

# **HUMANITAS**

ANNO LXXVI - SUPPL. N. 1 - SETTEMBRE 2021

## *Non uno itinere* **Ebraismi, cristianesimi, modernità**

*Studi in onore di Mauro Pesce*  
*in occasione del suo ottantesimo compleanno*

a cura di

Mara Rescio, Cristiana Facchini, Claudio Gianotto, Edmondo Lupieri,  
Franco Motta ed Enrico Norelli

### ESTRATTO

PIERO CAPELLI

## SULLE RADICI BIBLICHE DELLA MISTICA EBRAICA

### 1. “Opera del Carro” e “Opera della Genesi”

Tra il misticismo ebraico attestato nella Bibbia ebraica e nella letteratura ebraica extracanonica (soprattutto nelle apocalissi pseudepigrafe e nei testi del Mar Morto) e quello che si manifestò nella letteratura dei secoli in cui si andò affermando il predominio culturale del movimento rabbinico, vi sono più elementi di continuità che di differenziazione<sup>1</sup>. Ma a partire dal III secolo e.v. la mistica assunse una sua fisionomia specifica come campo del sapere rabbinico, articolandosi in due ambiti disciplinari che nelle fonti sono indicati con i nomi di *Ma‘aseh Merkavah* e *Ma‘aseh Be-re‘šit*, rispettivamente “Opera del Carro” (la speculazione cosmologica correlata alla visione del carro divino in Ez 1) e “Opera della Genesi” (la speculazione cosmogonica correlata alle narrazioni della Creazione nei primi capitoli di *Genesi*).

Comincio la mia analisi dal *Ma‘aseh Merkavah*. Sono affezionato alla definizione di “gnosticismo ebraico” che Gershom Scholem assegnò alla letteratura rabbinica sugli *hekhhalot*, i “palazzi” o “santuari” collocati nelle sfere celesti, e alla descrizione del viaggio del visionario mistico attraverso di essi, come, ad esempio, nel complesso di tradizioni letterarie tramandato sotto il titolo di *Terzo libro di Enoch*<sup>2</sup>. Questa letteratura ha molti elementi in comune con gli gnosticismi a essa coevi: l’idea che la conoscenza abbia valore salvifico, il carattere esoterico della disciplina, e anche la concezione del mondo inferiore come degradazione del disegno cosmogonico divino, concezione quest’ultima che già si riscontrava nell’apocalittica ebraica del periodo del Secondo Tempio. Ma una differenza importante rispetto ai testi gnostici non ebraici è che nella letteratura degli *hekhhalot* non si parla di esseri intermedi fra l’uomo e Dio che fossero dotati di poteri propriamente demiurgici, e che quindi potessero essere assimilati a Dio stesso. Ad esempio, nella “macroforma” (raggruppamento più o meno costante di unità testuali fisse, riscontrabile nella tradizione manoscritta)<sup>3</sup> a cui si attribuisce il

<sup>1</sup> Nell’assumermi la responsabilità per ogni semplificazione, lacuna o inesattezza, ringrazio Saverio Campanini e Federico Dal Bo per le loro preziose e generose indicazioni.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, il cap. II di G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), tr. it., Einaudi, Torino 1993, pp. 51-94; Id., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965.

<sup>3</sup> La definizione di “macroforma” è di P. Schäfer, *Tradition and Redaction in Hekhalot Literature*, JSJ 14(1983), pp. 172-181. Per la bibliografia sulla discussione di questo concetto cfr. P. Piova-

titolo di “Principe della Torah” (*Šar ha-Torah*), il dialogo tra Dio e Israele è diretto, senza la mediazione di esseri angelici né umani; gli angeli esistono, sono gelosi dei privilegi che Dio concede agli uomini (retaggio di una tradizione già propria dell’apocalittica enochica e che arriverà fino al Corano), e dialogano anch’essi con Dio, ma sono sempre qualificati gerarchicamente come «suoi inservienti» (*mešaretav*). Allo stesso personaggio angelico qualificato come “Principe della Torah” è assegnato il ruolo di «rivelare a loro [Israele] il modo di agire e quale uso fare di esso [il Tempio]» (§ 297)<sup>4</sup>; egli sembra quindi in ultimo da identificare con Dio stesso (come, ad esempio, nella preghiera che conclude la macroforma, § 306).

Come si spiega questa assenza di angeli demiurghi equiparabili agli arconti degli altri gnosticismi? La letteratura ebraica che Scholem definiva gnostica fu prodotta in Mesopotamia e Palestina tra il IV e il VII secolo e circolava all’interno di ambienti ancora non rabbinici, o non completamente tali. (James R. Davila pensa a «cerchie scribali [sia palestinesi sia mesopotamiche] che conoscevano la Bibbia e alcune tradizioni rabbiniche, ma non avevano educazione rabbinica formale, e potrebbero essere state in effetti invidiose del maggior potere e *status* sociale dei rabbini»<sup>5</sup>.) Ma questa letteratura fu tramandata nel medioevo attraverso manoscritti che circolavano all’interno di una cultura ebraica ormai interamente rabbinizzata. Quindi, questi testi vennero antologizzati o redatti in modo che non contravvenissero al postulato dottrinale fondamentale e più rigorosamente tutelato dell’ebraismo rabbinico, cioè l’assoluta unità e unicità dell’Ente supremo<sup>6</sup>. Questa è già un’istanza rilevante dell’influenza della Bibbia sulla mistica ebraica di epoca tardoantica e altomedievale. Ed è la stessa ragione per cui un concetto neoplatonico come quello del *logos* – che in Filone Alessandrino e nella tradizione giovannea è lo strumento della Creazione e della rivelazione di Dio e della sua attività immanente nel cosmo, e che Filone stesso chiama ora «secondo Dio» ora «figlio di Dio» – non fu recepito

---

nelli, «*S’il n’y a pas de patriarche, il ne doit pas se lever, même devant le sanhédrin*». *L’apothéose du Yored Merkavah au V<sup>e</sup> siècle de notre ère*, in S. Mimouni - L. Painchaud (eds.), *La question de la “sacerdotalisation” dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme. Colloque international, Université Laval, Québec, Canada, 18 au 20 septembre 2014*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 143-165, qui p. 156, nota 29.

<sup>4</sup> Traduco i testi degli *hekhhalot* secondo l’edizione di P. Schäfer - M. Schlüter - H.G. von Mutius (eds.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981 (qui, alcuni dei manoscritti collazionati nell’edizione hanno «il re dell’universo [...] rivelò loro il mistero [sod] della Torah, come agire e come fare uso di esso»).

<sup>5</sup> J.R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation. Major Texts of Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston 2013, p. 163. Cfr. A. Alba Cecilia, *La mistica judía y su importancia en el judaísmo*, in F.J. Sancho Fermin (ed.), *Kabbala judía y mistica carmelitana. Encuentros en Sefarad*, Grupo Editorial Fonte-Monte Carmelo-CITeS-Universidad de la Mística, Burgos-Ávila 2020, pp. 11-50, qui pp. 39-40.

<sup>6</sup> Cfr. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, tr. ingl., Magnes, Jerusalem 1979, pp. 203 ss.

come tale nell'ebraismo rabbinico, entro cui Filone ebbe un suo influsso carsico ma mai esplicito.

Esaminiamo ora le basi bibliche della mistica rabbinica sul piano dell'intertestualità e delle citazioni esplicite dalla Scrittura. Nella letteratura degli *hekhalot*, le citazioni dalla Scrittura sono molto poche. In una macroforma ampia come quella del "Principe della Torah" (24 pericopi)<sup>7</sup>, le citazioni bibliche sono in tutto 10, di cui tre costituite semplicemente dalle ovvie formule del *trishagion* di Is 6,1-3. Quando gli israeliti si lamentano con Dio per le persecuzioni e l'esilio, Dio risponde:

«So quel che cercate, e il Mio cuore è a conoscenza di ciò che bramate: voi cercate abbondante Torah e una gran quantità di Talmud, e ambite a tante discussioni di diritto religioso per interrogare la *halakhah* [legge religiosa] [...], a fare distinzioni sul Talmud nelle vie e sul *pilpul* [dialettica talmudica] nelle piazze, a moltiplicare le *halakhot* "come la sabbia del mare" [Gen 32,11; 41,49; ecc.] e i miei segreti come la polvere del mondo abitato» (§ 287).

Questa mistica, in cui si parla esplicitamente di *Talmud* e di *pilpul*, forse non era rabbinica in origine, ma in questa forma testuale (e soprattutto nella sua tradizione manoscritta medievale) è evidentemente in via di rabbinizzazione.

In un altro passo, alle lamentele degli israeliti Dio replica di «avere accolto su di sé» il loro rimprovero

«perché il gemito di Israele mi è gradito e il [vostro] desiderio di Torah mi ha ricoperto. Le vostre parole hanno trovato favore alle mie orecchie e i detti della vostra bocca sono stati da me recepiti: voi occupatevi del mio Santuario [*bayit*] d'elezione e la Torah non si allontanano dalle vostre bocche» (§ 284a).

Qui per Torah si intende la cosiddetta "doppia Torah", sia scritta (biblica) sia orale (rabbinica), che aveva sostituito il Tempio distrutto come sede simbolica del culto israelitico; e si intendono sia la meditazione della doppia Torah, sia la sua messa in pratica nella vita di Israele. La stessa macroforma del "Principe della Torah" contiene un rituale mistico il cui fine è condurre chi lo pratica a che «i vostri cuori abbiano una visione della Torah» (§ 298a). Quindi, la Torah resta centrale, ma non la si realizza soltanto attraverso l'ortoprassi, bensì la si medita e si arriva a conoscerla attraverso un rituale mistico-ascetico, che prenderò in esame più avanti.

L'altro grande filone della prima mistica rabbinica è quello cosmogonico detto del *Ma'aseh Be-re'sit*. I racconti biblici della Creazione erano forse l'unica parte della Torah che non si potesse sviluppare in un discorso di diritto religioso e di precettistica. Di qui le cautele espresse nelle par-

<sup>7</sup> P. Schäfer - M. Schlüter - H.G. von Mutius (eds.), *Synopse*, cit., §§ 281-294, 297-306.

ti giuridiche della letteratura rabbinica verso la speculazione mistica: ad esempio,

«Chiunque si occupi di quattro cose, meglio sarebbe per lui non essere venuto al mondo: quel che c'è sopra, quel che c'è sotto, quel che c'è prima, quel che c'è dopo» (*Mišnah, Hagigah 2,1*).

Ma una proibizione è sempre indizio dell'esistenza della prassi contraria, ed è ovvio che la speculazione su questi argomenti proibiti o quantomeno sconsigliati avveniva ugualmente. Ne è un'importante testimonianza il *Sefer Yeširah* (*Libro della formazione*), una «piccola cosmogonia portatile»<sup>8</sup> di datazione e origine geografica assai dubbie, ma di chiaro carattere neopitagorico. Secondo il *Sefer Yeširah*, Dio creò il mondo avvalendosi di trentadue strumenti chiamati *sefirot*<sup>9</sup>:

«Yah Yhwh delle Schiere, Dio d'Israele, Dio vivente, Dio onnipotente, “sommo ed eccelso, che sta in eterno, e il cui nome è sacro” [Is 57,15], incise [il creato] per mezzo di trentadue mirabili sentieri di Sapienza. Egli creò il suo universo con tre registri [*sefarim*]: con la scrittura [*sefer*], il computo [*safar*], il discorso [*sippur*]]»<sup>10</sup>.

«Dieci *sefirot* sono la base<sup>11</sup> e ventidue lettere sono il fondamento [tre madri, sette doppie e dodici semplici]».

«Le dieci *sefirot* sono la base, come il numero [*mispar*] delle dieci dita (cinque contro cinque), e l'Alleanza con l'Unico (incardinata nel punto mediano: nella parola della lingua e nella circoncisione della pelle)»<sup>12</sup>.

«[...] Le dieci *sefirot* sono la base. Trattieni la tua bocca dal parlare; trattieni il tuo cuore dal riflettere, e se il tuo cuore corre via, che torni [*šuv*] all'Onnipotente [Dio], poiché così è scritto: “E tornavano [*šuv*]”<sup>13</sup> [Ez 1,14] Fu su questa base che venne stipulata l'Alleanza» (§§ 1-3, 5).

Credo che questa cosmogonia simbolica abbia alcuni fondamenti biblici, ravvisabili su due piani: quello dei concetti teologici sanciti nella Scrittura e convalidati anche dalla tradizione rabbinica, e quello dei concreti ancoramenti intertestuali tra il *Sefer Yeširah* e passi biblici citati esplicitamente:

<sup>8</sup> Devo a Saverio Campanini il felice prestito di questo titolo da Queneau al *Sefer Yeširah*.

<sup>9</sup> Traduco secondo la cosiddetta recensione breve edita da A.P. Hayman, *Sefer Yesira. Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

<sup>10</sup> Nella resa di queste tre parole consonanticamente omografe (*spr*, plur. *sprym*), e quindi indefinite in quanto non vocalizzate nei manoscritti, riprendo la traduzione di Giulio Busi (G. Busi - E. Loewenthal [eds.], *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, pp. 31-46), che si fonda a sua volta sul più antico commento al *Sefer Yeširah*, quello di Se'adyah Ga'on (Mesopotamia, X secolo). Un'altra interpretazione possibile è «scrittura, numero, parola».

<sup>11</sup> Rendo il misterioso termine *belimah* (che G. Busi, in *Mistica ebraica*, cit., p. 35, traduce con «senza determinazione») secondo l'interpretazione di A.P. Hayman, *Sefer Yesira*, cit., pp. 64, 66.

<sup>12</sup> Il testo gioca sull'ambivalenza del termine *millah*, che significa sia “parola” sia “circoncisione”.

<sup>13</sup> Il soggetto di «tornavano» sono i quattro esseri alati tra i quali Dio si mostrò a Ezechiele (Ez 1).

1. I teologumeni di origine biblica nel *Sefer Yeşirah* sono pochi, fondamentali, e ineludibili: l'unicità di Dio, l'onnipotenza e la sapienza quali suoi attributi fondamentali, la creazione come atto linguistico e la lingua ebraica come strumento della creazione, e l'Alleanza con Abramo e Israele, simboleggiata tangibilmente dalla circoncisione (Abramo è indicato alla fine del *Sefer Yeşirah* come colui che comprese questa natura del mondo e la mise per iscritto nel *Sefer Yeşirah* medesimo, §§ 61 e 64).

2. Le citazioni scritturistiche sono poche, e hanno una funzione non strutturale ma solo di corredo, ossia non danno origine a ulteriori discorsi esegetici di approfondimento della fonte; esse obbediscono insomma a quel criterio redazionale proprio della letteratura rabbinica più antica che la critica moderna ha chiamato *proof texting*, e che funziona in questo modo: in ottemperanza al principio ermeneutico rabbinico secondo cui «non c'è prima né dopo nella Torah» (attribuito nelle fonti a Rabbi Me'ir, II secolo e.v.)<sup>14</sup>, si estrapola da qualsiasi parte della Scrittura una citazione funzionale al discorso che di volta in volta si sta conducendo, e la si appone a tale discorso come semplice pezza d'appoggio, senza più alcun riferimento al contesto biblico originario da cui la si è tratta.

In conclusione, il discorso mistico del *Sefer Yeşirah*, al di là di alcuni elementi di base in comune e di alcune citazioni di versetti, si regge in modo piuttosto indipendente da modelli rintracciabili nella Scrittura; dei racconti cosmogonici di *Genesi* esso è un'interpretazione piuttosto libera, di un carattere marcatamente neopitagorico, secondo cui le *sefirot* corrispondono nella funzione a quegli elementi costitutivi della realtà che nel neopitagorismo venivano chiamati *stoicheia*<sup>15</sup>.

## 2. Mistica degli hekhalot e pratiche sciamaniche dei profeti biblici

Più sopra ho ricordato il *Sitz im Leben* della mistica degli *hekhalot* e della sua letteratura come lo ha ricostruito James R. Davila<sup>16</sup>. Nella macroforma del “Principe della Torah” si legge una sezione che sembra descrivere il *Ma'aseh Merkavah* non tanto come una dimensione speculativa, quanto come una pratica finalizzata a conseguire uno stato alterato di coscienza e un contatto con le gerarchie angeliche che abitano i palazzi celesti:

<sup>14</sup> La formulazione si trova nel *Talmud Palestinese*, *Šeqalim* 6,2,49d e paralleli.

<sup>15</sup> Cfr. A. Magris, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 105-106. Anche per il termine *sefirot*, sing. *sefirah*, è stata proposta un'etimologia dal gr. *sphaira*, ma cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti*, cit., p. 218.

<sup>16</sup> Sulla natura pratica oppure prevalentemente letteraria della mistica degli *hekhalot* cfr. M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, tr. it., Giuntina, Firenze 1992, p. 42; J.R. Davila, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001; R.S. Boustán, *The Study of Heikhalot Literature. Between Mystical Experience and Textual Artifact*, CBR 6(2007), pp. 130-160.

«Disse Rabbi Yišma‘el: “Così disse Rabbi ‘Aqiva nel nome di Rabbi Eli‘ezer il Grande: Colui che voglia giungere a contatto con il Principe della Torah lavi i propri indumenti e i propri vestiti; faccia un rigoroso bagno di purificazione per uscire dal dubbio di [essere impuro a causa di una] polluzione notturna; entri e risieda per dodici giorni in una stanza o in una soffitta; non esca né rientri, non mangi né beva se non tra una sera e l'altra<sup>17</sup>, quando mangerà il suo pane di fior di farina – pane fatto con le sue mani – e berrà acqua; e non gusti nessuna specie di verdura. E istituisca tale studio del Principe della Torah attraverso la triplice preghiera quotidiana; dopo che avrà pregato dall'inizio alla fine, sieda e ripeta la preghiera per dodici giorni (i suoi giorni di digiuno) dal mattino alla sera senza [mai] tacere; e ogniqualvolta la concluda, si alzi in piedi e giuri per i Servitori e per il loro Re, dodici volte per ciascun Principe; poi giuri per ciascuno dei sigilli [...]. E al compimento dei dodici giorni perverrà a qualsiasi condizione di Torah avesse cercato, sia di Scrittura sia di *Mišnah*, o alla visione della Merkavah: poiché egli raggiunge una condizione pura per le privazioni e per l'intensa pratica ascetica”»<sup>18</sup> (§§ 299-303).

Tecniche mistiche del tutto simili sono descritte in un famoso responso del rabbino Ha'i Ga'on (Mesopotamia, X-XI secolo), secondo cui, per raggiungere la *trance*, occorreva un periodo di digiuno, cui seguiva la recitazione di una serie di inni appositamente prescritti, fatta mantenendo la posizione seduta e con la testa tra le ginocchia:

«Molti dei Sapienti sono stati dell'opinione che chi sia meritevole per diverse delle qualità menzionate e descritte [nei testi], quando cerca di contemplare la *Merkavah* e di gettare lo sguardo sugli *hekhlot* degli angeli che stanno nell'alto dei cieli, abbia da percorrere certe vie:

- deve stare seduto in digiuno;
- deve tenere la testa appoggiata fra le ginocchia;
- deve sussurrare verso il suolo un gran numero di canti e di laudi che sono già interpretati nella tradizione.

In tal modo egli arriva a rivolgere lo sguardo dentro di sé e delle stanze [del proprio cuore], come chi veda con i propri occhi i sette *hekhlot* e contempi come se entrasse di *hekhhal* in *hekhhal* e vedesse ciò che vi si trova»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> L'espressione pare ricalcare quella biblica «tra le due sere», frequente per indicare il momento del crepuscolo.

<sup>18</sup> Intendo come complementi di causa i termini ebraici *u-me-ša'ar u-me-sigguf gadol* (secondo il ms. D436 di P. Schäfer [ed.], *Synopse*, cit.), che gli altri traduttori interpretano come complementi di moto da luogo figurato. Cfr. E. Piattelli, *Cabbala ebraica. I sette santuari*, TEA, Milano 1993, p. 110 (rist. di Id., *I sette santuari [Hekhalot]*, *Cabbala ebraica*, Boringhieri, Torino 1964): «privo di ogni angoscia e di ogni grande umiliazione»; P. Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. II. §§ 81-334, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, p. 297: «aus Bedrängnis und grosser Pein»; J. Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, cit., p. 183: «away from grief and away from great pain»; G. Busi, *Città di luce. La mistica ebraica dei palazzi celesti*, Einaudi, Torino 2019, p. 108: «libero da angustie e da grandi afflizioni».

<sup>19</sup> Traduco dall'ed. di B.M. Lewin (ed.), *Ošar ha-Ge'onim. Tešuvot Ge'one Bavel u-ferušechem 'al pi seder ha-Talmud*, IV, The Hebrew University Press Association, Jerusalem 1931, sezione sul trattato *Hagigah*, p. 14; cfr. J. Davila, *Descenders to the Chariot*, cit., pp. 4-6; M. Idel, *Ascension on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest-New York 2005, pp. 32-34.

È evidente il parallelismo tra la tecnica ascetico-contemplativa descritta da Ha'i Ga'on e quella messa in atto dal profeta Elia sul monte Carmelo, quando, per entrare in contatto con la divinità, si allontana dal re Acab, che mangia e beve normalmente, e «salì in cima al Carmelo, si piegò verso il suolo e si mise la faccia tra le ginocchia» (1Re 18,42). La versione di questa tecnica che leggiamo nel “Principe della Torah” è chiaramente rabbinica o rabbinizzata, avendo come fine dichiarato quello di far pervenire il mistico «a qualsiasi condizione di Torah o di *Mišnah*» egli ambisca; quella descritta da Ha'i Ga'on corrisponde poi ancor più da vicino a quella che troviamo nella Bibbia. Più che della radice biblica di una pratica mistica ebraica, però, qui si tratta di un parallelo funzionale, radicato nel retroterra sciamanico comune al profetismo biblico più antico (Elia) e ai mistici della *Merkavah*.<sup>20</sup> È questa la direzione in cui vanno letti anche i rituali di reviviscenza dei figli morti di donne vedove che vengono performati da Elia in 1Re 17 e da Eliseo in 2Re 4 e che trovano un parallelo formale di precisione impressionante in un analogo rituale praticato da uno sciamano della Siberia orientale e osservato e descritto negli anni '40 del secolo scorso dall'antropologo russo-americano Ivan A. Lopatin<sup>21</sup>.

### 3. Le lettere della Torah come strumento della Creazione

Oltre la mistica tardoantica e altomedievale, arriviamo al *Sefer ha-Bahir* (*Libro del fulgore*), il testo che dopo gli studi di Gershom Scholem si ritiene segnare l'evoluzione del misticismo del *Ma'aseh Be-re'sit* e del *Ma'aseh Merkavah* nella *qabalah* classica, ossia la filosofia del misticismo e la sua pratica nell'ebraismo rabbinico in epoca bassomedievale, moderna e contemporanea. Composto in area iberico-provenzale verso la fine del XII secolo a partire da materiali testuali più antichi di probabile origine ebraico-mesopotamica, il *Bahir* contiene trattazioni abbastanza criptiche di argomenti cosmogonici, mistica del linguaggio, interpretazione esoterica dei comandamenti biblici e simbolismo delle *sefirot*, che proprio qui si presentano per la prima volta come un insieme – strutturato in maniera piuttosto stabile – di dieci ipostasi di attributi della divinità, insieme che caratterizzerà tutta la *qabalah* successiva. La forma del testo del *Bahir* è paragonabile a quella dei commenti *variorum* alla Scrittura, e il suo rapporto con la Bibbia è molto più strutturale, strutturato e strutturante di quel-

<sup>20</sup> Cfr. J.R. Davila, *Descenders to the Chariot*, cit., in part. pp. 25-125, e i suoi numerosi altri studi elencati in P. Piovanelli, «*S'il n'y a pas de patriarche*», cit., p. 165, nota 43.

<sup>21</sup> I.A. Lopatin, *A Shamanistic Performance for a Sick Boy*, in «*Anthropos*» 41-44(1946-1949), pp. 365-368. Per un confronto tra i due resoconti cfr. A. Catastini, *Profeti e tradizione*, Giardini, Pisa 1990, p. 113.

lo che si riscontra nella letteratura mistica anteriore. Se ne vede un chiaro esempio fin dai primi paragrafi del testo:

«Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah disse: “Un versetto recita: ‘Ora non possono vedere la luce che rifulge (*bahir*) tra le nubi’ [Gb 37,21]. Un altro versetto recita: “Fece della tenebra il proprio nascondiglio” [Sal 18,12], e così anche: “Nubi e caligine gli stanno intorno” [Sal 97,2]. Pare esservi una contraddizione; questo terzo versetto la risolve: “Neanche la tenebra è oscura per te, la notte è luminosa come il giorno, il buio come la luce” [Sal 139,12]»<sup>22</sup> (§ 1).

Il *Bahir* presenta così fin dalle prime righe un esempio di lettura sincronica della Scrittura e di esegesi rabbinica classica. Per introdurre il tema della luce divina vengono dapprima accostati tre versetti estrapolati da contesti d’origine diversi (*Giobbe* e *Salmi*), anche qui in base al principio del «non c’è prima né dopo nella Torah». Poi li si concilia ermeneuticamente in base a un ulteriore versetto estrapolato da un altro dei *Salmi*, in base all’ulteriore principio esegetico del *ka-yose’ bo mi-mqom aḥer*, «come risulta al riguardo da un altro passo biblico» (il sesto dei principi la cui formulazione era tradizionalmente attribuita a Hillel il Vecchio, I secolo a.e.v.)<sup>23</sup>. Il testo prosegue:

«Rabbi Berekhyah disse: “Cosa significa il versetto ‘La terra era caos e informità’ [Gen 1,2]? Che cosa significa ‘era’? Significa che era già ‘caos’ [*tohu*]. Che cosa significa ‘caos’? Qualcosa che lasciò stupefatti [*matheh*] gli esseri umani e poi tornò a essere ‘informità’ [*bohu*]. Che cosa significa ‘informità’? Qualcosa in cui vi è una sostanza, poiché è scritto ‘*bohu*’, cioè ‘quel qualcosa è in esso’ [*bo hu*]’» (§ 2).

Mentre nel paragrafo precedente si parlava della luce come attributo divino, in questo si commenta un versetto biblico di argomento cosmogonico ancora una volta in base a un metodo ermeneutico tradizionale, quello della spiegazione paraetimologica. Poi si passa a una disquisizione sulla mistica della lingua ebraica e sul ruolo delle lettere ebraiche nella Creazione e nella Scrittura come codice della Creazione stessa; nella discussione, improntata a intenti omiletici, si applica sistematicamente il principio esegetico della deduzione per analogia (*gezerah šawwah*):

«Per quale motivo [la Torah] comincia con la lettera *ber*? Perché con essa comincia la parola “benedizione” [*berakhah*]. E da dove sappiamo che la Torah è chiamata “benedizione”? Dal versetto: “E pieno della benedizione di Yhwh [prendi possesso del mare e del meridione!]” [Dt 33,23]. Il mare non è altro che la Torah, come è scritto: “Ed è più estesa del mare” [Gb 11,9]. Che cosa significa “E pieno della benedizione

<sup>22</sup> Traduco dall’edizione di S. Campanini, *The Book of Bahir. Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Aragno, Torino 2005.

<sup>23</sup> Il principio, formulato in *Tosefta, Sanhedrin* 7,11, è già praticato, ad esempio, in Rm 4,1-5.

di Yhwh”? Nient’altro se non che in ogni passo in cui si trova la *bet* si tratta di benedizione, così come si dice “In principio [*be-re ’sit*]” [Gen 1,1]: “principio” non è altro che la Sapienza; e la Sapienza non è altro che benedizione, come è scritto che Yhwh benedisse Salomone: “e Yhwh conferì Sapienza a Salomone” [1Re 5,26]» (§ 3).

E così via per altri 197 paragrafi. Nel *Bahir* le regole già classiche dell’ermeneutica rabbinica vengono applicate sistematicamente alla Scrittura per derivarne significati che stanno al confine tra la predicazione per le masse e la mistica per gli iniziati. Senza la Scrittura il *Sefer Yeşirah* si regge da sé, il *Bahir* invece no: il legame intertestuale con il testo antico (e fondativo) diventa organico al testo recente.

Nella *qabbalah* successiva al *Bahir* questo rapporto con la Scrittura è soggetto a ulteriori sviluppi. Il *Sefer ha-Zohar* (*Libro dello splendore*, redatto in Iberia nel XIII secolo) ha formalmente, come il *Bahir*, l’aspetto di un commento alla Scrittura, ma il suo contenuto è una mitologia in gran parte autonoma. Prendiamo, ad esempio, la trattazione zoharica del problema del male, che dello *Zohar* è uno dei problemi di fondo, assai più che nella Scrittura canonica – e in questo lo *Zohar* e, più in generale, il tipo di mistica che esso rappresenta proseguono un filone di pensiero che aveva attanagliato varie correnti del pensiero ebraico fin dal periodo persiano (VI-IV secolo a.e.v.) ed era stato il motivo generatore di fondo di tutta la letteratura apocalittica. Il male costituiva uno scandalo e un problema anche per la spiritualità dei rabbini, ma la loro risposta a esso era orientata a individuarne non la causa, bensì la soluzione, ossia l’osservanza della Torah come codice di vita. La *qabbalah* costituisce la via rabbinica all’elaborazione (e, in parte, al recupero) di un’eziologia mitologica per il male.

Uno dei più significativi passi dello *Zohar* sull’origine del male recita:

«A ogni cosa il Santo, che sia benedetto, ha disposto rimedio. Vieni e contempla. È scritto: “Un fiume usciva da Eden a irrigare il giardino” [Gen 2,10]. Questo fiume non si sazia mai in eterno di espandersi, crescere e far frutti. Ma l’altro dio [*el aher*] è evirato, e in eterno non prova desiderio sessuale, né cresce, né fa frutti, perché se facesse frutti inquinerebbe tutto il mondo. Perciò, l’uomo che fa sì che quel “Lato” cresca<sup>24</sup> è chiamato malvagio [*ra’*] e non vedrà mai in eterno il volto della *Šekhinah*, poiché è scritto: “Il male [*ra’*] non dimora in te” [Sal 5,5]. L’uomo, che è soggetto alla metempsicosi [*gilgul*], se trasgredisce e aderisce a quell’“altro dio” che non produce frutti né cresce nel mondo, viene per questo chiamato “Altro”»<sup>25</sup> (II 103a).

<sup>24</sup> Secondo la traduzione Soncino (H. Sperling - M. Simon - P.P. Levertoff [eds.], *The Zohar*, III, The Soncino Press, London-Jerusalem-New York 1934 [rist. 1970], p. 314) e secondo il commento di Daniel Matt (D.C. Matt [ed.], *The Zohar. Pritzker Edition*, v, Stanford University Press, Stanford 2009, p. 61, nota 176) questa espressione alluderebbe al rifiuto deliberato di adempiere al comandamento della procreazione.

<sup>25</sup> Traduco secondo il testo dell’*editio princeps* di ‘Immanu’el da Benevento e Yişhaq de Lattes, 3 voll., Mantova 1558-1560.

Questo testo zoharico si radica nella Scrittura fin dalle prime parole, assumendo la forma di un commento midrashico amplificante a Gen 2,10. Poi però applica tale approccio a una problematica come quella del male che solo in parte è ricavabile dalla Scrittura, e lo accosta a una mitologia del tutto esterna alla Bibbia (la *Šekhinah*, personificazione dell'immanenza divina), intrisa di dualismo (l'«altro dio») e rappresentativa di quella concezione neoplatonica del rapporto fra Dio e l'uomo, fra il mondo superiore e quello inferiore, secondo cui l'uomo ha la possibilità e quindi il dovere religioso di collaborare alla restaurazione (l'«individuazione», in termini junghiani) della Divinità e delle sue dinamiche interne. È questa la prospettiva – frequente nella *qabbalah* classica – che Moshe Idel ha definito «teurgia incrementativa»<sup>26</sup>.

La *Šekhinah*, quale personificazione dell'immanenza di Dio, assolve anche a un ruolo di mediazione tra l'umano e il divino, e compare come elemento femminile della personalità di Dio solo a partire dal *Bahir*, che, come osservò Scholem, era collegato alla speculazione gnostica tardoantica sugli eoni maschili e femminili, cioè le potenze (assimilabili appunto alle *sefirot*) che costituiscono il mondo del pleroma divino<sup>27</sup>. A proposito della *Šekhinah* come parte femminile di Dio, Scholem scriveva che

«nell'unione di Dio con la *Šekhinah* è raggiunta la vera unità dinamica di Dio, al di là della molteplicità dei suoi aspetti, *yihud*, come i cabbalisti la chiamano. Originariamente, secondo lo *Zohar*, questa unione era perpetua: nulla disturbava la beata unione dei ritmi della vita divina nell'unica grande melodia di Dio; e nulla turbava allora il contatto permanente coi mondi della creazione, e specialmente con il mondo dell'uomo, nei quali pulsava la vita di Dio»<sup>28</sup>.

Il mistico castigliano Yosef Gikatilla (1248-1305 ca.) così rappresentava la dinamica intradivina in un passo dei suoi *Ša'are Orah* (*Le porte della luce*) cui Scholem rimandava<sup>29</sup>:

«Sappi che al principio della Creazione del mondo il principio primo [*'iqqar*] della *Šekhinah* era situato nelle sfere inferiori, perché il sistema di tutte le cose create era secondo l'ordine dei gradi dell'ascensione [*ma'alot*]<sup>30</sup>: le cose superiori corrispondevano alle sfere superiori, le cose inferiori corrispondevano alle sfere inferiori. Perciò

<sup>26</sup> Cfr. M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, cit., pp. 279-300.

<sup>27</sup> G. Scholem, *Le grandi correnti*, cit., p. 218.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 238.

<sup>29</sup> *Ibidem*. Traduco secondo l'edizione curata da Y. Ben Shlomo, Y. b. A. Gikatilyah, *Ša'are orah*, 2 voll., Mosad Bialik, Jerusalem 1996, I, pp. 65-66.

<sup>30</sup> Sull'interpretazione del termine *ma'alot* in questo contesto si veda E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, New York 2005, p. 447, nota 120. Avi Weinstein rende con «for the plan for Creation was to mirror the upper and lower worlds» (Rabbi J. Gikatilla, *Gates of Light. Sha'are Orah*, transl. by A. Weinstein, Harper Collins, San Francisco 1994, p. 24).

la *Šekhinah* si trovava nelle sfere inferiori. Dato che la *Šekhinah* era in basso, il cielo e la terra erano una cosa sola – e questo è il senso del versetto “Furono completati il cielo e la terra e tutte le loro schiere” [Gen 2,1], perché si completavano a vicenda e si riempivano a vicenda: i canali e le sorgenti operavano perfettamente e attingevano dall’alto verso il basso. Se ne evince che Dio (sia benedetto) riempiva [tutto] dall’alto verso il basso, come ti è significato dal versetto “Il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi” [Is 66,1]. Se ne evince che Dio (sia benedetto) era situato in una posizione intermedia tra le sfere superiori e le sfere inferiori. Poi arrivò il Primo Uomo e commise peccato, le linee si guastarono, i canali si interruppero, i bacini [da cui scorreva il flusso] si fermarono: la *Šekhinah* andò via, l’insieme si frantumò».

Qui la presenza della dimensione intertestuale diacronica rispetto alla Scrittura è ancor più rilevante che nel *Bahir* e nello *Zohar*. Il mito qabbalistico di Gīqatīlla è costruito come esegesi di due versetti biblici giustapposti (Gen 2,1 e Is 66,1) e, alla conclusione, per spiegare la genesi del male si aggancia non al mito extracanonico della ribellione degli angeli, bensì a quello canonico del peccato di Adamo: vale a dire, all’ortodossia rabbinica e al monopolio ermeneutico dei rabbini sulla Scrittura.

#### 4. Conclusioni

Nei testi mistici ebraici postbiblici più antichi abbiamo osservato un rapporto con la Scrittura poco sistematico, anzi spesso secondario e aggiuntivo, che non possiamo escludere sia stato sovrapposto ai testi originali nel corso della loro tradizione testuale medievale, allo scopo di ancorarli più saldamente alla fonte prima della tradizione. Con il passare dei secoli, fino al medioevo e alle prime formulazioni della *qabbalah* cosiddetta classica, la presenza della Scrittura nei testi mistici divenne sempre più organica e sistemica: come ho detto, strutturale, strutturata e strutturante. Questo movimento, o procedimento, andò di pari passo con la testualizzazione della cultura talmudica nella diaspora franco-renana e germanica, cioè la fissazione del *Talmud Babilonese* come testo prescrittivo di diritto applicato, sostituendo con esso una pratica del diritto religioso che era rimasta fino ad allora prevalentemente fedele alle tecniche orali che erano le sole in origine legittimate nello stesso *Talmud*<sup>31</sup>. Entrambi i processi, testualizzazione del *Talmud* e Scritturalizzazione della *qabbalah*, culminarono nello stesso periodo, tra l’XI secolo e l’inizio del XIII, rispettivamente in Aškenaz e Sefarad, rispondendo di fatto a una medesima esigenza.

Come in molti altri campi dell’esperienza e della cultura ebraiche fra la tarda antichità e l’età moderna, così anche in quello del rapporto tra mistica

<sup>31</sup> Cfr. T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

e Scrittura i vettori che interagirono furono: 1. la tensione dei rabbini verso il monopolio sulla veridizione religiosa e l'affermazione della propria *leadership* giuridica e intellettuale sulle comunità ebraiche; 2. la presenza perdurante di spinte spirituali originate prima dell'ebraismo rabbinico o al di fuori di esso; 3. il continuo tentativo dei rabbini di inglobare tali spinte nel loro paradigma dell'ebraismo, sia che esse tendessero in potenza a un quietismo anarcoide (per esempio quelle di tipo gnostico), sia che viceversa contenessero germi eversivi dello *status quo* istituzionale (come in effetti avverrà per esempio nel XVII secolo con la vicenda di Šabbetay Ševi). Questa operazione venne condotta 4. ancorando alla Scrittura in modo via via sempre più sistematico quei contenuti mistici che in origine erano indipendenti o quasi da essa. Se questa, anziché una lotta ideologica durata per secoli, fosse stata una partita di calcio, diremmo che la Scrittura ne diventò gradualmente sia il campo da gioco sia il pallone.

Piero Capelli  
Università Ca' Foscari Venezia  
piero.capelli@unive.it