.

Nel Novecento il più grande studioso della *Qabbalàh* fu Gershom Scholem (Berlino 1896-Gerusalemme 1982)⁵. Egli per primo esaminò la letteratura cabbalistica nelle opere manoscritte e a stampa, a cui da giovane studente poté avere accesso nelle biblioteche di Berlino, tracciando una

⁵ Le principali opere di Scholem sono state tradotte in italiano; fra esse si veda lo studio fondamentale G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993 con una prefazione di G. Busi (preceduta da una edizione italiana per il Saggiatore, Milano 1965, versione dell’originale tedesco, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957); ID., *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1980, ristampa 1990 (versione italiana di *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, condotta sull’edizione francese, Paris 1966); ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980 (versione italiana di *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*, Zürich 1960); ID., *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982 (versione italiana di *Kabbalah*, Jerusalem 1972, che raccoglie le voci curate da Scholem per la *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971).

storia delle principali correnti della mistica ebraica, fornendo la bibliografia generale per lo studio di questa manifestazione del giudaismo e adottando un approccio di tipo fenomenologico-religioso. Scholem attribuì alla *Qabbalàh* un ruolo centrale all'interno del giudaismo ed enfatizzò l'influsso su di essa esercitato dal pensiero gnostico, in una maniera eccessiva che oggi viene ridimensionata e criticata dagli studiosi contemporanei soprattutto per la sua estraneità al pensiero ebraico esoterico, che deve essere spiegato facendo riferimento alle sue concezioni antiche, come un sistema simbolico di pensiero da considerare autoreferenziale.

Critiche a Scholem e nuove prospettive metodologiche

Scholem conferì uno statuto scientifico allo studio della mistica ebraica, ma non fu alieno da concezioni segnate da ideologie legate al suo tempo ed alla sua esperienza, come avviene nel suo tentativo di collegare le fasi più significative della fioritura cabbalistica alle grandi tragedie occorse nel mondo ebraico, come l'aggravarsi della situazione di esilio, la tragica espulsione dal Regno D'Aragona del 1492, mentre egli stesso elaborò le sue teorie negli anni in cui in Europa si compiva la catastrofe della *Shoàh*, che in qualche misura lasciò la sua impronta nel suo approccio allo studio della mistica ebraica, intesa come rivincita dell'ebreo sconfitto in un mondo simbolico di luce e di contatto con le potenze divine.

Queste critiche gli vengono mosse da uno dei più grandi studiosi viventi della *Qabbalàh*: Moshe Idel, il quale preferisce attenersi ad un approccio maggiormente fenomenologico e comparativo, ridimensionando il presunto elemento gnostico, accentuando il collegamento con tradizioni ebraiche antiche e applicando il principio menzionato della "autoreferenzialità" della speculazione mistica ebraica⁶.

Qabbalàh e lingua ebraica

Il giudaismo rabbinico, rinato dalle ceneri fumanti di Gerusalemme messa a ferro e fuoco dalle legioni romane nel 70 e.v. per sedare la prima rivolta giudaica contro l'impero di Roma, ha operato una de-strutturazione della Bibbia ebraica, e una sua conseguente ricostruzione simbolica sulla base di una concezione mistica della lingua ebraica e del testo sacro, oramai sganciati dal limite della letteralità e della successione diacronica della catena degli avvenimenti. Questo porta ad affermare il principio che nella *Toràh* non c'è una successione cronologica, ma tutti gli avvenimenti sono in qualche modo contemporanei e possono interagire fra di loro: afferma il *Talmud*, ripreso anche da altri esegeti fra cui Rashì (Troyes, Francia settentrionale, 1040-1105), il massimo commentatore ebreo di tutti i tempi: "Non c'è in prima e un dopo nella *Toràh* (*en muqdam u-me'uchàr ba-Toràh*). Questa concezione si basa sulla convinzione che la lingua ebraica preesisteva alla creazione del mondo, che Dio ha creato proprio mediante le lettere dell'alfabeto ebraico. Queste sono, dunque, l'intima essenza del mondo e, nella loro combinazione nel testo biblico, le lettere ebraiche costituiscono la chiave della realtà e contengono tutte le sapienze e tutte le scienze. Questa concezione mistica della lingua porta il giudaismo a adottare tecniche esegetiche specifiche, attente anche ai minimi particolari grafici e formali del testo ebraico, a ricavare significati nascosti ad esempio dal computo del valore numerico delle lettere o di una parola, tecnica nota come *ghematriyyàh*. Ogni lettera ebraica, infatti, ha anche valore di numero, cosicché tutte le parole ebraiche danno una somma matematica: se due parole hanno lo stesso valore numerico, l'esegesi ebraica troverà sicuramente fra esse un collegamento a livello concettuale, teologico o spirituale. Altro principio basilare dell'ermeneutica ebraica, ripresa dalla *Qabbalàh*, è che la Bibbia si interpreta come un tutto, come un organismo vivente, ed ogni sua parte va compresa alla luce di tutte le altre. L'ermeneutica simbolica dei cabbalisti si pone dunque in stretta continuità con quella

⁶ M. IDEL, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze (traduzione di F. Lelli dell'originale inglese *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven and London, 1988).

rabbinnica del periodo formativo del giudaismo (secc. I-VII), nel quale vede la luce il *corpus* fondamentale dei testi sacri del giudaismo, dalla produzione midrashica a quella del *Talmud* palestinese e babilonese.

I cabbalisti proposero un'interpretazione mistica della *Toràh*, nella quale essi ritenevano che fossero celati molti segreti (*sodòt*) e misteri (*setarìm*), accessibili solo a chi veniva in essi introdotto da un maestro: si tratta dei *sitré ha-Toràh* (misteri della *Toràh*), o di segreti definiti, ad esempio da Nachmanide, *sod gadòl mi-sodòt ha-Toràh* (un grande segreto fra i segreti della *Toràh*). Mentre un filosofo come Maimonide operò un'interpretazione essenzialmente allegorica della Bibbia nella quale erano celate verità razionali e filosofiche, l'ermeneutica cabbalistica è – come abbiamo notato – di tipo simbolico: il mondo dei mistici è un *corpus symbolicum*. Secondo una tradizione attestata fin dai primordi dell'esoterismo ebraico, la *Toràh* fu scritta con fuoco bianco su fuoco nero, ed essa originariamente fu data a Mosè sul monte Sinai in scrittura continua, senza stacchi fra le parole, come un unico discorso e un unico organismo mistico. L'attuale divisione in parole a noi nota non è l'unica possibilità di leggerla e di interpretarla, ma deriva dalla volontà divina di offrire una interpretazione secondo la chiave dei precetti (*'al dèrek ha-Mitzwòt*). In realtà essa potrebbe essere letta anche in forme di divisione diversa delle parole, come un grande unico nome divino o una serie di nomi divini (*'al dèrek ha-Shemòt*): questo è, tuttavia, accessibile solo al mistico⁷.

La permutazione delle lettere e la Qabbalàh magico-pratica

Una tecnica tipica dell'ermeneutica cabbalistica, basata sulla concezione mistica della lingua ebraica, è quella della permutazione o scambi di lettere, detta *tzeràf*. Attraverso i sensi nuovi che le parole acquistano permutandone l'ordine delle lettere, il mistico è in grado di attingere ai significati profondi e nascosti. Come abbiamo detto, infatti, le lettere ebraiche sono l'essenza della realtà e racchiudono in sé il significato di tutte le cose, più ancora che le parole che da esse sono costituite.

È proprio a partire dal concetto che la lingua ebraica contiene in sé la potenza creatrice del mondo, che fu creato quando Dio le pronunciò, essendo parole dotate di potenza, che nella *Qabbalàh*, accanto ad una tendenza speculativa, si sviluppa una tendenza "pratica" detta *Qabbalàh ma'asit*. Trattandosi di termini dotati di potenza, il mistico ritiene di essere in grado di pronunciare determinate parole e con ciò di esercitare un effetto concreto sulla realtà. Già nei testi rabbinici si parla di due maestri che combinando parole e nomi, riuscirono a creare un vitello. In questa linea si pone anche la dottrina dell'uso dei nomi divini, per essenza latori della potenza del Dio a cui essi appartengono. È in tal senso che in certe opere si parla di un uso magico dei nomi divini, per ottenere effetti concreti. La *Qabbalàh* pratica presenta un'innegabile affinità con la magia, e per questo è stata considerata il livello più basso dell'esoterismo ebraico. Ma le radici di questa concezione si trovano già nella letteratura rabbinica prodotta nel periodo tardo-antico, con i suoi prontuari di formule magiche e incantatorie, e di incantesimi. Queste tradizioni, mediate da autori attivi in Italia meridionale in epoca bizantina, raggiunsero gli ambienti del pietismo tedesco dei secc. XII e XIII, e da loro passarono alle prime generazioni dei cabbalisti catalano-provenzali del Duecento. Non dobbiamo dimenticare, operando un falsamento di prospettiva storica, che in tutto il mondo antico e fino al Medioevo e al Rinascimento, la magia fu sempre considerata una realtà assolutamente seria e importante; la Bibbia stessa, peraltro, proibendola in qualche modo ne sancisce l'esistenza e le attribuisce un riconoscimento. Umanisti e pensatori, sia cristiani sia ebrei, dedicarono il loro impegno a ricercare i fondamenti teorici dell'azione magica e questa scienza fu diffusa fino al Positivismo e all'Illuminismo del Sei e Settecento che, influenzando le culture ebraica e cristiana, squalificarono come non scientifica questa presunta scienza.

A questo proposito merita una breve menzione il concetto del *Gòlem*, termine che letteralmente significa "abbozzo ancora informe, piegato, avvolto". Nell'uso biblico il termine

⁷ Per questo si veda SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 49-51.

indica l'abbozzo umano del feto ripiegato in posizione fetale nella placenta, mentre nel *Talmùd babilonese*, trattato *Sanhedrìn* 38b, esso indica la fase della creazione dell'uomo nella quale Dio dà forma umana alla polvere del suolo. Nelle leggende popolari esso divenne una specie di essere umanoide creato da un rabbino che lo produce dall'argilla, grazie a poteri magici, considerati anche pericolosi e negativi. Alcune leggende in tal senso sono già presenti nel *Sèfer Yuchasìn* (Libro delle genealogie) di Achima'az ben Pealti'el da Oria (sec. XI), quando si parla del potere di mantenere in vita i morti inserendo loro nel braccio o in bocca una pergamena contenente il Nome santo di Dio. Secondo altre leggende scrivendo sulla fronte del *Gòlem* la parola *emèt*, verità, questi viveva, ma se si toglieva la *àlef* iniziale, restando la parola *met*, ossia morto, esso scompariva nel nulla. È Eleazar da Worms che per primo descrive in maniera esplicita la creazione del *Gòlem* nel suo commento al *Sèfer Yetziràh*; come altri mistici del sec. XIII, l'energia che infonde forza vitale al *Gòlem* è quella che sprigiona dalle lettere ebraiche e dalle loro permutazioni in parole, ad evocare la potenza creatrice di Dio che credè attraverso degli ordini proferiti mediante parole⁸.

Il Sèfer Yetziràh e la nascita del concetto di Sefiròt

La concezione che il mondo è stato creato con trentadue sentieri della sapienza, corrispondenti alle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e alle dieci emanazioni sefirotiche dei numeri primordiali, è attestata in uno dei componimenti più antichi che diverrà un classico con cui i cabalisti dei secoli successivi si confronteranno: si tratta del *Sèfer Yetziràh* o Libro della formazione, la cui datazione è discussa dagli studiosi, ma che è verosimilmente da collocarsi in Palestina fra il sec. VI e VII. Questa opera non si ricollega direttamente né alla tradizione biblica, né a quella rabbinica, ma il concetto di *sefiràh* o sfera per indicare le emanazioni divine, da esso introdotto per la prima volta nel mondo ebraico, diverrà fondamentale per i cabbalisti delle generazioni successive, dalla fioritura del pensiero mistico del sec. XIII agli sviluppi della *Qabbalàh* dei secoli successivi; molti mistici dedicheranno un commento al *Sèfer Yetziràh*.

L'inconsueto genere letterario creato dall'autore di questo piccolo libro potrebbe essere definito con Giulio Busi un "esperimento di *halakàh* mistica": l'autore formula, con la sicurezza delle affermazioni perentorie che enunciano la categoricità dei precetti, non principi di retta condotta, ma la struttura segreta e l'essenza del mondo creato: essa è costituita da una complessa e articolata struttura di interazioni e di rapporti fra le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e i dieci numeri corrispondenti alle dieci *Sefiròt*. Questa opera, pur nell'oscurità che la avvolge, costituisce il nesso fondamentale che collega e fa da ponte fra l'esoterismo del periodo antico e quello della rinascita tardo medievale⁹.

L'albero sefirotico

Il concetto di emanazione, fondamentale per il pensiero mistico dell'ebraismo, entra nel giudaismo in maniera più chiara col diffondersi in esso della filosofia classica, avvenuto a partire dal secolo XI grazie alla simbiosi fra la cultura arabo-islamica, che aveva riscoperto i classici, e la cultura ebraica, in particolare nella penisola iberica. Le *Sefiròt* sono dei gradi d'intensità diversa attraverso i quali Dio si manifesta al mondo e all'uomo. Questo concetto non determina una pluralità in Dio stesso, perché in lui tutte le emanazioni sono unite, mentre esse risultano distinte solo per il nostro limitato intelletto, incapace di attingere nella sua pienezza e nel suo splendore la luce divina. Le *Sefiròt* sono dieci, ed esse trovano la tematizzazione esplicita della loro struttura nella speculazione dei mistici tra la fine del sec. XII e il XIII. Esse sono le forze segrete che

⁸ G. BUSI, introduzione, in G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica*, cit., p. XXXIX-XLII.

⁹ Una versione italiana dell'operetta si trova in G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica*, cit., pp. 31-46; si veda inoltre la versione di G. TOAFF (cur.), *Sefer Yezirah (Il Libro della creazione)*, Carucci, Roma 1988;

sostengono il mondo e l'uomo. I nomi delle emanazioni furono attinti da un passo di *Cronache* 29,11: *A te, Signore, si addice la grandezza (Ghedullàh), la potenza (Ghevuràh), la bellezza (Tif'èret), l'eternità (Nètzach) e la gloria (Hod) perché tutto quanto esiste in cielo e in terra ti appartiene. A te, Signore il regno (Mamlakàh) e di essere eccelso sopra tutto.*

Questi attributi divini furono attribuiti a sei delle sette *Sefiròt* discendenti. Venne aggiunta la *Sefiràh* fondamentale che costituisce come la base dell'albero sefirotico nonché il suo fondamento: *yesòd*, in basso, mentre le tre *Sefiròt* più elevate, quelle che emanano direttamente e come prime da Dio, furono definite dai mistici: *Kèter* (corona), *Chokmàh* (sapienza) e *Binàh* (intelligenza).

Ne deriva lo schema classico dell'albero sefirotico che così possiamo raffigurare:

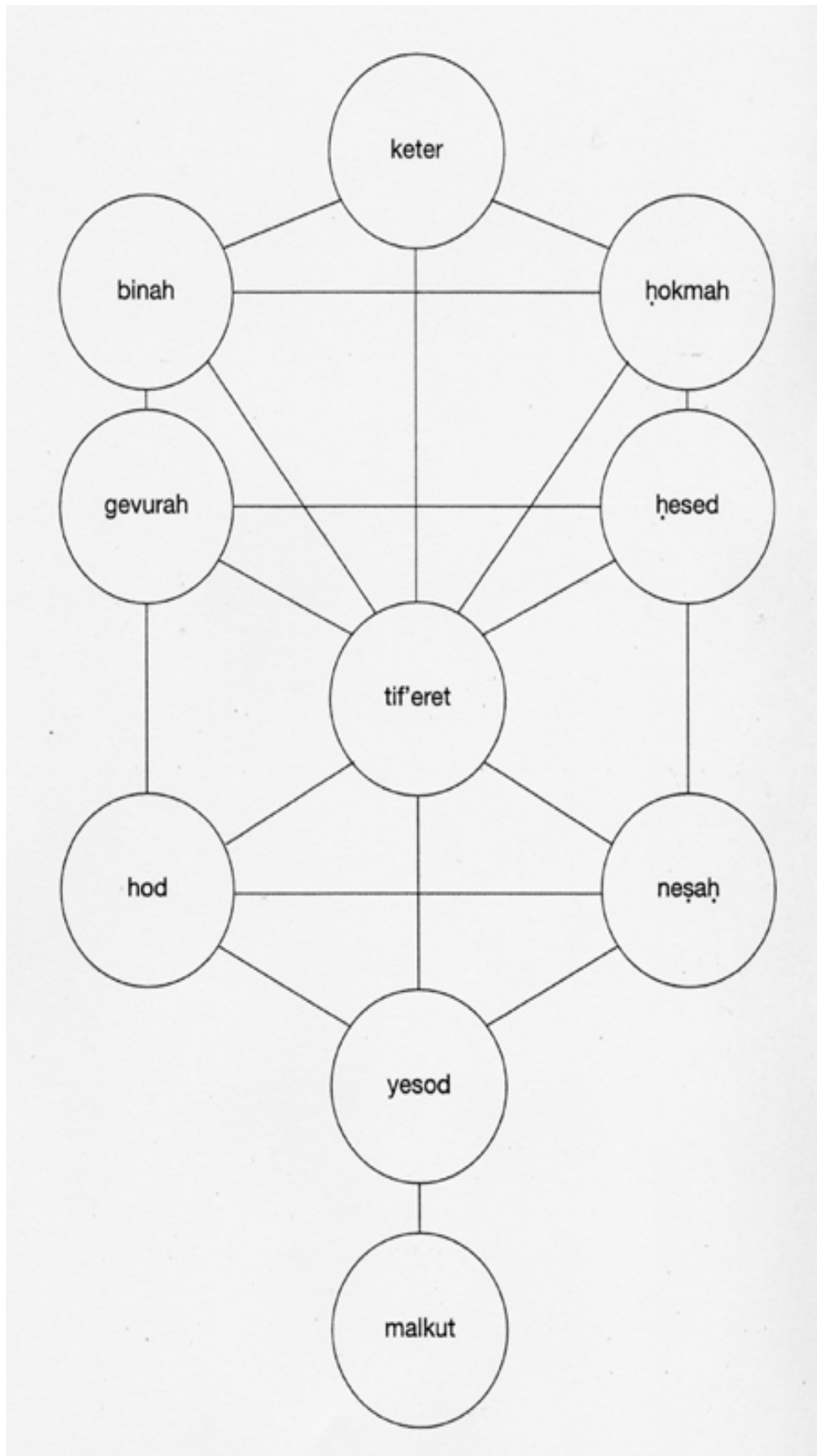


Fig. 1 – L'albero sefirotico che mostra la struttura delle emanazioni divine (*Sefiròt*) e le loro derivazioni e interrelazioni reciproche, secondo una linea di discesa nel ramo di destra e una di ascesa in quello di sinistra.

La linea di destra presenta il processo discendente delle emanazioni divine dall'alto verso il mondo creato, mentre l'asse sinistro esprime il processo ascendente, attraverso un vero e proprio circolo virtuoso divino-umano, a cui contribuisce Dio ma anche l'uomo.

Le *Sefiròt* sono invisibili all'uomo, ma da lui raggiungibili mediante la conoscenza, lo studio e la contemplazione delle tracce o scintille del divino sparse nel creato. Solo attraverso questo processo mediato l'uomo può conoscere Dio, del quale invece gli è negato conoscere l'intima essenza e la comprensione diretta del suo splendore. I primi cabbalisti del sec. XIII definirono Dio come *En sof*, letteralmente "non c'è fine", ossia "Infinito", il che connota non l'oscurità di Dio, ma il limite della mente umana che può accostarsi a lui solo mediante una sorta di teologia negativa. I cabbalisti degli inizi del Duecento distinguono quattro ambiti in cui si esprime l'azione delle energie divine: quello della emanazione (*atzilùt*), quello della creazione (*beri'ah*), quello della formazione (*yetzirah*) e quello dell'azione (*'asiyyàh*). Essi così elencati rispecchiano anche la loro maggiore vicinanza a Dio, tipica della prime due sfere di emanazione e creazione, o al mondo umano, con i suoi condizionamenti, caratteristico della azione e realizzazione.

Qabbalà e filosofia ebraica

La *Qabbalàh* non è sorta per contrastare la filosofia; alcuni cabbalisti, come ad esempio Nachmanide, erano anche esperti conoscitori della filosofia di Aristotele e di Platone, da poco riscoperta dal mondo arabo-islamico e introdotta nel giudaismo da Maimonide. Spesso Nachmanide usa sia concetti filosofici, sia cabbalistici. È tuttavia innegabile che una volta sviluppatasi, la riflessione mistica di fatto si trovò spesso a contrastare l'illuminismo e il razionalismo filosofico. Non pare assente allo sviluppo del pensiero esoterico ebraico una certa valenza anti-filosofica, combattuta dalla *Qabbalàh* nella misura in cui l'introduzione di categorie filosofiche, specialmente di tipo aristotelico, sembrava introdurre nel giudaismo idee ad esso estranee se non addirittura con esso incompatibili, come quella della eternità della materia e della negatività della corporeità, con il conseguente disprezzo della sessualità, o la concezione aristotelica dell'impossibilità della resurrezione dei morti, punti sui quali un aristotelico come Maimonide dovette staccarsi dal filosofo greco e postulare queste verità tradizionali del giudaismo per sola fede. Non si può, tuttavia contrapporre nettamente filosofia e *Qabbalàh*, nel senso che anche la seconda non è meno speculativa della prima, e si serve, come abbiamo notato, di categorie neoplatoniche. Ma il sistema di pensiero dei mistici è di natura simbolica e si muove all'interno di concezioni tradizionali ebraiche, pur sviluppandole in maniera significativa, mentre il ripensamento del giudaismo con le categorie della filosofia greca a volte rischia in maniera più marcata di snaturarne su certi punti l'identità profonda, come dimostra la accesa disputa sugli scritti di Maimonide che vide lo scontro fra maimonisti e anti-maimonisti, e l'accusa rivoltagli dagli ambienti orientali di negare la resurrezione.

Qabbalàh e sessualità

Sulla linea dell'antica tradizione biblica, i cui scritti hanno scelto il linguaggio erotico e amoroso come la metafora più adatta ad esprimere allegoricamente il rapporto di Dio con Israele, e conformemente alla considerazione positiva e disinibita della Bibbia ebraica nei confronti della sessualità umana, in quanto dimensione essenziale con cui il Creatore ha caratterizzato l'uomo fatto a sua immagine, anche la mistica ebraica mantiene e riafferma un concetto altamente positivo della sessualità. Anzi, di fronte all'ombra di negatività e di animalità, come la parte più bassa e vergognosa dell'uomo, in cui il giudaismo ellenizzato prima, e quello che Maimonide sottopose alla inculturazione con la filosofia aristotelica poi, la *Qabbalàh* riafferma il valore positivo della

sessualità, in quanto dimensione essenziale dell'essere umano come lo ha voluto fare il Creatore, partendo dal postulato per cui nulla di quanto Dio ha creato può essere considerato indecente, indecoroso o vergognoso.

Pur in un alternarsi di valutazioni positive della sessualità o marcate da una nota di sessuofobia¹⁰, personalmente ritengo che l'atteggiamento verso la sessualità da considerare maggioritario e caratterizzante per l'ebraismo sia stato positivo. Uno dei testi più belli a questo riguardo è la *Igghèret ha-Qòdesh*, o Lettera sulla santità (dell'unione sessuale fra l'uomo e la donna), il cui autore se la prende con «quell'empio di un greco», ossia Aristotele, che ha fatto deviare dalla verità anche Maimonide. Il nerbo del ragionamento dell'autore della lettera – attribuita fino agli studi di Scholem nel sec. XX a Nachmanide ma in realtà opera di Yosef ibn Gikatilla, cabbalista spagnolo attivo verso la fine del sec. XIII –, è il fatto di ribadire la bontà intrinseca della creazione e della sessualità in quanto dimensione creata da Dio, che in quanto tale non può avere nulla di sconcio. Secondo la *Lettera* quando l'uomo si unisce in santità alla sua donna, la divina presenza o *Shekinàh* scende su di loro; l'atto sessuale, dunque, lungi dall'esprimere la parte più bassa e animale dell'uomo e di allontanare la divinità dalla terra, esprime l'immagine divina che l'uomo e la donna portano in sé e richiama Dio sulla terra. L'*eros* non fa paura ai mistici e, come per la Bibbia ebraica, esso è considerato un'energia altamente positiva. Anzi, l'uomo e la donna nella loro unione sessuale rappresentano realmente le due prime emanazioni, le più alte e vicine a Dio: intelligenza (*Binàh*) e sapienza (*Chokmàh*), la cui unione è chiamata conoscenza. Se nell'unione uomo e donna pensano cose sante, Dio scende in mezzo a loro e il frutto del concepimento, a cui tutti e tre i partner, uomo, donna e Dio contribuiscono, è santo. La lettera se la prende con Aristotele, chiamato “il greco impuro” o “quel diavolo di un greco”. Ecco un passo al riguardo: “Perciò le parole di quel diavolo d'un greco sono a tal riguardo confutate: quando l'unione carnale è nel Signore, non c'è cosa santa né innocente che le sia superiore. (...) Dunque, la congiunzione carnale fra l'uomo e la sua donna, se è condotta nel modo giusto, è il segreto dell'edificio del mondo e del suo insediamento, e con essa l'uomo diviene socio del Santo, sia Egli benedetto, nell'opera della creazione”.

E poiché l'unione sessuale è santa e richiama Dio sulla terra, il tempo più adatto ad essa è il tempo santo della notte dello *Shabbàt*. Viene alla mente immediatamente la condanna che alcuni padri della Chiesa fanno dei cristiani che si accostano al corpo di Cristo nel giorno del Signore dopo aver avuto un rapporto sessuale. Certamente, mentre nel Nuovo Testamento, in cui non compare mai la parola greca *èros*, il discorso sulla sessualità mantiene un maggiore equilibrio, pur essendo la verginità considerata superiore al matrimonio e uno stato più adatto ad un rapporto pieno con Dio, nei padri dei primi secoli si manifesta un pensiero più marcatamente segnato dalla sessuofobia¹¹.

Ecco come si esprime la *Iggèret ha-Qodesh* a proposito dell'unione sessuale: «Perciò, ogni qual volta ti unisci carnalmente alla tua donna, non comportarti con leggerezza, non dire cose futili e illusorie, non essere troppo spensierato con lei e non parlare più di tanto di cose da nulla. ... dovrai dapprima invitarla con parole toccanti e distensive, dovrai metterla di buon umore al fine di legare la tua mente alla sua e la tua intenzione alla sua, dirle parole per un verso invitanti al desiderio, all'unione carnale, all'amore, alla voluttà e alla passione, e per un altro che l'attirino verso il timore del cielo, verso la pietà e la condotta pudica. (...) Perciò è opportuno che l'uomo inviti la sua donna con le parole giuste, alcune mosse da passione, altre dal timore di Dio, e che conversi con lei intorno alla mezzanotte, o all'approssimarsi del suo ultimo terzo.... Nel possederla, non farlo contro la volontà di lei, e non usarle violenza, giacché se l'unione carnale avviene senza

¹⁰ Per questo si veda il volume di D. BIALE, *L'eros nell'ebraismo. Dai tempi biblici ai giorni nostri*, traduzione dell'originale inglese (New York 1992) di Rosanella Volponi, Editrice La Giuntina, Firenze 2003. Per Biale il giudaismo rabbinico concede una concreta ratifica alla sessualità, allontanandosi sia dall'ascetismo degli Stoici e dei Cinici, sia dalla sfrenatezza sessuale della cultura ellenistica.

¹¹ Scrive Origene, seguito nel concetto da Agostino e da Gerolamo: “Sconsideratamente entra nel sacrario della chiesa chi dopo un rapporto sessuale e con la sua impurità viene per ricevere temerariamente il corpo di Cristo. Egli disonora e profana il Santo”, *Selecta in Ezechielem*, 7.

tanta passione, senza amore né desiderio, la *Shekinah* non vi assiste... Conviene invece attrarre il suo cuore con parole di seduzione e di grazia, oltre che con altre degne e compiacenti, affinché l'intenzione di entrambi sia una cosa sola verso il Signore dei cieli»¹².

Nel testo classico della *Qabbalàh* del sec. XIII, il *Sèfer ha-Zòhar* o Libro dello splendore, si sviluppa un'esegesi basata su metafore sessuali, in cui la dimensione erotica ha un posto di primo piano. Dopo questa fase si sviluppa nell'ebraismo in modo crescente una tendenza all'ascetismo mistico che si esprime nella visione austera di Yosef Caro, in contrasto con la successiva licenza sessuale dei sabbatiani, dopo l'apostasia del loro pseudo-messia convertitosi all'Islam, per realizzare il suo ideale di antinomismo. Nel *Chasidismo* polacco del sec. XVIII, si assiste ad una vera e propria rimozione del desiderio, che passa dal tentativo di veicolare l'*eros* sublimato nel desiderio spirituale per Dio, ad atteggiamenti sessuofobi, come reazione al sabbatanesimo e al frankismo, che avevano esaltato pratiche orgiastiche come via all'*unio mystica* col divino, operando una rimozione sessuale dall'umano al divino. La sessuofobia dei Chasidim e degli Haredim, persiste tutt'oggi, e per certi versi presenta alcune affinità con il cristianesimo di alcuni decenni fa, non solo su questo punto, ma anche per l'ascetismo, lo spirito di rinuncia, la carità fraterna, e uno spirito semplice e integrato nella natura, che presenta qualche affinità con il messaggio francescano delle origini. L'illuminismo ebraico dei secc. XVIII-XIX tende ad operare una neutralizzazione della sessualità nell'ambito di una nuova struttura familiare, propugnando una sorta di conservatorismo nella sfera sessuale, non senza significative eccezioni. Ma, grazie alla posizione positiva assunta dalla mistica ebraica verso il sesso, e alla diffusione delle sue idee a livello popolare, resterà prevalente nell'ebraismo un atteggiamento positivo nei confronti della sessualità

Un cenno alle principali correnti della mistica ebraica

La mistica della *Merkavàh* (secc. I-VI)

Il primo movimento esoterico interno al giudaismo è la mistica della *Merkavàh* ossia il carro divino, a cui abbiamo già fatto cenno. Si tratta di speculazioni esoteriche sulla visione del carro descritto nella visione del profeta Ezechiele (cap. 1). Questa corrente inizia in Palestina già nel sec. I a.e.v. e avrà una continuità per tutto il primo millennio dell'e.v. Essa ha le sue radici in gruppi anonimi di apocalittici che si presentano con i nomi dei grandi del passato. Questo filone di pensiero prosegue con i maestri della *Mishnàh*, ossia le autorità rabbiniche del periodo tannaitico (secc. I-II e.v.), e in seguito con i maestri del *Talmùd*. Yehudah ha-Nasi, il redattore della *Mishnàh*, ignorò completamente questo materiale esoterico, da lui ritenuto non rilevante per realizzare, dopo la catastrofe del 70 e.v., il progetto di restaurazione del giudaismo sulla base dell'ideologia farisaica incentrata sull'osservanza dei precetti della *Toràh* (*mitzwòt*), sulla problematica del puro-impuro e sull'interpretazione della *Toràh scritta e orale* e della Bibbia al fine di ricavarne i precetti. Questa meditazione sulla manifestazione di Dio nel carro divino è la più antica forma di mistica ebraica. Il trono di Dio, su cui egli è assiso, costituisce come il *plèroma* la pienezza della stessa divinità, ed esso contiene in sé tutte le forme servite da modello per il creato. I documenti espliciti più antichi ed elaborati di questa corrente risalgono ai secc. V-VI e.v., e fra essi i libri degli *Hekalòt*, ossia dei palazzi della dimora divina, che il mistico deve attraversare per giungere alla presenza

¹² La versione integrale della *Lettera* è contenuta nell'antologia di testi della mistica ebraica G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica*, cit., pp. 415-444. Questa problematica può essere approfondita da un mio studio sulla lettera, *Ebraismo e sessualità tra filosofia e qabbalah* pubblicato in «Annali di storia dell'esegesi» 17/2 (2000), pp. 463-485 e accessibile anche in rete (http://www.morasha.it/zehut/mp05_ebraismo_sessualita.html). Si veda anche di M. IDEL, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella cabala*, Milano 1993; CH. MOPSIK, *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Verdier, Paris 1986.

dell'eccelso¹³. Di questo pellegrinaggio attraverso i cieli si parla anche nel libro apocalittico di Henoch. I mistici si diffondono nella descrizione della preparazione del viaggio, delle tecniche per attraversare i cieli e di cosa si vede nei palazzi divini, oltre alle discussioni dei pellegrini con i guardiani delle porte. In questi testi si incontrano anche formule magiche in greco, considerate nomi magici di Dio. Questi mistici praticarono forme particolari di preghiera, pur senza elaborarne una teoria tematizzata. Come si è accennato, l'approccio di Scholem tende a interpretare lo sviluppo di tendenze mistiche come risposta a momenti di persecuzione e di difficoltà degli ebrei in congiunture storiche dolorose; così anche per questa prima corrente egli argomenta: "La miseria dei tempi, l'inizio delle persecuzioni da parte della Chiesa a partire dal IV secolo, orientarono l'interesse religioso di questi mistici specialmente verso il più alto mondo della Merkavà, ed essi dal mondo della storia si rivolsero alla preistoria della creazione o alla metastoria della fine messianica, dalla cui visione trassero conforto e motivo di elevazione"¹⁴.

Il Sefer Yetzirah (secc. VI-VII)

Di questo importante volumetto abbiamo già parlato. Esso parla dell'essenza del mondo costituita – come abbiamo sopra osservato – dai dieci numeri primordiali (*Sefiròt*) e dalle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico. Vi troviamo neologismi difficilmente spiegabili con la lingua ebraica, e probabilmente derivati da prestiti del greco. Se, come osserva Scholem, si ravvisano nell'opera idee tardo-ellenistiche e concezioni della tarda mistica neoplatonica, l'elemento più tipicamente ebraico è senza dubbio costituito dal mistero delle lettere e dalla concezione mistica della lingua ebraica considerata l'essenza del mondo creato.

Il Chasidismo tedesco dei secc. XII-XIII

L'importanza di questa corrente sta nel fatto di preparare la grande rinascita e la esuberante fioritura della *Qabbalàh* avvenuta in area catalano-provenzale fra la fine del XII e il XIII secolo. Il pietismo tedesco medievale è caratterizzato da una vasta diffusione a livello popolare di idee religiose e di concezioni simboliche fortemente incarnate nella concretezza della vita reale. Le personalità di spicco di questa corrente sono Yehudàh he-Chasid di Worms (m. 1217), e il suo discepolo Eleazar ben Yehudàh da Worms (m. fra il 1223 e il 1232). Il monumento letterario di questa tendenza mistica è il *Sefer Chasidim* o Libro dei pii, che vide la sua *editio princeps* a Bologna nel 1538¹⁵. Si è notata una certa affinità fra la spiritualità di questi pietisti ebrei della regione renana e forme di misticismo cristiano dell'epoca; ma, più che pensare ad influssi diretti del mondo cristiano su quello ebraico, è più verosimile ritenere che lo stesso *esprit du temp* abbia prodotto fenomeni spirituali simili. Il Chasidismo tedesco non attribuisce un ruolo significativo al messianismo e alle speranze escatologiche; il suo sapere mistico è una specie di anticipazione di un sapere che sarà patrimonio di tutti solo nell'era messianica. Questi circoli di pietisti, che non si qualificarono mai come sette chiuse a motivo della diffusione popolare del movimento, meditano sul mistero dell'unità di Dio e sulle "motivazioni dei precetti"; in tal senso la pratica esegetica della Scrittura è la base fondamentale della loro riflessione. Al centro del loro pensiero c'è una profonda mistica della preghiera e un ideale morale di vita pia ispirato alla *Chasidut* ossia la pietà. Il *chasid* è

¹³ Per questa corrente si veda D.J. HALPERIN, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; I. GRUENEWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; P. SCHÉFER (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981; ID., *Konkordanz zur zur Hekhalot-Literatur*, 2 voll., Tübingen 1986-88; ID., *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988; M.D. SCHWARZ, *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen 1992.

¹⁴ SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, p. 78.

¹⁵ Si veda G. BUSI, *La tipografia ebraica a Bologna*, in M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna tra medioevo e rinascimento*. Atti del convegno internazionale, Bologna, 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze 2002, p. 75s.

qualificato non dalla sua intelligenza o dalla sua cultura ma dalla sua integra condotta morale ispirata al timore di Dio. Le linee guida di questa mistica della pietà sono un'ascetica rinuncia alle cose di questo mondo, lottando contro tutto ciò che lo attira, solo così il pio potrà elevarsi verso l'illuminazione e la contemplazione della luce escatologica; egli dovrà anche raggiungere una perfetta serenità dello spirito che lo rende capace di sopportare offese, umiliazioni e insulti con serenità: in questa sua impassibilità egli si eleva alla somiglianza con Dio; la via mistica lo conduce verso i gradi più elevati dell'amore di Dio e del prossimo: l'obbedienza a Dio è un atto d'amore descritto a volte con metafore tratte dal mondo erotico. Se la potenza dell'amore sessuale è tanto grande, quanto maggiore dovrà essere quella della passione per l'amore di Dio. Questi elementi di atarassia, di cinismo e di rigorismo morale presentano indiscussi contatti con l'ascetismo cristiano e monastico dell'epoca, e forse introducono nell'ebraismo elementi in parte eterogenei alla sua matrice tradizionale. Un fatto, tuttavia, che distingue il pietismo tedesco da correnti ascetiche cristiane è che esso non impose l'ascesi e la rinuncia sessuale. Attraverso la disciplina, la concentrazione in Dio e l'intenzione profonda (*kawwanàh*), il pio riesce a usare potenze divine fino a creare quella specie di umanoide che è il *Gòlem* da noi già menzionato. Eleazar da Worms nel *Sefer ha-Roqeach*, o Libro del profumiere, accenna alla dottrina della "gloria" o del *Kavòd* divino, tema centrale nella speculazione dei pietisti tedeschi. Con questo concetto essi intendevano la manifestazione di Dio descritta dalla Bibbia con antropomorfismi, in qualche modo distinta dalla pura essenza trascendente di Dio stesso, distinguendo nel Creatore un aspetto manifesto e uno celato.

La fioritura di cerchie mistiche nella Francia meridionale, in Catalogna e in Spagna

È alla scuola provenzale che si attribuisce la nascita della vera e propria speculazione mistica ebraica tardo-medievale. Il primo esponente di questa scuola è Isacco il Cieco (1160-1235), che ci ha lasciato un *Commento al Sèfer Yetziràh* nel quale compendia la dottrina delle emanazioni con una serie di speculazioni sulla lingua ebraica. In questo periodo giunge in Francia un'opera redatta probabilmente in oriente e rimaneggiata dai nuovi interessi esoterici dei circoli dei *Chasidè Ashkenaz* (i pietisti tedeschi) e quelle dei cabalistici provenzali. Si tratta del *Sefer ha-Bahìr* o Libro fulgido.

Dalla Provenza questa rifioritura di speculazioni mistiche si propaga nella vicina Catalogna, in particolare nei centri di Gerona e Barcellona. Gli esponenti più importanti di questa scuola sono Azriel ed Ezra di Gerona (inizi sec. XIII), il già più volte menzionato Mosheh ben Nachman o Nachmanide (1194-1270), che finì i suoi giorni in Terra Santa, espulso dall'autorità ecclesiastica dopo aver sostenuto su richiesta dei domenicani la famosa *Disputa di Barcellona nel 1263*, fra lui e alcuni teologi domenicani, fra cui Pablo Cristiani, ebreo convertito al cristianesimo. La personalità culturale di Nachmanide, che era la più grande e rispettata autorità rabbinica della Spagna del sec. XIII, contribuì notevolmente – come si è già notato – al processo di legittimazione delle nuove dottrine esoteriche all'interno del giudaismo ufficiale. Diversi suoi discepoli e successori si dedicarono a spiegare le allusioni mistiche contenute nei suoi commenti biblici; fra essi Isacco d'Acco (secc. XIII-XIV), che scrisse un supercommentario a quello del maestro, e Bachyah ben Asher che nel 1291 completò il suo commentario cabbalistico alla *Toràh*.

Verso la fine del Duecento abbiamo un esponente di rilievo della *Qabbalàh* profetica: si tratta di Avraham Abulafia (1240-1291), che passò la sua vita peregrinando in molte regioni. Attratto da pratiche estatiche, egli praticò anche con impegno lo studio della lingua e le tecniche della permutazione delle lettere per ricavare i significati nascosti del testo biblico attraverso i sette sentieri della *Toràh*.

Allievo di Abulafia è Yosef Gikatilla (1264 ca.-1325) che nella sua opera *Il giardino dei noci* (*Ginnàt egòz*) riassunse con linguaggio chiaro ed efficace la costruzione simbolica della mistica ebraica basata sull'esame esoterico della lingua ebraica. Abbiamo già rilevato che ad esso va

attribuita la *Iggèret ha-qòdesh*, ossia La lettera sulla santità dell'unione sessuale dell'uomo e della donna.

Vicino a Gikatilla fu Mosheh de Leon (ca. 1240-1305), divenuto famoso oltre che per le altre opere, in particolare come autore del classico della mistica ebraica duecentesca: il *Sèfer ha-Zòhar* o Libro dello splendore. In realtà non è del tutto chiaro se si tratti di un'opera precedente, in qualche misura rielaborata da Mosheh de Leon. Composto prevalentemente in aramaico, si presenta come un commento alla Bibbia, inteso ad illustrare i rapporti fra le divine emanazioni o *Sefiròt*.

L'affermarsi della Qabbalàh dal XIV al XVI secolo

Figura di spicco fra i cabbalisti della prima metà del Trecento è Menachem da Recanati, attivo nell'Italia centrale. In questo periodo i cabbalisti cercano di sistematizzare le dottrine ereditate dai maestri della generazione precedente, e di compendiarne gli insegnamenti. Esempio tipico di questa istanza è l'opera *Ma'arèket ha-Elohùt* o La struttura della divinità, che vide una edizione a Mantova preceduta da un ampio commento del cabbalista spagnolo immigrato nella città lombarda Yehudah Chayyat (ca. 1450-1510). Fra le figure di rilievo dei cabbalisti operanti nel Quattrocento menzioniamo Yochanan Alemanno attivo in Italia fra il 1434 e il 1504. Alemanno fu in contatto con Pico della Mirandola (1463-1494), figura di rilievo di cabbalista cristiano che si avvale delle tradizioni di opere cabalistiche dall'ebraico e aramaico al latino eseguite da un ebreo siciliano convertitosi al cristianesimo: Giacomo Moncada alias Flavio Mitridate.

Con Dawid ben Yehudah Messer Leon (ca. 1471-1536) la riflessione cabalistica si connota di una impronta marcatamente filosofica.

Altra figura di cabbalista cristiano fu Giovanni Reuchlin attivo in Germania (1455-1522), noto per il suo componimento *De arte cabalistica* apparso nel 1517.

Dopo la cacciata del 1492 degli ebrei dal Regno d'Aragona, comprendente la Spagna, la Sicilia e la Sardegna, uno dei nuovi centri di approfondimento e diffusione della mistica ebraica diviene Safed, vicino alla costa settentrionale della Palestina.

Tra le figure più importanti del sec. XVI annoveriamo Mosheh Cordovero (1522-1570) il cui capolavoro è il *Pardès rimmonim*. Allievo di Cordovero a Safed fu Yitzchàq Luria (1534-1572). Secondo Scholem, per reagire alla catastrofe della cacciata, la *Qabbalàh* si trasforma, mediante l'organizzazione popolare di un'azione mistica con fini apocalittici in una "efficace espressione della crisi del popolo ebraico cacciato dalla Spagna"¹⁶. Luria non lasciò molti scritti: il suo pensiero esercitò un grandissimo influsso sui mistici posteriori e fu compendiato dai suoi discepoli, in particolare da Chayyim Vital (1542-1620) che compose il *Sèfer 'etz chayyim* o Libro dell'albero della vita. La *Qabbalàh* luriana, a partire dal sec. XVII divenne una vera e propria *teologia mystica* dell'ebraismo. Secondo Scholem essa si connota essenzialmente come "una interpretazione mistica dell'esilio e della redenzione, o, se si vuole, come un grande mito dell'esilio. Essa fu l'espressione dei più profondi sentimenti degli ebrei di quel tempo, e trasformò l'esilio e la redenzione in grandi simboli mistici relativi a qualcosa dell'esistenza stessa di Dio"¹⁷. Abbiamo rilevato come queste interpretazioni storicizzanti della fenomenologia cabalistica come frutto dei tragici eventi che accompagnarono la storia ebraica proposte da Scholem siano oggi, per lo meno, ridimensionate dagli studiosi. Ma le riferiamo ugualmente come documento di un'epoca importante di riscoperta della mistica ebraica, dovuta proprio a Scholem nella prima metà del secolo scorso.

Il Sabbatanesimo: eresia mistica del XVII secolo

Negli anni 1665-1566 si affaccia sulla scena della storia ebraica Shabbetay Tzevi che si auto-proclama messia. Il movimento scosse tutto il mondo ebraico, e Tzevi fu il primo messia

¹⁶ SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 262.

¹⁷ *Ibid.*, p. 291.

cabbalistico della storia ebraica. Educato nella *Qabbalàh* ebbe nel 1648 la rivelazione interiore della sua messianicità. La sua personalità, caratterizzata secondo Scholem da una psicosi maniaco-depressiva, non è aliena da eccentricità e da un marcato antinomismo, che giungeva ad affermare che la perfetta esecuzione di un precetto consisteva nella sua infrazione: il *Tiqqùn* ossia la restaurazione del divino nel mondo sta in un'infrazione della legge.

Trasferitosi a Gerusalemme nel 1662, Tzevi ebbe grande seguito fra le masse ebraiche. Egli, dichiarando inaugurata dalla sua presenza l'era messianica, abrogò molte norme non ritenute più valide, suscitando l'opposizione degli ambienti rabbinici tradizionali. A motivo del suo successo popolare, il governo ottomano decise di arrestarlo nel 1666, internandolo nella fortezza di Gallipoli. Messo di fronte al dilemma se farsi musulmano o morire, Tzevi scelse la conversione all'Islam, fatto che gettò nella delusione più totale molti seguaci, senza tuttavia che il suo movimento si arrestasse.

Tra Sei e Settecento si assiste ad una fioritura della *Qabbalàh* in Italia. Di rilievo Mosheh Zacuto (1620-1697), di origine olandese e attivo a Venezia e a Mantova. La figura più importante di cabbalista italiano del Settecento è Mosheh Chayyim Luzzatto (1707-1746).

Il chasidismo polacco del XVIII secolo

Il movimento mistico più significativo in seno all'ebraismo nel Settecento, che costituisce al tempo stesso l'ultima corrente della mistica ebraica, è il Chasidismo fiorito in Polonia attorno alla personalità del Ba'al Shem Tov o Signore dal nome buono (1700-1760). Figura carismatica di taumaturgo e guaritore, la sua fama presto si diffuse nelle povere comunità ebraiche di quelle regioni. Il chasidismo polacco è, secondo Scholem, un tentativo di tener vivi fra la popolazione ebraica gli elementi cabbalistici capaci di suscitare il favore, neutralizzando tuttavia la dirompente carica messianica, che con Shabbetay Tzevi aveva portato a tanto scompiglio e a tanta delusione. Il Ba'al Shem viveva una esperienza di preghiera tanto intensa da raggiungere lo stato di *trance*. Non esperto nello studio del *Talmùd* e nella complicata casistica della *Halakàh*, egli preferiva un insegnamento immediato basato su racconti, aneddoti ed esempi tratti dalla vita concreta. Non lasciò opere scritte, ma la sua predicazione fu tramandata oralmente in forma di racconti e di episodi. Egli si presenta come il tipo dello *Tzaddiq*, il giusto, in grado di creare armonia fra il mondo divino e quello umano. Lo *Tzaddiq* è una specie di messia non-messianico, che con la sua santità sorregge il mondo. Gli apologhi dell'insegnamento chasidico furono divulgati anche grazie ad alcune opere di Martin Buber.

BIBLIOGRAFIA

- G. BUSI, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 2000.
- G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995.
- Cabbala ebraica. I sette santuari*, introduzione e note di A. Ravenna, trad. di E. Piattelli, Milano 1990 (I ed. Torino 1964).
- S. CAVALLETTI, *La mistica ebraica*, in E. ANCILLI, M. PAPARAZZI (curr.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. II, pp. 613-652.
- J. DAN, F. TALMAGE (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.), 1982.
- A. M. DI NOLA, *Cabbala e mistica giudaica*, Carucci, Roma 1984.

- R. GOETSCHEL, *La Cabbalà*, Giuntina, Firenze 1995.
- I. GRUENEWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.
- D.J. HALPERIN, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980.
- M. IDEL, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella cabala*, Milano 1993.
- M. IDEL, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany 1990.
- M. IDEL, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, versione dall'inglese (Albany 1988), Milano 1992.
- M. IDEL e M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e Testi*, Giuntina, Firenze 1998.
- CH. MOPSIK, *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Verdier, Paris 1986.
- M. PERANI, *Ebraismo e sessualità fra filosofia e Qabbalah. La Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII)*, in «Annali di storia dell'esegesi» 17/2 (2000), pp. 463-485, disponibile anche online nel sito: http://www.morasha.it/zehut/mp05_ebraismo_sessualita.html.
- A. SAFRAN, *Saggezza della Cabbalà*, Giuntina, Firenze 1998.
- A. SAFRAN, *Tradizione esoterica ebraica. Testi scelti*, Giuntina, Firenze 1999.
- P. SCHÉFER (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981.
- P. SCHÉFER, *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 voll., Tübingen 1986-88.
- P. SCHÉFER, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988.
- G. SCHOLEM, *Perushò ha-amittì shel ha-Ramban le-Sefer Yetzirah* (in ebr.) [Il commento autentico di Nachmanide al Sefer Yetzirah], «Qiryat Sefer», 6 (1929-30), pp. 385-419.
- G. SCHOLEM, *Peraqim mi-toledòt sifrùt ha-Qabbalàh* (in ebr.) [Capitoli di storia della letteratura cabbalistica], Jerusalem 1931.
- G. SCHOLEM, *Le-chèqer qabbalàt R. Yitzchaq ben Ya'aqov ha-Kohen* (in ebr.) [Indagini sulla qabbalah di R. Yitzchaq ben Ya'aqov ha-Kohen], in «Tarbiz», 3 (1932), pp.258-286.
- G. SCHOLEM, *Te'udàh chadashàh le-toledòt re'shìt ha-Qabbalàh* (in ebr.) [Un nuovo documento per la storia delle origini della qabbalah], *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, pp. 141-162.
- G. SCHOLEM, *Maïmonide dans l'oeuvre des Kabbalistes*, «Cahiers Juifs» 3 (1935), pp. 103-112 [= «Tarbiz» 6 (1934/35), pp. 342-334].
- G. SCHOLEM, *Ha-'im chibbèr ha-Ramban et Sèfer Iggèret ha-qòdesh?* (in ebr.) [Scrisse davvero Nachmanide l'opera *Lettera sulla santità?*], in «Qiryat Sefer», 21 (1944/45), pp. 179-186.
- G. SCHOLEM, *Le-be'ayòt Sèfer «Ma'arèket ha-Elohùt» u-mefareshàw* (in ebr.) [Sui problemi dell'opera «*La struttura della divinità*» e dei suoi commentatori], in «Qiryat Sefer» 21 (1945), pp. 284-295.
- G. SCHOLEM, *Le-chèqer Toràt ha-gilgùl ba-qabbalah* (in ebr.) [Per una indagine sulla dottrina della metempsicosi nella *Qabbalàh* del secolo XIII], «Tarbiz», 16 (1945), pp. 135-150.
- G. SCHOLEM, *Re'shìt ha-qabbalah* (in ebr.) [Gli inizi della *Qabbalàh*], Tel Aviv - Jerusalem 1948.

- G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980 (versione italiana di *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*, Zürich 1960).
- G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1980, ristampa 1990 (versione italiana di *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, condotta sull'edizione francese, Paris 1966).
- G. SCHOLEM, *Ha-qabbalah be-Gerona* (in ebr.), [La qabbalah a Gerona], Jerusalem 1964.
- G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, I ediz. Italiana: Il Saggiatore, Milano 1965 (versione dell'originale tedesco, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957); II ediz. Italiana: Einaudi, Torino 1993, prefazione di G. Busi.
- G. SCHOLEM, *Ein Fragment zur Physionomik und Chiromantik aus der Spätantiken Jüdischen Esoterik*, in *Liber Amicorum, Studies in Honour of Prof. Dr. C. J. Bleeker*, Leiden 1969, pp. 175 ss.
- G. SCHOLEM, *La Cabala*, Roma 1982 (versione italiana di *Kabbalah*, Jerusalem 1972 che raccoglie le voci curate da Scholem per la *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalem 1971).
- G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1972.
- A. SCHWARZ, *Cabbalà e Alchimia*. Saggio sugli archetipi comuni, con una prefazione e un capitolo di Moshe Idel, Giuntina, Firenze 1999.
- M.D. SCHWARZ, *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen 1992.