

La Cabala e i suoi significati

di Ilenya Burrini

La parola Cabala deriva dall'ebraico "qabala", che significa "recezione" o "accettazione" e si riferisce, più propriamente, "all'accoglimento" di un dono; è qualcosa di positivo, non riservato o esclusivo. Parallelamente al primo significato, il termine Cabala significa "tradizione" delle cose divine, la cui accezione sarà poi ripresa da G. Sholem nell'analisi della mistica ebraica.

Il termine Cabala si estende a un modo di fare e di essere da rappresentare quasi una scienza. Per A.D. Grad, infatti, è "una scienza molto complessa, poiché ne comprende molte altre, ed è proprio per questo che essa è, al tempo, razionale, occulta, sperimentale e deduttiva, applicata, naturale."^{1[1]}

Diverse sono le definizioni attribuite e le problematiche inerenti alla Cabala nel tempo. I nuclei fondamentali attorno cui essa ruota, sono molteplici; alcuni sono rivolti all'indagine sul Dio nascosto o sul Dio vivente, altri al rapporto che c'è tra Dio e il mondo. Generalmente due sono gli indirizzi più seguiti: la *Cabala Speculativa*, che si occupa dei problemi teosofici e cosmogonici tesi alla conoscenza e all'illuminazione sui misteri di Dio e del mondo, e la *Cabala Pratica* che si occupa di conoscere i nomi di Dio e i misteri delle lettere e dei numeri con scopi magici. La Cabala, allora rappresenta ed indica la Saggiezza Celeste, aritmetica sacra o esperienza dell'essere.

Studiare la Cabala significa sicuramente trovarsi davanti ad un argomento non sistematico e logicamente difficile da spiegare attraverso i dogmatismi appartenenti alla attuale mentalità scientifica. La sua asistematicità ha sempre offerto un'immagine bizzarra del sacro e spesso si è presa gioco anche del razionale.

Rilevante, è sicuramente il fatto che l'esperienza spirituale del mistico è sempre stata legata all'esperienza storica del popolo ebraico. La forte unione tra l'elemento spirituale e l'elemento storico ha consentito di comprendere la "psicologia storica" del popolo ebraico secondo cui ogni individuo rappresentava la "totalità". L'unione di interessi diversi hanno coinvolto sia la dimensione psicologica, sia quella storica e ed ha evidenziato l'esigenza di una analisi introspettiva e di un'analisi storica del popolo ebraico. Secondo G. Sholem si può comprendere la Cabala ed i suoi simboli adottando una visione "fenomenologia" che consenta di approfondire la dimensione totalitaria (nel senso psicologico) e la dimensione storica (nel senso razionale).

Le origini della Cabala si fanno risalire al XII sec. "della nostra era", quando questo vocabolo cominciava a circolare con il significato che gli viene conferito anche ai nostri giorni. Attorno agli anni 100 si impose il Principe dei cabalisti chiamato La Santa Lampada, Rabbi Simeoni bar Yo'Hai, che alcuni riconoscono come l'autore del Sefer Ha-Zohar, il libro più importante della Bibbia ebraica. E' proprio in questa opera, che si trova la grande rivelazione secondo cui la Saggiezza Segreta venne offerta a Mosè sul Monte Sinai, e, prima di lui, ad Adamo.

Nello Zohar si afferma che "il primo uomo ricevette un libro, un libro disceso dal cielo, consegnatogli dal Maestro dei Misteri che era preceduto, come viene ben precisato da tre messaggeri." Secondo i cabalisti ciò significa che il primo uomo fu un cabalista ed è proprio a lui che spettava il diritto di dare i nomi a tutti gli animali. Per attribuire i nomi agli animali, nella lingua ebraica, era necessario conoscere il linguaggio onto-matematico in cui le lettere coincidono con i numeri. Da studi esegetici è stato riscontrato che è impossibile ritrovare errori ortografici in un testo ebraico, in quanto la struttura linguistica corrisponde ad una equazione, dalla quale non può essere sottratta nessuna lettera poiché cambiando un solo simbolo o un solo segno, non si avrebbe più il giusto risultato.

^{1[1]} A.D. Grad, *Iniziazione alla Kabbala Ebraica*, Meb, Padova 1994 pag.13.

Nei testi ebraici sono presenti anche alcune “anomalie”, ma sono imprecisioni volute come nel caso di lettere capovolte, ribassate, rialzate, attribuite ad un insegnamento segreto. Secondo Sholem, la vera introduzione della cabala nella storia risale alla espulsione degli Ebrei dalla penisola Iberica nel 1492. Da questa data in poi le teorie cabalistiche vennero estese dalle ristrette cerchie degli intellettuali a tutto il resto della popolazione. La rilevanza di questo evento conduce gli ebrei verso la ricerca di una spiegazione per dare senso a ciò che tenne sottomesso il popolo ebreo. E' così, che in questa ricerca disperata del perché il popolo Ebreo, secondo G. Sholem, arriva a ritrovare e a sottolineare la forza creativa del misticismo ebraico che coincide con la cabala. Nella visione sholemiana “il dramma della storia costringe il pensiero a scegliere un linguaggio a sua volta drammatico, e scuote la quiete ieratica del simbolismo con l'angoscia del paradosso.”^{2[2]}

Impossibile da dimenticare è l'esperienza personale fatta da Sholem, egli visse in prima persona il dramma dell'antisemitismo in Germania, e ciò portò a rafforzare le sue convinzioni circa l'estraneità della cultura ebraica da quella tedesca, estraneità che si consumò completamente nel periodo del nazismo con l'Olocausto.

Secondo l'ideologia ebraica, la sofferenza (quale elemento negativo) apre le porte al Messia, il quale rappresenta l'unico antidoto per superare le vicende terribili alle quali il popolo ebreo è stato sempre sottoposto.

Si alternano in tal modo il piano storico e quello cosmico, e da ciò si può segnare la nascita della Cabala moderna. Sholem fa particolare riferimento alla teoria dello “Tzim-tzum” di Luria, che acquista, grazie al suo carattere innovativo unito ad una peculiare interpretazione che questo autore gli fornisce, tutti i caratteri della cultura contemporanea nonostante la sua appartenenza alla corrente di pensiero cinquecentesca.

^{2[2]} G. Sholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, Einaudi, Torino 1993 pag. IX.

La Mistica

Il tema principale attorno al quale ruota la Cabala è la mistica che già Tommaso D'Acquino definiva, "Cognitio Dei Experimentalis", conoscenza sperimentale di Dio. Questo modo di intendere l'argomento sottolinea proprio quel genere di conoscenza che deriva dall'esperienza viva e vera che il mistico ha con Dio, secondo una relazione di tipo personale che si esplica attraverso l'estasi.^{3[3]}

Delle esperienze mistiche nulla si può comunicare, poiché l'estasi è il vissuto dell'ineffabile, in quanto l'uomo vive questa esperienza nell'unità, da dove il molteplice non può attingere.

In seguito a tale "innalzamento", l'estatico si accorge, poi, di non poter fare più neppure uso del linguaggio, poiché il lessico inevitabilmente è costituito da numerosi segni e simboli che, cesellati tra loro, permettono all'uomo di esprimersi bene solo nel mondo specifico della molteplicità; la lingua non potrà mai entrare nel mondo dell'unità.

Il simbolo che connota il mistico è il silenzio, perché ciò che risalta è il difficile rapporto che il mistico ha con il linguaggio verbale. E' il linguaggio (non verbale) del silenzio. Nella filosofia, così come nella psicanalisi, il silenzio ha un grosso spessore, esso è edificante. Nell'ambito psicanalitico il silenzio ha anche la funzione di facilitare il rapporto Terapeuta-Paziente perché permette al paziente di aprirsi per rilevare più cose e allo stesso tempo offre, al terapeuta maggiori spunti per comprendere di più e meglio il suo paziente. Weismar, per esempio, sostiene di dover prestare la stessa attenzione alle parole e al silenzio perché il silenzio è parte integrante del "flusso comunicativo" del paziente. Il silenzio del terapeuta, invece è sicuramente diverso e tende a curare una forte tensione nel paziente che lo spinge a parlare. La parola dell'estatico, invece, è "una parola spezzata che è chiamata a dire ciò di cui non è possibile dire."^{4[4]}

In ambito filosofico Merleau-Ponty ha sottolineato la differenza tra "parole parlanti" e "parole parlate", nel senso che, secondo questo filosofo, l'uomo vive omologato in un contesto in cui le parole sono già istituite, ed hanno un significato precostituito. Ma la parola apre anche a significati non precostituiti, per Wittgenstein la parola è "nomade", cioè una parola "sbriciolata", dominata da una certa discontinuità, che richiede all'interlocutore una "lettura partecipativa". Due sono le peculiarità della parola frammentaria: la prima è l'alternanza di pieni e vuoti, del silenzio e della parola; la seconda è il riconoscere il silenzio che valorizza e dal quale viene valorizzata.

La scelta del mistico del suo "essere-per-il silenzio" comporta una triplice modalità di analisi: il silenzio visto "suicidio linguistico" rispetto all'ineffabile, come reticenza e come ascolto del Totalmente Altro.

Il "suicidio linguistico" è un tentativo di parlare che per il mistico rimane tanto più vanificato quanto più egli tenta esprimersi verbalmente e allora quanto più egli parla tanto più si accorge di non comunicare. Siccome parlare è come seguire l'impossibile, il silenzio rimane l'unica scelta da seguire per dare più spessore alle sue parole. Il silenzio del mistico, inteso come suicidio semantico, si presenta come orizzonte del dire, cioè come un silenzio che parla di ciò che non può essere detto; perciò alla fine il mistico si accorge che il linguaggio non è essenziale nella religione ma può essere usato solo nella preghiera.

Il discorso dell'estatico è caratterizzato dalle "stimmate di un doppio silenzio": un silenzio di cui è vittima, legato all'ineffabilità (cioè un qualcosa che non può dire) e un silenzio-reticenza motivata da una scelta personale (cioè un qualcosa che non può rivelare). Ma il silenzio è anche ascolto del "Totalmente Altro", esso costituisce l'unica strada per giungere a Dio di fronte a cui si può soltanto stare zitti per lasciare "parlare", solo ed esclusivamente, Dio. In tal modo il silenzio assume il carattere della maieutica, cioè cerca di liberarsi dalle

^{3[3]} Si intende per estasi quella esperienza interiore che i Greci chiamavano "ekstasis" e che significa "andare fuori".

^{4[4]} M. Baldini, *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova Editore, Roma 1989, pag.145.

parole per recuperare la profonda funzione comunicativa, mediante e per entrare in una vera comunione ed interazione con Dio. Il compito della maieutica del silenzio, tipica della filosofia e della poesia, è quello di proiettare l'individuo oltre la " parola-chiacchiera", in questo senso essa assume il significato di forza creatrice.

Il contatto diretto con Dio accomuna tutti i mistici, a qualunque religione essi appartengano, pur nel rispetto del proprio credo , ciascuno da vita ad una comune religione mistica.

La mistica ebraica non si dispiega solo attraverso l'estasi, ma anche attraverso i tre fondamentali principi teologici: Creazione, Rivelazione, Redenzione.

In questa triade, mentre la prospettiva filosofica pone l'accento sulla Creazione, quella mistica evidenzia la Redenzione. Se nella prospettiva filosofica la Redenzione è al limite, diventa, invece, necessaria nella prospettiva mistica. Infatti la Creazione, è causa di un dramma che aspetta la risoluzione nella redenzione, attraverso la rivelazione. Nella Creazione dei filosofi ciò che viene evidenziato è che:"l'essere è sorto dal nulla"^{5[5]}, ma non improvvisamente, perché ha avuto un inizio, una fine ed una serie di tappe evolutive. Nella mistica, invece, il senso della Creazione viene totalmente stravolto, tanto che tutto acquista una certa illogicità a tal punto che anche la Creazione non appare perfetta ma si presenta con lacune e le creature sembrano non piegarsi al volere divino.

"Ciò che colpisce i qabalisti è che l'uomo è stato creato in mezzo al tempo , troppo tardi o troppo presto: in ritardo rispetto a un dramma che gli è anteriore e di cui si sente tragicamente l'urto; in anticipo sul finale di questo dramma, che non potrà realizzarsi che con la sua partecipazione."^{6[6]}

La rivelazione, invece, per il mistico assume un significato particolare, in quanto non è vissuta come fatto storico, ma come atto che continuamente si ripete presenzializzandosi nella coscienza dell'individuo. C'è una analogia con le culture non letterate.

Nella concezione ontologica del primitivo, per esempio, la realtà acquista valore proprio in virtù della ripetizione di un modello vissuto misticamente per la totale partecipazione ad esso. E' una ripetizione che Eliade definisce archetipica^{7[7]} in quanto nella ripetizione è abolizione del tempo: ogni ritualità riprende il rito iniziale e con esso coincide. Tutti i riti sono compiuti nello stesso istante ; l'uomo così, attraverso la ripetizione, è proiettato nella condizione e nell'epoca mistica in cui gli archetipi sono stati evidenziati la prima volta. Il mito, secondo Levi Strauss, tenta di rendere continuo il discontinuo, mediante un eccesso di ciò che è identico nella ripetizione-ridondanza.

Nella Rivelazione personale l'estatico ha la perfetta coscienza di poter andare molto oltre nella sua umana comprensione, e di poter tendere a superare i confini stessi della sua religione.

La mistica sposta il problema di Dio dal piano epistemologico e dogmatico a quello esistenziale del vissuto personale.

Secondo diversi studi, la forma mistica ebraica differisce dalle forme mistiche delle altre religioni, cristiana o islamica , e questo in relazione al fatto che la mistica di una determinata religione è condizionata dall'essenza e dai valori propri della religione a cui si riferisce; nella

^{5[5]} A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, pag.49.

^{6[6]} A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, op. cit. pag.50.

^{7[7]} Eliade riprende "l'archetipo" con il significato di "modello esemplare" o "paradigma", cioè nel senso agostiniano e non nel senso della psicologia psicanalitica tipicamente junghiana.

mistica ebraica si evidenziano i valori intrinseci dell'ebraismo:

- • Unità di DIO
- • Significato contenuto nella Torà
- • Rapporto con Dio che si manifesta attraverso la Creazione, la Rivelazione, la Redenzione.(Il mondo divino delle Sephirot, del Dio vivente che è presente in ogni creatura).^{8[8]}

La caratteristica che, forse, più denota la differenza tra la mistica ebraica dalle altre forme mistiche, riguarda l'incomunicabilità fra gli uomini e la realtà ultima che è DIO. La non-conoscenza di Dio in sé, non rappresenta per il popolo ebreo una rinuncia alla conoscenza, ma solo uno stato di fatto, una constatazione che viene accettata nel reale. Così l'ebreo piuttosto, come ricorda Di Nola, che "consumarsi nell'angoscia mistica della incomunicabilità, è soddisfatto di lodare il suo Dio per averlo portato dal non-essere all'essere, e non ha che da scegliere fra le molteplici vie che lo guidano verso le realtà superiori."^{9[9]}

In questo senso si può parlare di una mistica "positiva", rappresentata sia da un profondo radicamento della loro realtà religiosa e sia dalla consapevolezza di essere e di poter essere, anche su un piano storico e divino nella totalità della natura umana.

Un'ulteriore differenza tra la mistica ebraica e la mistica delle altre religioni sta nel fatto che nella mistica ebraica si nota una voluta esclusione del mondo femminile, in quanto, secondo la tradizione, questo ambito deriverebbe dal mondo demoniaco.^{10[10]}

I mistici ebrei escludono anche l'autobiografia, in virtù del fatto che essi sono sempre reticenti nel mostrare la loro esperienza ultima, per questo motivo i cabalisti descrivono sempre il mondo della divinità e le loro esperienze in modo impersonale. A causa di tale riservatezza, poco si sa della scuola cabalista, fu ridotta la produzione di manuali che mai furono dati alle stampe. Il motivo di questa reticenza dei cabalisti nel parlare della loro esperienza sta nel fatto che essi rimangono frenati da un certo pudore perché "la lingua è uno strumento divino più che umano e l'uomo non può usare, a suo piacimento, un mezzo che non è suo."^{11[11]}

Nel considerare la mistica come movimento religioso, non si può non tener conto anche del suo valore magico^{12[12]}. Nella visione della mistica ebraica si sostiene che il simbolismo e la magia, intese come *weltanschauung*, possono offrire un valido contributo alla buona comprensione del mondo della mistica.

Quando si parla di magia lontana dai contesti specifici, si tende spesso a travisarne il significato ed a credere che essa serva solo ad attribuire agli uomini dei poteri sovraumani; ma la magia, non decontestualizzata (De Martino), altro non è che un sistema di auto-perfezionamento o di auto-scoperta; e dunque potrebbe essere inserita anche in un sistema

^{8[8]} Questo tema sarà ripreso più avanti nel Capitolo "La Dottrina della Merkevà" nella teoria della Merkevà (carro), quando i cabalisti di questa corrente cercheranno di elevare la loro anima fino al trono di Dio.

^{9[9]} A. Di Nola, *Magia e Cabala Nell'Ebraismo Medievale*, S.T.E.M., Napoli 1964 pag.44.

^{10[10]} Si fa notare che in contrapposizione all'usanza della Cabala ebraica viene posta, poi, la tradizione cristiana che, esprime, invece un grosso interesse per la mistica femminile, così come mette in evidenza M. Buber in "Le Confessioni Estatiche". Nella mistica cristiana femminile, infatti, un ruolo importante e decisivo viene affidato proprio allo specifico carattere "Muliebre" e "Materno". Basta guardare, ad esempio, la figura di Ildegarda di Bingen che vive l'estasi come modello dello stato di innamoramento che coinvolge la persona nella sua totalità sia psicologica che sessuale, sempre e totalmente finalizzata a Dio. L'amore che Ildegarda vive nella sua realtà mistica è molto simile all'amore che una sposa vive nella sua realtà matrimoniale.

^{11[11]} M. Uderzo, *Le Dottrine Principali Della Qabbala*, Ed. Aurora, Verona 1997 pag.52.

^{12[12]} Magia e Religione hanno avuto una stretta continuità tra i popoli cosiddetti primitivi, la magia ha giocato, anche per il loro modello conoscitivo basato sul principio di partecipazione, un ruolo importante. Per gli autori evolutivisti la magia ha preceduto, cronologicamente la Religione. Frazer, nel *Ramo D'oro* per esempio, definiva la magia come lo stadio più basso dell'attività intellettuale. Ma per i funzionalisti, come Malinovsky la Magia affianca la Religione per le risposte che entrambe offrono al bisogno di sicurezza dell'uomo.

religioso. Un ulteriore significato, ribadito più volte dall'antropologia, sta nel fatto che l'essenza del magico rappresenta un elemento di sopravvivenza necessario per l'uomo.

E. De Martino ha esteso alla religione, al mito e alla razionalità la stessa valenza del magico, in quanto tutti rappresentano il luogo di sicurezza che permette all'uomo il superamento delle incertezze del proprio sé dovute talvolta perfino alla vita quotidiana.

Così il senso del magico, non è un'archetipo nel senso junghiano, ma rappresenta il rapporto tra la precarietà e il disordine presenti nell'esistere dell'uomo e le forme di assestamento necessarie ad ogni comunità per sopravvivere; forme che possono essere o di tipo magico, attraverso il rituale o di tipo razionale che hanno la loro efficacia nella fede alle regole che la comunità si è imposta. " Il fine ultimo di un mago deve essere inevitabilmente lo stesso di qualunque sacerdote cristiano(...) l'Unione Divina."^{13[13]} Si potrebbe dedurre che il compito del mago possa essere anche quello di affermare negli uomini la divinità.

La fenomenologia e l'antropologia hanno cercato di mettere in evidenza due aspetti importanti, rispetto all'estasi: il primo riguarda la particolarità dell'esperienza religiosa che è irriducibile a qualsiasi forma di esperienza umana, la seconda riguarda una differenza qualitativa (Otto, Eliade) tra la sfera del sacro e quella del profano in cui il "sacro si rivela sacralizzando" e sottraendo qualsiasi espressione significativa al profano.

Coda, vede molto marcata la dialettica tra la percezione "dell'al-di-là del divino e la sua sperimentabilità nell'al-di-qua della realtà cosmica", che tenta di risolvere attraverso la raffigurazione immaginativa di questa esperienza che vacilla tra la molteplicità delle forme divine (politeismo), l'unità personalizzata (il Cielo, il Padre, il Grande Spirito) e la figura femminile (la Grande Madre). Nelle religioni primitive l'essere Dio, per esempio, è sempre simbolizzato da una "presenza", per esempio il cielo. La divinità viene intesa nella natura, attraverso una mediazione "cosmica e mitologico-simbolica."^{14[14]} La natura di Dio è intesa come alterità rispetto alla natura cosmica e umana, Dio è che genera. C'è un richiamo della divinità alla natura, al cosmo e questa riporta a quanto accade in alcune esperienze religiose tipiche dello sciamanesimo. In questo ambito l'estasi sottintende l'allontanamento dal corpo e il coinvolgimento con la natura. Tanto da considerare lo sciamanesimo come " una delle tecniche primordiali dell'estasi , esso è ad un tempo, mistica, magia e religione nel senso più lato del termine."^{15[15]}

C. Castaneda, nel suo viaggio nel mondo sciamanico, ha sottolineato più volte la peculiarità dell'esperienza di allontanamento dal corpo, che Don Juan gli faceva vivere pur se attraverso l'uso di sostanze allucinogene. La figura di Don Juan rappresenta una sorta di guida, uno "psicopompo" nel senso che a lui è affidata "la gestione diretta e immediata del rapporto con il mondo dei morti, vale a dire la manipolazione delle anime."^{16[16]}

Strettamente legato al magico, è importante analizzare il rapporto che l'uomo ha con il sacro, in qualità di costruttore e manipolatore di simboli. La funzione del simbolo racchiude un significato metafisico che segna delle affinità quasi mistiche tra il mondo visibile e il mondo invisibile. Cassirer sottolinea la funzione del simbolo e del mito i quali, a suo avviso, hanno il compito di unificare e di dare senso al molteplice.

Nella mistica i simboli hanno una particolare importanza in quanto rappresentano l'anello di congiunzione tra noi e ciò che ci circonda, tra il noto e l'ignoto, tra il Me e l'Altro.

Il simbolo, ha un grosso valore perché permette all'uomo di comprendere la propria interiorità in quanto prodotto dell'uomo stesso. Nella filosofia critica il simbolo non è una

^{13[13]} A. Richardson, *Introduzione alla Kabbala*, Hermes, Roma 1981 pag. 9.

^{14[14]} P. Coda, *La Mistica e le Mistiche*, Appunti delle lezioni 10341 PUL a.a. 1997-98.

^{15[15]} M.I. Macioti (a cura di), *Profeti Senza Bibbia*, Armando Editore, Roma, 1995 pag.52.

^{16[16]} M.I. Macioti (a cura di), *Profeti senza Bibbia* op. cit pag.78.

forma già creata, data alla conoscenza, esso “è il risultato di un’attività formatrice che si compie in virtù dei mezzi fondamentali della conoscenza.”^{17[17]}

Tutti i simboli ci permettono di collegarci con i concetti che abbiamo dentro, senza “mai confondere i simboli con la realtà che rappresentano. I simboli non sono certezze rigide, bensì flessibili e suscettibili di interpretazioni indefinite.”^{18[18]}

Nella visione scholemiana l’asceta, ricorre al simbolismo o per rendere attuale un testo sacro, o per fare in modo che ci sia accordo tra l’esperienza del soggetto e la sua realtà quotidiana e storica.

Nella sua ricerca Scholem tende, fra l’altro, a valorizzare la “natura simbolica del rito” che viene poi a giocare un ruolo di significativo legame tra la mistica e la religione. Cassirer parla di “incanto analogico” che evidenzia come un simbolo o la somiglianza ad un simbolo possa generare una sorta di fede nella magia, che si sviluppa nella credenza sull’efficacia del mezzo magico.

Rispetto a ciò è significativo il rapporto tra mito e linguaggio, rapporto che evidenzia il legame continuo e diretto tra i due elementi, in virtù del fatto che i loro contenuti si condizionano reciprocamente. In particolare il nome proprio, per esempio, assume tutte le caratteristiche tipiche dell’individuo. Tanto è vero che nei popoli primitivi, durante il rito d’iniziazione gli veniva attribuito un nome che ricalcava appieno tutte le sue caratteristiche.

Nell’ambito mitico, anche il numero è stato venerato come sacro e ciò prima che ad esso fosse attribuito un significato di misura.

^{17[17]} E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche. voll. Il pensiero mitico*, La nuova Italia, Ed. Firenze 1964 pag.46.

^{18[18]} A. Richardson, *Introduzione alla Kabbala*, op. cit. pag.13.

L'albero della vita

Uno dei simboli di cui si avvale la Kabbala è l'albero della vita, definito “un diagramma simbolico che rappresenta le forze operanti dell'intero Universo.”^{19[19]}

Questo albero, presenta dieci categorie in cui si manifestano le qualità della vita; graficamente, esso è diviso in Sfere o Sephira (Sefhirot al plurale) che, studiate o da sole o in relazione alle altre, ci presentano il meccanismo della vita su ciascun piano.

A. A. Ain

B. B. Soph

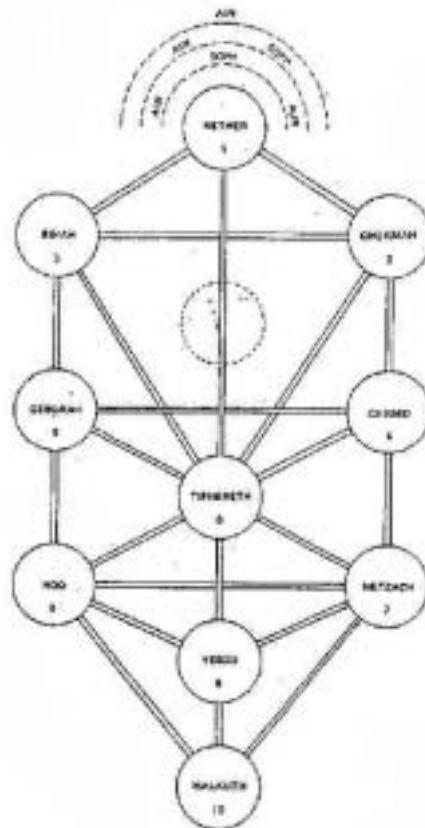


Fig. 1 - L'Albero della Vita

Legenda

1 Kether	6 Tipheret
2 Chokman	7 Netzach
3 Binah	8 Hod
4 Chesed	9 Yesod
5 Geburah	10 Malkut

Nella sommità più alta dell'albero troviamo Kether che rappresenta l'Assoluto, Dio il quale è preceduto dall'Assoluto Nulla di Ain Soph Aur. Kether, che letteralmente significa “

^{19[19]} A. Richardson, *Introduzione alla Kabbala, op. cit. pag16.*

corona”, sta proprio sulla corona dell’albero e indica la saggezza, la sapienza, il potere e dunque, tutte le qualità che deve possedere un re.

Nonostante Kether sia la Sfera più alta dell’albero della vita, non significa che sia necessariamente, anche la più importante o la Sfera che contiene sé tutte le altre, in quanto la Cabala insegna che ogni Sefhira è necessaria e sacra nel suo essere.

L’Ain Soph Aur, che letteralmente significa Luce (Aur) illimitata (Ain Soph), praticamente sta a significare il concetto più alto dell’Albero e vuole rappresentare la fonte stessa da cui promane il Tutto; l’analogia con la luce, poi, fa capire chiaramente che l’Ain Soph Aur è proprio il simbolo più astratto dell’albero.

Scendendo lungo l’albero troviamo “Chokman” e “Binah”, Chokman, rappresenta la saggezza, ed è posto sulla sommità della colonna positiva maschile, mentre Binah è posta sulla sommità della colonna negativa o femminile e significa “comprensione”. Chokman e Binah corrispondono, pertanto, alla forza e alla forma. “In termini umani Binah corrisponde a tutto ciò che è relato alla stabilità della contribuisce a dare la vita, Binah, cioè il Grembo Materno archetipo, il Tempio archetipo. Chokman è la forza che energizza queste forme”^{20[20]}

Scendendo ancora lungo l’albero troviamo “Chesed” e “geburah”, che significano rispettivamente: “misericordia” o “comprensione” e indicano l’uno “forza”, “severità”, “giustizia” l’altro. Geburah è la forza che tende a mitigare gli eccessi di Chesed ma è anche il suo contrario, dimostrato dal fatto che il mancato equilibrio di due Sfere conduce al caos. A queste Sfere sono inoltre assegnate le analogie con due pianeti: Marte e Giove; Marte (Geburah) viene associato alla “forza della guerra”, mentre Giove è associato alla “paternità”, alla “tollerabilità” ed è contrapposto alla durezza di Marte. Poi c’è Tipheret, che è la Sfera posta sulla Colonna Mediana tra Geburah e Chesed, la quale tende ad equilibrare la benevolenza di Chesed e l’ardore di Geburah; questa Sefhira è paragonata alla bellezza, all’armonia, all’equilibrio. Tiphereth è inoltre paragonata a Cristo e agli Dei solari e il suo pianeta di relazione è il sole, che può distruggere o nutrire con il suo calore.

Scendendo ancora troviamo Netzach, che significa letteralmente “vittoria” e Hod che significa “gloria”. Netzach è relato ai sensi, alla passioni e il suo pianeta è Venere la dea dell’amore, che spesso viene paragonata non solo all’amore altruista, ma anche all’amore come sessualità e all’edonismo.

Hod, invece, è la Mente Ragionante e rappresenta, sia la Sfera del puro razionalismo incapace di avere emozioni sia la Sfera dell’astuzia, dell’inganno. Hod è rappresentato sia dal pianeta Mercurio che governa i messaggi o l’eloquenza, e sia da Ermete, dal quale nacquero in seguito le arti magiche o ermetiche (è questa la Sfera delle Arti Magiche). Per equilibrare Hod e Netzach c’è Yesod, che significa “fondamento” e che rappresenta la base della personalità umana, anche questa Sfera è posta sulla Colonna Mediana e il suo pianeta è la Luna. La virtù più grande di Yesod è l’indipendenza, che risulta essere la caratteristica necessaria per percorrere la via occulta. L’aspetto negativo di questa Sfera è la pigrizia che provoca lo stallo del cammino lungo la via.

Scendendo sulla Colonna Mediana si arriva a Malkuth, nella parte inferiore, che rappresenta il mondo fisico; Malkuth non è paragonato a nessun elemento in particolare, ma li contiene tutti poichè ognuno di loro è necessario alla sua esistenza.

Infine c’è Daath che rappresenta la Sfera nascosta tra Kether e Tipheret, e simboleggia sia “il ponte sull’abisso” tra ciò che è divino e sia la conoscenza empirica.

Nella filosofia orientale, in particolare nelle tecniche dello Yoga, le Sephirot dell’albero sono applicate al corpo umano, tanto che i punti fondamentali dell’albero vengono a coincidere con i Chackra.

Nell’applicazione, poi, dell’albero della vita al corpo si viene a verificare che le Sfere coincidano con la sommità della testa (Kether), la gola (Daath), il plesso solare (Tipheret), i

^{20[20]} A. Richardson, *Introduzione alla Kabbala*, op. cit. pag. 23.

genitali (Yesod) e i piedi (Malkut). E' da notare, però, che Malkut è spostato dalla spina dorsale fino ai piedi in quanto viene considerato come un centro di accumulo. In sostanza si può dire che l'applicazione dell'albero al corpo ha lo scopo di far circolare la forza e di caricare il corpo stesso di energia.

Le Dottrine della Cabala

La dottrina della Merkavà

La dottrina della Merkavà, detta anche la Mistica del Trono, è la più antica mistica ebraica.

“Il mondo del Trono corrisponde al mondo del Pleroma degli gnostici, il mondo luminoso della divinità, con i suoi eoni, le sue podestà e le sue dominazioni.”^{21[21]}

Il mistico ebreo cerca sempre di esternare la propria esperienza attraverso il linguaggio ritenuto il più adatto mezzo espressivo del mondo religioso. I documenti cui la Dottrina della Merkavà fa riferimento, risalgono a tempi lontani e, più o meno, vanno dal V sec. Al VI sec., anche se è alquanto arduo classificarli in un ordine cronologico specifico giacchè alcuni sembrano addirittura precedenti all’espansione islamica.

Il testo più antico, giunto fino a noi, è “I piccoli Hekhalot”, al quale fa seguito l’altro intitolato “I Grandi Hekhalot”. La peculiarità di questi testi è che essi sono privi di elementi esegetici, e che entrambi non sono considerati Midrashim cioè si propongono di dare spiegazioni circa le Sacre Scritture, ma finalizzati a dare spiegazioni solo di se stesse.

Della Comunità della Merkevà si sa che essi vivevano in gruppi organizzati in maniera da poter tramandare determinate tradizioni ai soli componenti; giacchè le eresie erano molto fiorenti sia tra gli ebrei sia tra i cristiani. E’ questo il motivo per cui erano molto in uso, in questi circoli mistici, “condizioni di ammissione”. La mistica veniva considerata una realtà molto seria e doveva essere tramandata soltanto attraverso i presidenti di tribunale, oppure attraverso le categorie di uomini di sicura fede religiosa ricordati anche da Isaia (Is 3,3). Gli appartenenti a questi circoli mistici dovevano aver, necessariamente, le precise caratteristiche morali citate chiaramente anche nei “Grandi Hekhelot”; nonostante tutto la vera novità era rappresentata dalla descrizione particolare dei caratteri somatici del viso.

Per questo motivo i nuovi adepti venivano giudicati idonei proprio attraverso i loro caratteri fisionomici e chiromantici. Da notare che entrambi questi elementi venivano considerati molto importanti perché, oltre ad essere un parametro di ammissione per gli adepti, erano considerati anche un sapere segreto degli adepti stessi. Superato “l’esame di ammissione”, secondo un vero e proprio rito di passaggio, i novizi si accingevano a cominciare la scalata della Merkavà, prima attraverso le sette sfere celesti e poi attraverso i sette palazzi celesti, che avrebbero condotto il novizio fino a Dio. La preparazione a questo pellegrinaggio prevedeva un tempo di preparazione che variava dai dodici ai quattordici giorni e l’acquisizione di una posizione, come quella del Profeta Elia in preghiera sul Monte Carmelo.

I “Grandi Hekhalot” davano particolare risalto al pellegrinaggio degli adepti attraverso i sette palazzi, perché nella gnosi non ebraica, un posto considerevole lo occupano i signori delle sette sfere dei pianeti (arconti), che sono contrari alla liberazione dell’anima dai vincoli celesti, chiamati ad assumere la funzione di “guardiani delle porte” che devono essere attraversate proprio durante il pellegrinaggio. L’attraversamento delle “porte” è così importante, che l’anima ha bisogno di un lasciapassare, di un sigillo magico che metta in fuga i demoni, gli arconti ostili. Questo sigillo, ovviamente, viene cambiato man mano che il novizio avanza negli stadi.

“Immerso nella visione estatica il mistico prova al tempo stesso un senso d’inibizione che cerca di vincere usando formule magiche sempre più lunghe e complicate; e ciò è simbolo di una lotta sempre più ardua e lunga per oltrepassare quelle porte chiuse che gli impediscono di procedere oltre.”^{22[22]}

Attraverso la rappresentazione dei sette Hekhalot si passa da una visione cosmologica, ad una visione gerarchica della corte di Dio, per arrivare alla concezione di “Dio come Re in Trono”. Bisogna dire che nella teoria della Merkavà, non è contemplata la Shekinà, cioè l’immanenza di Dio nel mondo. Dio, infatti, è il Re in Trono ed è posto ad una infinita distanza rispetto all’uomo, distanza che neppure l’estasi può infrangere. Nella Merkavà, dunque, non c’è nulla che indichi una “Unio Mystica” tra Dio e l’anima, perché viene sempre sottolineata l’eccessiva alterità di Dio e il mistico, il quale, non perde i tratti della sua personalità

^{21[21]} M. Uderzo, *Le Dottrine della Qabbala*, Ed. Aurora, Verona 1977 pag.57.

^{22[22]} G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, G. Einaudi Ed., Torino 1993 pag.60.

nemmeno durante il momento culminante dell'estasi. “ Il creatore e la Creatura stanno l'uno di fronte all'altro senza confondersi; non viene mai fatto alcun tentativo di superare la distanza, o di annullare la distinzione. Colui che nell'estasi ha attraversato tutte le porte dei cieli ha sfidato tutti i pericoli, sta di fronte al Trono, contempla e ascolta, ma nulla più.”^{23[23]}

Le fonti più autorevoli che parlano del Dio di questi gruppi mistici sono gli inni e le preghiere, delle quali non si conosce, però, l'epoca precisa di composizione.

Secondo la Merkavà la recitazione degli inni e delle preghiere era necessaria al pellegrinaggio per il compimento del viaggio. Di questi inni se ne conoscono diversi tipi: alcuni sono delle invocazioni a Dio, altri sono dei dialoghi tra Dio e l'uomo che vive nella Merkavà. La particolarità di queste lodi è rappresentata, poi, dall'uso fastoso della lingua, che risulta arricchita da diverse combinazioni di parole e spesso addirittura da parole nuove, a volte completamente inventate. Questo atteggiamento della Merkavà sta in forte antinomia con il Talmud, che esprime un manifesto rifiuto di questo tipo di effusioni linguistiche nella preghiera.

Nella Merkavà esiste un elemento non di carattere mistico da sempre criticato nei circoli ebraici: l'antropomorfismo. La testimonianza di ciò, si trova nello Shi'Ur Qoma (la misura del corpo di Dio). In questo frammento dello Shi'Ur Qoma vengono evidenziate le misure di ogni membra, rappresentate da combinazioni di lettere incomprensibili.

La Dottrina dello Zohar

Intorno al 1275, nel cuore della Pastiglia, veniva scritto il libro che sarebbe diventato il testo più importante della Cabala ebraica, “Sefer ha Zohar”, detto anche “il libro dello Splendore”. Intorno allo Zohar, nel corso dei secoli, sono nate diverse polemiche, come ad esempio l'identità del suo autore, o addirittura dei suoi autori, data la varietà degli stili che caratterizzavano i vari brani.

Scholem, in seguito a studi fatti sullo Zohar, affermava che lo stile di questo testo era pseudoepigrafico; cioè sembrava fosse un romanzo mistico, fatto questo, che non rappresentava una grossa novità tra gli autori del tempo. L'ideatore dello Zohar, sembra teso ad imitare i Midrash, anche se spesso cade in descrizioni troppo prolisse, come se volesse, a tutti i costi, tirare per le lunghe il problema, come dice Scholem.”Lo Zohar più che svolgere i pensieri che ne stanno alla base è un geniale omiletico sotto il suo tocco anche i versi meno appariscenti della Bibbia ricevono una interpretazione assolutamente inattesa.”^{24[24]}

Scholem, trovandosi di fronte a questa problematicità ed in accordo con Graetz, risolve il problema attribuendone la paternità di questo fondamentale testo ebraico al cabalista spagnolo Mosè De Leon. L'origine unitaria dell'opera deriva proprio dal carattere uniforme dello stile della lingua e del pensiero.

La lingua in cui è stato scritto lo Zohar è l'aramaico, ma non l'aramaico corrente, bensì un suo riadattamento molto personalizzato, che conferisce uno stile alquanto diseguale rispetto all'argomento che si sta trattando. Un'altra curiosità circa lo Zohar, riguarda, le fonti delle quali si è servito l'autore; Scholem fa riferimento ad una “biblioteca”, cioè a tutto quel bagaglio culturale che l'autore aveva incamerato leggendo molto, tanto è vero che spesso risultano anche degli errori e delle dimenticanze.

Da un punto di vista strettamente dottrinale lo Zohar si distingue dalle altre teorie per il suo carattere teosofico. Secondo i cabalisti lo Zohar si muove intorno a due poli: da un lato c'è il nuovo Dio, che comunque deriva dal vecchio e dall'altro c'è l'uomo racchiuso nel suo rapporto con lui. Il concetto di teosofia, secondo l'ideologia scholemiana, consente di svelare

^{23[23]} G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, op. cit. pag. 64.

^{24[24]} G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, op. cit. pag. 169.

la via nascosta della divinità e la possibilità di immedesimarsi in Lui attraverso la contemplazione e cioè proprio attraverso le Sefirot o gli attributi di Dio.

Nello Zohar si distinguono due mondi: il primo è il mondo dell'En-Sof, nascosto a tutti tranne che a Dio, il secondo, connesso al primo, è il mondo degli attributi che consente la conoscenza di Dio. In tutto ciò fondamentale è il ruolo della Torà, che è “ un grande corpus symbolicum, nel quale è rappresentata quella vita nascosta di Dio che la dottrina delle Sefirot cerca di descrivere.”^{25[25]}

Per il mistico la Torà nasconde molte verità dietro ogni singolo versetto, e pertanto essa non può essere compresa appieno, ma spiegata, in quanto secondo la tradizione essa avrebbe “settanta facce”. Più tardi Luria avrebbe individuato l'esistenza di “seicentomila facce”. Tutto ciò appare piuttosto complicato e sta a significare quanto e come ogni uomo vive una propria interpretazione della Torà secondo una personale comprensione. Nei suoi insegnamenti lo Zohar si avvale molto di forti simbolismi. I cabalisti usano sempre gli stessi nomi per chiamare le dieci sfere attraverso le quali Dio emerge dalla sua vita nascosta; le due più importanti immagini sono l'albero della vita e la sua applicazione sull'uomo.

Secondo la tradizione filosofica greca, era forte la credenza in cui il mondo o il cosmo fosse dotato di anima. In questa ideologia le parti del corpo degli esseri viventi (microcosmo), dovessero avere la loro controparte nelle membra dell'universo (macrocosmo) tanto che il corpo umano sembrava fosse inteso come un universo in minitura. Intorno al periodo rinascimentale alcuni filosofi immaginarono l'esistenza di sistemi di simpatie e di corrispondenze tra gli astri e le parti del corpo umano.

Un simbolo molto frequente dello Zohar è quello del “mistico Nulla”. In questo processo viene messo in evidenza la produzione dal Nulla di qualcosa. E' questo, il più profondo di tutti i processi teosofici che racchiude la Creazione e la Rivelazione e che coincide anche con la conversione dell'En-Sof in Creazione. Il passaggio così improvviso dal Nulla all'essere è rappresentato dal punto primordiale che è il centro intorno al quale si muovono sia la teogonia e sia la cosmogonia. De Leon rappresentava questo punto primordiale al centro di una circonferenza; passibile di diverse interpretazioni, come quello di essere coincidente con il “principio” e con la Bibbia, o come quella di essere identificato con la saggezza di Dio.

I cabalisti sostengono in alcuni passi dello Zohar che, l'uomo è legato a Dio attraverso l'amore e il timore, in quanto l'uno spesso coincide con l'altro. Nei racconti dei mistici, l'amore autentico si esprime attraverso l'amore filiale tra Padre e Figlio e non attraverso l'amore muliebre.

Nello Zohar esiste un unico caso, in cui viene usata la simbologia sessuale e riguarda le nozze di Mosè con la Shekhinà. I Midrash interpretano questo fatto in relazione alle apparizioni di Mosè dove si parla di una cessazione dei rapporti sessuali tra lui e sua moglie dopo che Dio si era presentato a lui “faccia a faccia.”

Verso l'attività sessuale esiste un atteggiamento positivo ma soltanto entro i limiti consentiti. La castità, in ogni caso, viene valutata come uno dei valori più alti. Giuseppe, per esempio, secondo la tradizione, incarna la figura del vero giusto proprio per essere totalmente casto. Secondo la religione ebraica dei cabalisti il matrimonio è uno dei misteri più alti e non una debolezza della carne. Dice Scholem: “troppo profondamente essi rispettavano il primo comandamento della Torà crescete e moltiplicatevi”.

Il valore dello Zohar è rappresentato dalla Devequt, cioè dall'amore costante per Dio che racchiude il criterio di misura di tutti gli altri valori cabalistici: timore di Dio, amore per Dio, purezza di pensiero, castità, carità, studio della Torà, preghiera penitenza. Il giusto, nella Torà è colui che realizza la Devequt, che per il suo carattere pratico dimostra la sua vicinanza con l'ideologia popolare.

^{25[25]} G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, op. cit. pag. 221.

Un'ulteriore tematica all'interno dello Zohar è il problema del Male, fonte di inciampo sia per gli gnostici cristiani che per gli gnostici ebrei medievali.

Secondo lo Zohar, le cause del Male stanno anche nelle Sefirot, nel senso che fin quando queste sono tutte unite, esiste una dimensione armonica tra Chesed (amore) e Din (giustizia). Ma se Din irrompe rispetto a Chesed e si separa dal mondo delle divinità diventa male radicale e quindi passa dal mondo di Dio a quello di Satana, che deriva più da uno stallo del mondo di Dio che dal peccato di Abramo. "L'elemento satanico scaturisce, quindi, dalla stessa divinità. Il male è la Kelipà (corteccia) dell'albero cosmico, il guscio della corteccia."^{26[26]}

Secondo lo Zohar, inoltre, il male esiste anche per dare la possibilità all'uomo di scegliere, di essere libero, mettendolo alla prova circa la sua forza morale. Lo Zohar dice:(i,23b): " Se l'uomo non fosse stato creato con la possibilità di peccare, la presenza divina nel mondo sarebbe rimasta ignuda come un povero." Nello Zohar, così come per il Talmud, le anime sono state create fin dall'origine del mondo; questo fatto evidenzia il rapporto tra cosmologia e psicologia. In questo testo sacro si parla di tre tipi di anime:

1. Nèfesh (l'anima naturale che può peccare),
2. Rùash (lo spirito)
3. Neshamà (l'anima divina).

L'anima attraverso i Mitzvòt (buone azioni) prepara il suo vestito che indosserà dopo la morte; mentre, invece, le anime dei peccatori si presentano "nude" davanti a Dio.

Così, mentre le prime, cioè le anime buone, tornano nella loro sede; le seconde vengono condotte davanti davanti al tribunale e poi purificate nel fuoco.

Nello Zohar, la penitenza infernale ha un valore di punizione vero e proprio, poiché in esso la vita terrena è contemplata come mezzo di purificazione e quindi, serve a glorificare l'anima.

La dottrina dello Tzimtzum

Il 1492, nella storia della Kabala, viene considerato l'anno che ha dato luogo ad un primo grosso cambiamento, in seguito al forzato esodo degli Ebrei dalla Spagna. L'altro grande cambiamento viene segnato dal mutamento della Kabala stessa da dottrina esoterica a movimento popolare che ricorda le continue ostilità verso il popolo ebreo e alla sua cultura nel corso della storia. I diversi episodi di persecuzione contro gli Ebrei, sviluppatasi dai secoli XII-XIII fino al secolo successivo, hanno contribuito sensibilmente a formare il cosiddetto *ebraismo marranico*. I gruppi cabalistici di quell'epoca erano costituiti da gente aristocratica ed erano a carattere quasi esclusivamente esoterico e del tutto disinteressati ad una maggiore diffusione delle loro idee.

Gli effetti del 1492 cominciarono a farsi sentire qualche generazione più tardi, quando si cominciò a comprendere la portata socio-culturale di quegli avvenimenti.

Questi cambiamenti avevano portato ad una maggiore fusione degli elementi messianici e apocalittici dell'ebraismo con quelli della Kabala. I documenti più importanti che ci parlano di queste problematiche sono due opere del 1500, di autori ignoti: *Sefer Ha-Meshiv* (Il libro delle rivelazioni), che rappresenta un commentario alla Torà e *Kaf Ha-Qetoreth* (l'incestiere) che rappresenta un commentario dei Salmi.

Entrambi questi scritti cercano di attribuire ad ogni parola della Scrittura un significato apocalittico: pertanto se la Torà avesse 70 facce, significherebbe che ne verrebbe mostrata soltanto una ad ogni generazione ed ognuna parlerebbe in modo diverso. I temi fondamentali di questi documenti sono la Redenzione e l'esilio, giacché nella scrittura tutto viene rappresentato alla luce di questi avvenimenti, con descrizione di dolori e di pene poiché i suoi

^{26[26]} M. Uderzo, *Le Dottrine principali della Kabbala*, op. cit. pag.93.

vivono fortemente questi avvenimenti come catastrofi pesanti. Dalla lettura dei vari documenti si nota quanto gli esuli spagnoli abbiano vissuto intensamente la pesante realtà dell'esilio, cancellando dal loro animo l'illusione di una vita tranquilla, protetti dalla legge. Circa quaranta anni più tardi dalla cacciata degli Ebrei dalla Spagna, a Safed, nell'alta Gallilea, si venne a costituire un nuovo centro di cultura ebraica: la cosiddetta "Comunità dei Santi", che faceva capo a Cordovero e a Luria.

Cordovero è, sicuramente, uno dei più profondi mistici ebraici, che cercò di semplificare la spiegazione del processo dialettico dello sviluppo delle Sefirot e di interpretare i gradi dell'emanazione come fasi del pensiero divino, proponendo nuove formulazioni circa il problema del rapporto tra l'infinito (En-Sof) e i recipienti attraverso i quali l'En-Sof si realizza. Ma la figura di maggiore spicco di questo movimento è Luria; egli fu non solo il "perfetto giusto", ma anche colui che possedeva una innata creatività e un'essenza religiosa che lo posero al centro del movimento di Safed. Luria, per quanto cercasse di esprimersi nella lingua dei cabalisti e particolarmente in quella degli antropomorfismi, ha sempre comunicato la sua visione personale: La divulgazione della "sua" Kabala è però dovuta ad un suo discepolo Ysrael Sarug, vissuto tra il 1592 e il 1598 e che portò a compimento una grossa opera di diffusione delle teorie di Luria tra i cabalisti italiani.

Secondo Sholem la dottrina luriana riprende spesso le teorie degli antichi gnostici, come ad esempio la teoria del "processo cosmico"; mentre Luria vuole rappresentare un procedimento assai drammatico, in quanto pone al centro del suo pensiero la dottrina dello Tzimtzum, che sembra essere una delle teorie più complicate della Kabala.

Tzimtzum, che letteralmente significa "contrazione" o concentrazione", nella teoria di Luria assume il significato di "ritiro" o "ritorno" e vuole dimostrare il ritiro di Dio da ogni luogo. Il primo atto di questa teoria prevede l'occultamento di Dio, mentre il secondo atto prevede il Rivelarsi di Dio attraverso un raggio della sua essenza. L'atto primario, attraverso il quale l'En-Sof determina se stesso, è il Din, nel quale sono comprese non solo le qualità dell'Amore e della Grazia, ma anche quella della Giustizia e della Severità. La Giustizia, mentre nella prima fase dello Tzimtzum non è ben definita in quanto si mescola con la luce che emana Dio, nella seconda fase è chiaramente espressa in quanto l'essenza stessa di Dio genera la luce e crea la separazione tra le tenebre e la luce, tra le forze dell'Amore e della Giustizia. "Come quindi l'organismo umano sussiste attraverso il doppio processo d'ispirazione e di espirazione, e l'una non è concepibile senza l'altra, così anche la creazione ha consistenza grazie a un tale ritmo del respiro divino."^{27[27]}

Fedele alle teorie dello Zohar, Luria riprende e applica al suo Tzimtzum la teoria secondo cui tutti i processi che si svolgono nello spazio primordiale avvengono in Dio; egli sostiene che anche dopo il ritiro di Dio dallo spazio primordiale rimangono comunque i residui della luce divina: Reshimu. L'esempio di cui questo cabalista si avvale è quello dell'olio e del vino che rimangono nella bottiglia anche dopo che essi sono stati completamente versati. Bisogna però precisare che molti cabalisti successivi a Luria, come i cosiddetti Teisti, cancellarono la teoria della Reshimu.

Le due dottrine, delle quali parla Luria, sono: la Shevirat Ha Kelim (Rottura dei vasi) e il Tiqqum (Riparazione). La rottura dei vasi produce dei danni che devono essere riparati, infatti la luce divina che irruppe nello spazio cosmico generò molte cose, primo fra tutte fu l'Adam Qadmon, l'uomo primordiale. La luce, dice Luria non arrivò da tutte le direzioni, ma solamente da una direzione con un solo raggio. "Dai suoi occhi, dalla sua bocca, dalle sue orecchie e dal suo naso proruppero le luci delle Sefirot."^{28[28]}

Inizialmente queste luci venivano emesse in modo abbastanza uniforme, ma poi le Sefirot degli occhi cominciarono ad emanare luce in forme "atomizzata" che costituiva punti isolati. Questo mondo di "luci puntiformi" diede vita al Olam Ha Tohù (mondo del caos e del

^{27[27]} G. Sholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, op. cit. pag. 273.

^{28[28]} G. Sholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, op. cit. pag. 275.

disordine). Poi, per raccogliere questa luce, vennero posti dei vasi che non riuscirono a contenere le sei Sefirot inferiori, si ruppero e finirono in frammenti.

Secondo Sholem, la teoria della rottura dei vasi proviene da una teoria dello Zohar, in base alla quale si postulava l'esistenza e la conseguente distruzione di mondi precedenti a quello attuale. Si aggiungeva, inoltre, che la causa di questa distruzione fosse da attribuire all'eccessivo rigore dell'unica forza operante, la Gevurà (Sefirà della Giustizia). Lo Zohar evidenzia il bisogno del mondo di procedere con un andamento armonico, che interagisce tra grazia e rigore, elemento maschile ed elemento femminile.

Secondo Luria, inoltre, il male sarebbe presente nello spazio cosmico già prima della rottura dei vasi, a testimonianza di ciò egli afferma che i semi del male si trovano mischiati con le Sefirot. Nello Zohar il male è valutato come "merce di scarto", per questo viene ben rappresentato dai "cocci dei vasi" che precipitano nella parte più bassa dello spazio cosmico. Questi cocci, che posseggono una parte della luce divina, formano il regno del male che potrebbe annidarsi in qualsiasi stadio del processo creativo. A questo punto la Restaurazione della condizione ideale, è affidata al Tiqqum, che ha il compito di ristabilire il "tutto originario". Dopo la rottura dei vasi, causata dal raggio dell'En-Sof, dalla fronte dell'Adam Qadmon si propagò una nuova luce, tesa al riordino delle luci disordinate e alla conseguente trasformazione di queste luci, secondo forme ben definite. Si assisterà così ad una progressiva trasformazione delle Sefirà da attributi di Dio a quello che i cabalisti chiamano Partzuf, il volto della Divinità. Il Dio che si manifesta è il "Dio vivente della Religione" che è più nascosto dell'En-Sof. Luria aggiunge che ci sono tanti aspetti attraverso i quali la Divinità si manifesta con la possibilità di generare tanti Partzuf, che possono essere compresi in modo personale.

Secondo Luria e lo Zohar, le sei Sefirot inferiori corrispondono ai sei giorni della Creazione e rappresentano un Partzuf, la loro unità simboleggia il Dio vivente che regge l'universo.

Luria afferma che nel processo del Tiqqun, nel quale Dio genera se stesso, entra in gioco anche l'uomo ed è rilevante il fatto che spesso, nel processo della creazione, Dio e l'uomo dipendano l'uno dall'altro reciprocamente. E' per questo che la teoria del Tiqqun vede il suo compimento proprio nell'elemento messianico che rappresenta il sigillo per il processo di redenzione ed ha carattere esclusivamente mistico. Il carattere storico-nazionale di questa redenzione, assume qui una posizione di secondaria importanza; esso rappresenta l'aspetto pratico del compiersi del Tiqqun in quanto, la redenzione di Israele è la redenzione di tutto il mondo. Il mondo umano ha, per Luria, due facce: una interna ed una esterna, ma entrambe sono sottoposte alla Torà. La faccia interna si esplica attraverso la preghiera, che ha, secondo l'autore, un enorme significato in quanto rappresenta l'uomo come il "padrone del proprio destino" finalizzato al raggiungimento di mete mistiche. La finalità principale è quella di realizzare il Tiqqun; l'Adamo terreno stava quasi per realizzare il suo progetto, che però ha fallito proprio nel momento in cui ha peccato, quindi la Shekinà di nuovo non ha potuto realizzarsi.

La preghiera è un elemento determinante, in quanto ripercorre tutti gli stadi del "processo cosmico", ed è l'unico mezzo che porta alla Devequt (unione mistica con Dio cabalisticamente intesa). L'estasi qui è: "un'estasi della meditazione silenziosa, una discesa della volontà umana per incontrarsi con la volontà divina, nella quale le parole della preghiera servono come l'esterna balaustra su chi prega si sostiene per non precipitare impreparato o all'improvviso in un'estasi nella quale i sacri flutti travolgerebbero la sua coscienza".^{29[29]}

Secondo Luria l'anima ha la stessa importanza del processo cosmico: l'uomo, prima di peccare (peccato originale) era un essere cosmico di levatura maggiore, superiore persino agli angeli; dopo il peccato, nonostante la caduta, non si è spezzato il legame tra Uomo

^{29[29]} G. Sholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, ib p.285.

Celeste e Uomo Terreno che sono rimaste in relazione tra loro. Ma poichè Adamo contiene tutto, anche la sua caduta ha travolto tutto e lo ha trasferito su un piano inferiore, mescolandole con le forze del male.

Luria, rispetto alla Qabbala del suo tempo, si pone in maniera diversa rispetto alla teoria della Metempsicosi. In Luria tale teoria rappresenta l'esilio dell'anima; egli cioè dice che siccome Adamo contiene in sé l'anima dell'umanità intera, allora il peregrinare delle anime coincide con il peregrinare dell'anima originaria chiamata ad espiare le colpe con l'esilio.

Ogni anima attraverso il proprio comportamento deve sentirsi impegnata a rinnovarsi altrimenti viene sottoposta alla continua trasmigrazione. Ogni anima, sostiene Luria, porta su di sé le tracce di queste peregrinazioni che sono impresse nella mano dell'uomo e vanno correttamente interpretate.

In questo modo è possibile interpretare il destino dell'anima ed offrirle l'eventuale soccorso. Dice Luria che il male compiuto dall'uomo, allunga le sue peregrinazioni e allontana la sua Redenzione, mentre la preghiera e la penitenza accorciano e avvicinano il processo di redenzione.

IL CHASSIDISMO POLACCO

Il chassidismo polacco sorse intorno alla metà del XVIII secolo e si protrasse fino al 1850 ad opera del Santo Mistico Baal-Shem Tov "il Maestro del buon Nome".

Gran parte del successo che ottenne questa corrente si deve alla sua grossa originalità tesa al "rinnovamento", giacchè in Polonia, era molto sentito l'odio contro gli ebrei spesso accusati di omicidio rituale.

Nel 1648, terminata la guerra dei trenta anni con la pace di Westfalia, mentre si era sistemata la questione politica tra cristiani e protestanti, era rimasta insoluta la situazione miserevole nella quale si dibatteva la società ebraica in seguito alla restrizione imposta dalla borghesia cristiana al commercio ebraico. Così, dice Scholem, come l'espulsione dalla Spagna (1492) aveva provocato la Qabbala luriana, così il degrado e la povertà in Polonia, aveva provocato il Chassidismo. A testimonianza di ciò si fa riferimento ad Achad Haam, che fu un illustre sionista e che intorno al 1900, disse: "Dobbiamo riconoscere, a nostra vergogna, che se oggi vogliamo ancora il popolo questo cammino senza privilegiare una strada personale. Determinante quindi, per il mistico, è stato comprendere l'importanza di introdurre nella vita della comunità la sua esperienza, trovare un'ombra di letteratura ebraica originale, dobbiamo cercarla in quella chassidica, che accanto alle sue fantasticherie presenta ancora qua le idee profonde, che mostrano l'impronta dell'originalità ebraica molto più della letteratura illuministica."^{30[30]}

Oltre alle teorie di rinnovamento il chassidismo, si era prefissata anche la meta di una vasta

diffusione rinunciando alla pretesa di rimanere unicamente racchiusa dentro i circoli di certi mistici dotti e di certi esperti della Torà. Questo tentativo di rendere accessibile alle masse i dogmi della Kabala portò un grosso successo al chassidismo stesso. Martin Buber definì il Chassidismo "La Kabbala divenuta ethos", perchè il tutto si faceva ruotare intorno ad una comunità religiosa, nella quale i mistici potevano realizzare la via mistica, rivolgendo alla gente comune il loro sapere e intraprendendo con il popolo questo cammino senza privilegiare nessuna strada personale.

^{30[30]} G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, ib p.354.

Determinante, per il mistico, è stato comprendere l'importanza di introdurre nella vita della comunità la sua esperienza mistica parlando non in forma personale, ma in forma interlocutoria, con un linguaggio accessibile a tutti. Così i vari concetti teologici, come il timore di Dio, l'amore, la fiducia...penetrarono nel popolo e furono vissuti da tutti.

La comunità chassidica era di carattere piramidale. Al vertice c'era il Chassid, il Pio, l'uomo ispirato, il rinnovatore; a questa categoria appartenevano molti antichi Rabbi, tra cui anche Gesù. Poi c'era lo Zaddiq, il soccorritore, un ebreo nel senso migliore della parola.

Nel periodo del Chassidismo classico, ogni chassid giocava un ruolo determinante ed era ricordato o per qualche insegnamento speciale o per qualche caratteristica particolare, come il Baal Shem, per esempio, era ricordato per il suo grande magnetismo, e il Rabbi Nachman veniva ricordato per la sua grossa sintonia con la natura.

Una caratteristica interessante del Chassidismo riguarda l'oralità; ciò è dimostrato dal fatto che tutto ciò che i primi chassid dissero o fecero fu tramandato ai loro discepoli, solo oralmente anche se poco di quegli scritti è pervenuto fino ai giorni nostri.

Pertanto è decisivo, secondo Buber, che i grandi maestri ebraici, i chassidim, siano "l'esempio di quel narrare ebraico che nel dialogo crea il vincolo tra uomo e natura, uomo e Dio, quel vincolo che fonda e che costituisce la Comunità".^{31[31]}

Secondo Buber, proprio nell'haggadah, (cioè nella narrazione) viene dato all'uomo la possibilità di attingere al sacro; la fonte mistica di Buber, per esempio è stato il Baal Shem Tov, il quale anche se "personalmente egli non ha scritto niente; e anche oralmente, come ebbe a dire una volta, ha comunicato solo ciò che da lui traboccava come da un recipiente troppo pieno"^{32[32]}. Anche Rabbi Nachman, come il suo prozio, insegnava l'importanza della comunicazione; infatti, egli poneva al centro di tutto la parola vera che saliva dal profondo dell'anima. M. Buber scriveva di lui: "Caratteristica mirabile del suo insegnamento era il racconto orale, Rabbi Nachman comunicava solo a voce il suo grande patrimonio spirituale e, quando voleva radicare nel cuore degli allievi un pensiero mistico o una verità di vita si trasformava in un narratore di fiabe simboliche, di leggende mistiche, di fantasiosissimi intrecci."^{33[33]}

Così dall'idea di rinnovamento si arriva al concetto fondamentale dell'immanenza di Dio che prevedeva la scoperta di una via personale che conduce a Dio. Questa via, secondo le teorie chassidiche, si palesava solo attraverso il Risveglio. Bisogna precisare che, nel Chassidismo, non era necessario che i seguaci fossero uomini colti, poichè si tendeva maggiormente ad evidenziare il carattere antidottrinale di questa corrente, tanto che i suoi discepoli non avevano la necessità di conoscere bene la Torà. Per intraprendere questo cammino era necessario, innanzitutto, avere fede, poi essere entusiasti ed infine fare tutto con gioia. E' importante sottolineare, in questa fase, che l'importanza del chassid, derivava dal fatto che egli rappresentava la personificazione della Torà ed era considerato il medium tra uomo e Dio nel processo della Rivelazione.

Come ausilio all'uomo che vuole arrivare alla Rivelazione, secondo il Baal Shem, si ricorda

l'urgenza di avvicinarsi alla preghiera che rappresenta il mezzo più idoneo che conduce verso la via perfetta e dunque verso la più profonda trasformazione. Tutto questo si potrà realizzare soltanto se la preghiera verrà recitata con gioia, con vivo fervore e con una intensa forza dell'intenzione, la Kawanà.

^{31[31]} M. Buber, *Le Storie di Rabbi Nachman*, Ugo Guanda Ed., Parma 1995 p.14.

^{32[32]} D. Di Cesare, *Ebraismo, Dialogo e scrittura nel pensiero di M. Buber*, da AA. VV, *Filosofia ed Ebraismo da Spinoza a Levinas*, Firenze 1993 p. 93

^{33[33]} M. Buber, *Le Storie di Rabbi Nachman*, ib p.21.

Bibliografia essenziale

- L. Baek, *L'essenza dell'ebraismo*, Radici-Marietti Roma 1988
- M. Baldini, *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova Editore Roma 1989.
- (a cura di)M. Baldini, S.Zucal, *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, ed. Morcelliana Brescia 1989.
- M. Buber, *Le Confessioni Estatiche*, Adelphi Milano 1987.
- M. Buber, *Le Storie di Rabbi Nachman*, Ugo Guanda ed. Parma 1995.
- F. Brezzi, *La Passione di pensare*, Ed. Carocci Roma 1998.
- E. Cassirer, *Filosofia delle Forme Simboliche. voll. Il pensiero mitico*, La nuova Italia, Ed. Firenze 1964.
- P. Coda, *La Mistica e le Mistiche*, Appunti delle lezioni 10341 PUL a.a. 1997-98.
- D. Di Cesare, *Ebraismo, Dialogo e scrittura nel pensiero di M. Buber*, da AA.VV., *Filosofia ed Ebraismo da Spinoza a Levinas*, Firenze 1993.
- A. Di Nola, *Magia e Cabbala Nell'Ebraismo Medievale*, S.T.E.M. Napoli 1964.
- M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *In una aria diversa, la sapienza di Ildegarda di Bingen*, A. Mondatori Ed. Milano 1992.
- A.D Grad, *Iniziazione alla Kabbala Ebraica*, Meb Padova 1994.
- A. Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, Radidici-Marietti Roma 1988.
- G. Scholem, *La Kabbala e il suo simbolismo*, Piccola Biblioteca Einaudi Torino 1980.
- G. Scholem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, G. Einaudi Ed. Torino 1993.
- A. Richardson, *Introduzione alla Kabbala*, Hermes Roma 1981.
- M. Uderzo, *Le Dottrine della Qabbala*, Ed. Aurora Verona 1977.