

Barbara Henry

GRAZIA, RESPONSABILITÀ E TEURGIA IN ALCUNI TESTI KABBALISTICI

Abstract

The Talmudic and Kabbalistic dictates and precepts, accurately handed down in order to create a living connection between Divine and Human, are explored in the essay through the categories of theurgy (“esoteric rituality”), responsibility, and the mystic meaning of “Grace” (Chesed). By accepting even partially what has been passed down of the religious and cultural Hebrew world, the author follows Gershom Scholem’s invitation intentionally to risk ahistorical approaches and parallelisms and glances through the meanders of “esoteric rituality” from the Talmud to the medieval and modern Kabbalah. With due caution, the Kabbalah (literally, tradition, reception), is defined in the essay as a mystical and secret doctrine that began to circulate in the twelfth century, but whose presuppositions are in the esoteric movement germinated in Hebraism starting with the destruction of the second Temple. The author assumes that there is a persisting element of continuity enabling us to speak of a current of mystical and esoteric reflections and practices, open to few initiates according to rigorous phases and rites. By flowing from the supreme to the lowest spheres of reality, Divine Grace (Piety, Loyalty, Love) charges with an asymmetrical moral burden “the initiates,” who are then committed to act for the sake of the whole World. “Grace” and “exceeding responsibility” are Janus’ faces of the same ontological and moral order.

1. Premessa: tre tesi e un’assunzione metodica

Il contributo è dedicato alla relazione fra *Chesed* (חסד), responsabilità e teurgia (pratica sapienziale) in alcune fonti della *Kabbalah*. In esso vengono delineate e poste in relazione le seguenti tesi:

a) che l’ebraico, la lingua santa per i credenti del primo fra “i popoli del Libro”, chiamata *loshn kodesh* (*koydesh*) in *yiddish*, sia stata intesa *ab origine* quale tessitura lessicale e semantica del mondo, come *signum* e *instrumentum* creativo di rango sacrale;

b) che essa sia stata il veicolo della temperie culturale in cui è germogliata e si è irrobustita l’esegesi rabbinica dei primi secoli dell’Era Volgare; tale esegesi a sua volta ha avuto una eccezionale gravidanza simbolica ed esercitato autorevolezza interpretativa anche rispetto ai secoli successivi, quelli in cui è nata la *Kabbalah* in senso stretto. Si intende inoltre affermare che:

c) tale progetto unitario sia stato un programma insieme teoretico e pratico, pensato come pervasivo rispetto a tutti i gradi della realtà. Solo grazie a tale patrimonio poté nascere l’idea che il cammino, di necessità iniziatico, fosse una interconnessione molto fitta di *meditazioni* (teosofia) e di *pratiche sapienziali* (teurgia) rivolte a disvelare e a “mettere

in esercizio” il simbolismo occulto che si trova racchiuso nella *Torab*¹, Libro increato e Nome divino a un tempo; questa viene pertanto analizzata in uno dei suoi molteplici significati, quello che connette all'intervento della Grazia (*Chesed*), promanante dal livello superiore dell'ordine cosmico, le pratiche teurgiche umane di attivazione delle sfere inferiori del medesimo.

Tutte le tesi enunciate sono da vedersi inserite in costellazioni semantiche funzionali, almeno nelle intenzioni, alla migliore traduzione possibile del termine “*Chesed*” e dei concetti connessi. Non si sfugge infatti al problema della traslazione/*traductio* di simboli e lessemi da un universo linguistico ad un altro (aramaico/ebraico, greco, latino), ciascuno storicamente “costretto” a convivere dai tempi biblici e talmudici fino ad oggi². Tuttavia, ci porterebbe molto lontano dal compito affidato a chi scrive la decisione di prendere sul serio le pur legittime contestazioni da parte ebraica a proposito della indebita equiparazione omologante fra *Chesed* e “amore” in tutte le sue occorrenze veterotestamentarie³; queste sono in effetti diversificate e talvolta contrastanti a seconda del

¹ La Legge, ossia il Pentateuco, è la *Torab* terrena. La *Torab* increata è tutt'uno con la Parola, il Nome dispiegato di Dio.

² Il *Talmud* (“studio”, “dottrina”, “apprendimento”) è la raccolta di spiegazioni, dissertazioni, discussioni e commenti concernenti la *Mishnah* (“apprendimento”, “ripetizione”), la legge orale trasmessa da una catena ininterrotta di rabbini maestri in dottrina, i tannaiti, a partire dalla seconda distruzione del tempio (70 d.C.) fino al II secolo, e trascritta dal rabbino Jehuda ha-Nassi, intorno appunto all'anno 200; tale insieme di scritti fu elaborato da allora in avanti entro due accademie, la palestinese e la babilonese, ad opera degli amorei, i rabbini commentatori e chiosatori attivi dal III al VI secolo. Il *Talmud* gerosolimitano (di Gerusalemme) è della fine del V secolo; quello babilonese, il più completo, è collocabile fra il VI e il VII secolo. *Mishnah* è il nome indicante non solo il punto di partenza del *Talmud*, ma parimenti la raccolta di proposizioni dottrinali della *Torab* orale, così come si erano consolidate attraverso i secoli principalmente in Palestina, fino al II secolo. Tale *corpus* è redatto nel cosiddetto ebraico mishnico, cioè post-biblico. La *Mishnah* è ripartita in sei ordini, cioè parti (*Sedarim*). Ogni ordine contiene un diverso numero di trattati (*Massekhtot*), che si dividono in capitoli (*Peraqim*) e proposizioni dottrinali (*Mischnajot*). La dottrina ivi contenuta dice «cosa si deve fare e cosa non si deve fare, cosa è puro e cosa impuro, cosa sia insegnato da un maestro e cosa e come da un altro» (B. di Porto). Oltre ad essa, il *Talmud* (sia palestinese sia babilonese) contiene il commento analitico degli amorei alla *Mishnah*, chiamato *Ghemarà*. A seconda del carattere delle trattazioni, il *Talmud* è suddiviso in giurisprudenza e legislazione (*Halakhab*), di cui più avanti, e in omiletica (*Haggadah*). È redatto in ebraico e in aramaico.

³ Grazia, pietà, gentilezza, amorevolezza, bontà, favore, fedeltà, amore saldo, non da ultimo beltà fascinosa (*charm*), ma anche, ed è qui che si innesta una radicale difformità semantica, riprovazione, vergogna, atto o cosa seduttivamente malvagia (“wicked thing” in inglese). In questo caso la lingua imperiale dei nostri tempi ci aiuta: anche il termine inglese ‘wicked’ vuol dire due cose opposte, “seduttivamente malvagio”, ma anche “fuori misura”, “eccellente” in usi colloquiali. Cfr. N.H. SNAITH, *A Theological Word Book of the Bible*, a cura di A. Richardson, MacMillan, New York 1951, pp. 136-37. I luoghi vetero-testamentari in cui il termine compare in una delle accezioni sopra indicate sono i seguenti: *Gen.* 19,19; 20,13; 21,23; 24,12.14.27.49; 32,10; 39,21; 40,14; 47,29; *Es.* 15,13; 20,6; 34,6-7; *Lv.* 20,17; *Nm.* 14,18-19; *Dt.* 5,10; 7,9.12; *Gs.* 2,12.14; *Gdc* 1,24; 8,35; *Rt.* 1,8; 2,20; 3,10; *1Sam* 15,6; 20,8.14.15; *2Sam* 2,5.6; 3,8; 7,15; 9,1.3.7; 10,2; 15,20; 16,17; 22,51; *1Re* 2,7; 3,6; 8,23; 20,31; *1Cr.* 16,34.41; 17,13; 19,2; *2Cr.* 1,8; 5,13; 6,14.42; 7,3.6; 20,21; 24,22; 32,32; 35,26; *Esd.* 3,11; 7,28; 9,9; *Ne.* 1,5; 9,17.32; 13,14.22; *Est.* 2,9.17; *Gb.* 6,14; 10,12; 37,13; *Sal.* 5,7; 6,4; 13,5; 17,7; 18,50; 21,7; 23,6; 25,6.7.10; 26,3; 31,7.16.21; 32,10; 33,5.18.22; 36,5.7.10; 40,10.11; 42,8; 44,26; 48,9; 51,1; 52,1.8; 57,3.10; 59,10.16-17; 61,7; 62,12; 63,3; 66,20; 69,13.16; 77,8; 85,7.10; 86,5.13.15; 88,11; 89,1-2.14.24.28.33.49; 90,14; 92,2; 94,18; 98,3; 100,5; 101,1; 103,4.8.11.17; 106,1.7.45; 107,1.8.15.21.31.43; 108, 4; 109,

soggetto (Dio o il popolo), del contesto semantico, del tenore del discorso. Sarà sufficiente pertanto indicare il significato predominante nei testi talmudici e kabbalistici presi in esame⁴.

Dunque, prendiamo avvio da quanto ci è stato tramandato del mondo religioso e culturale ebraico dalla diaspora in avanti, e lo riproponiamo con il timore reverenziale che fa dell'interprete – ancor più se non credente come in questo caso – soltanto colui/colei «che occhieggia fra le inferriate» (*Ct.* 2.9); l'interprete sbircia appena oltre i cancelli insuperabili che circondano i misteri divini e, in particolare, i “labirintici sentieri” della *Kabbalah*⁵. Ancor più questo vale per chi scrive, che ha praticato qui e in altri lavori una lettura profondamente rispettosa, addirittura simpatetica, ma esterna al credo e alla *religio* da cui i testi mistici in oggetto promanano.

Ciò detto, per rendere comprensibile i nessi fra il concetto (*Chesed*) a cui ci rivolgiamo, e che i cristiani colti sanno essere di casa nei *Salmi*, ma non anche altrove, occorre partire dall'ambito di riferimento, i testi mistici ebraici; inoltre, risulta fondamentale dare per vera un'assunzione metodica senza la quale quanto ci si è proposto (a,b,c) sarebbe privo di fondamento: *che si accetti di tracciare parallelismi importanti fra una fase della mistica ebraica e la Kabbalah, nell'arco temporale che va dal III all'XII secolo.* Seguiamo non da ultimo l'invito di Gershom Scholem ad osare, in alcuni casi, accostamenti e parallelismi volutamente diacronici per riscoprire nel periodo talmudico alcune matrici e alcuni costanti della *Kabbalah* medievale e rinascimentale. *Quindi, avremo a che fare qui con gli elementi di continuità, e non con la vera, unica frattura intervenuta nel XII secolo, e di cui si è parlato altrove.*

Quindi, si parlerà di mistica e di *Kabbalah*, e in esse verranno rintracciate il ruolo della Grazia (*Chesed*) e della forma asimmetrica di responsabilità morale su cui si fondano sia la Grazia divina sia la teurgia (inveramento rituale e liturgico di verità sapienziali). È arduo il compito di cogliere il nesso fra la responsabilità e il potere indomabile del Nome divino più ascoso, nelle sue accezioni mistiche e sapienziali (*Torah, Libro increato, Parola*), che si riversa amorevolmente nell'alveo umano, non sempre predisposto a riceverlo; ma si può rendere accessibile tale nesso qualora si segua appunto l'invito di Scholem ad osare, in alcuni casi, accostamenti volutamente ellittici ed astorici⁶. La lettura sinottica di fonti mistiche e fonti kabbalistiche viene giustificata da questo atteggiamento metodico.

La difficoltà esplicativa viene risolta qualora si osservino secondo la precedente visuale le componenti sapienziali-procedurali, ossia teurgiche, della mistica; queste possono definirsi *pratiche sacre rivolte a “mettere in esercizio” il simbolismo occulto racchiuso nella rivelazione: nella Parola, nel Nome, nel Libro, nella Torah.* I quattro lessemi sono da cogliersi simultaneamente, non come alternative, ma come i diversi volti e le diverse

12.16.21.26; 115,1; 117,2; 118,1-4,29; 119,41.64.76.88.124.149.159; 130,7; 136, 1-26; 138,2,8; 141,5; 143,8.12; 144,2; 145,8; 147,11; *Pr.* 3,3; 11,17; 14,22.34; 16,6; 19,22; 20,6.28; 21,21; 31,26; *Is.* 16,5; 40,6; 54,8.10; 55,3; 57,1; 63,7; *Ger.* 2,2; 9,24; 16,5; 31,3; 32,18; 33,11; *Lam.* 3,22.32; *Dn.* 1,9; 9,4; *Os.* 2,19; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,6; *Gl.* 2,13; *Gn.* 2,8; 4,2; *Mi.* 6,8; 7,18.20; *Zc* 7.9. A titolo di esempio, si veda *Is.* 40,6 in cui il significato del termine è reso appunto con “*charm*”; si veda L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Brill, Leiden, 2001, p. 337.

⁴ Cfr. J.H. SCHOEPS, *Neus Lexikon des Judentums*, Bertelsmann Lexikon Verlag, München 1992, p. 248.

⁵ Cfr. P. ORSUCCI, *Labirintici sentieri*, Belforte Editore, Livorno 2009.

⁶ Cfr. G. SCHOLEM, *Dieci tesi astoriche sulla Quabbalah* (1958), trad. it. A. Fabris, in ID., *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 2001⁴, pp. 93-102.

manifestazioni dell'unico principio divino, eccedente e indomabile ma artefice di un ordine perfetto, internamente dinamico, comunicante *secondo passaggi ben definiti*, e rappresentato dall'Albero sefirotico, il prodotto iconico più longevo della *Kabbalah* matura⁷; quest'ultimo precipitato iconico si ritrova dal punto di vista mistico e teologico espresso *in nuce* nelle fonti intermedie, come lo è il *Sefer Yezirah*, il *Libro della Formazione* (IV Secolo dell'Era Volgare). Mai come nel caso di quest'opera, l'artificio letterario della pseudoepigrafia si mostra nella sua importanza, per giustificare l'uso astorico ed ellittico delle fonti qui impiegate. Lungi dall'essere un mero dispositivo retorico, la pseudoepigrafia è una caratteristica precipua e costante di grandissimo significato filosofico, pratico e sapienziale. Il termine allude alla consuetudine di attribuire alle opere di un certo periodo più tardo la paternità di personaggi prestigiosi e "sacri" del passato⁸. In tal modo, sono stati creati ponti simbolici e semantici consolidatisi nei secoli.

2. Mistica ebraica e Kabbalah. Il ruolo trasformativo della teurgia e il significato di Chesed

Qualora, sulla scia di Scholem, la *Kabbalah* (tradizione, ricezione), venga definita una mistica e dottrina segreta diffusasi a partire dal XII secolo in avanti, va detto che i presupposti di essa stanno nel movimento esoterico germinato nell'ebraismo a partire dalla distruzione del secondo tempio⁹. Vi è un perdurante elemento di continuità che ci consente di parlare di un filone di riflessioni mistiche, con tutti i distinguo del caso¹⁰, ed esoteriche, aperte ai pochi iniziati secondo scansioni e ritualità rigorose. Tale filo si dipana attraverso i secoli, dal II secolo fino al XII secolo. Ciò detto, il patrimonio biblico e pre-diasporico a cui gli interpreti tardo-antichi e medievali attingono ha come nuclei fondamentali l'esordio della *Genesi* (*Bereshit* secondo il *Tanakh*, la Bibbia ebraica), che descrive come sia nato il mondo dalla Parola e dalla Volontà di Dio, e il *Libro di Ezechiele*, fondamentale testo di rango profetico ed escatologico. Rispetto alla ricerca sulla continuità fra esoterismo tardo antico e *Kabbalah*, sicuramente centrali sono le pagine (il *Prologo* e il cap. 10 nella Bibbia cristiana) di *Ezechiele*, dedicate alla contemplazione del Carro divino (*l'Opera del Carro*). Le speculazioni successive sul Trono/Carro celeste (*Ma'aseh Merkavah*) dischiudono al discente/discepolo la visione di Dio nella figurazione di un essere umano sovranaturale, da cui deriva l'immagine macroantropica dell'Adamo primigenio come specchio di Dio, nonché le speculazioni immaginifiche e metaforiche sopra le di lui misure (*Schi'ur Komā*); inoltre, le dottrine sull'angelo Metatron si ritrovano nella letteratura degli *Hekhalot* (letteralmente "Palazzi")¹¹ (IV secolo), ma sono del pari

⁷ Si rinvia all'immagine dell'Albero sefirotico riprodotta al termine di questo scritto.

⁸ Il *Libro di Enoch* (I *Enoch*) nonché il *Libro dei Giubilei* rientrano secondo interpreti autorevoli in tale tipologia.

⁹ Cfr. J.H. SCHOEPS, *Neus Lexikon des Judentums*, ed. cit., p. 248.

¹⁰ Per le cautele nell'uso del termine "mistica" rispetto alla spiritualità ebraica si veda G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941), trad. it. G. Russo, Einaudi, Torino 1993³. Importante, per dare giusta collocazione alla discussione mai sopita sul contributo di Scholem, *l'Introduzione* di G. BUSI alla traduzione italiana di quest'opera (pp. V-XIV).

¹¹ È una raccolta dei tempi dei rabbini commentatori e chiosatori, gli *amorain* (fino al V sec.) e i *geonin* (XI secolo); essa comprende due lavori, *Hekhaloth Rabbati* (i grandi Palazzi) e *Hekhaloth Zutrat* (i piccoli Palazzi). Queste opere sono incentrate sulla speculazione del Carro (o Trono), come pure lo è il *Libro di*

richiamate nella *Mishnah* e nel *Talmud* nel suo complesso, come nel *Libro di Enoch*. Il precipitato simbolico e ideale di tali contributi è l'idea che il cammino, di necessità iniziatico perché consentito ai pochi eletti a motivo della sua complessità e radicalità esistenziale, sia una rete di *pratiche* e *meditazioni* rivolte a disvelare e insieme a “mettere in esercizio” il simbolismo occulto che si trova racchiuso nella *Torah*. Entrambi i versanti del cammino si corrispondono e si compenetrano a vicenda, e definirebbero ciò che Idel, sulla scia di Scholem, ha chiamato “*corrente teosofico-teurgica*”¹², per differenziarla dalla “*corrente estatica*” della *Kabbalah*.

La componente teosofica è a carattere più teoretico-speculativo, essendo una concezione che abbraccia i gradi in cui la presenza (*Shekinah*) di Dio si manifesta e si articola nel Creato, ed i fili analogici che connettono i vari livelli fra loro. Ciò accade, nonostante la *Shekinah* nella sua *pienezza epifanica* sia in esilio dai tempi del peccato originale, e tale assenza abbia segnato la separazione fra l'ambito celeste e l'ambito mondano. Per un verso, tale apparente contraddizione viene sciolta qualora si consideri che la teosofia è fondata sulla mera esegesi e sulla meditazione relativa ai testi sacri. Per un altro, la componente teurgica mette insieme le modalità rituali, liturgiche ed esperienziali volte a stabilire una “rinnovata” condizione di armonia al contempo cosmica e spirituale, secondo quelle corrispondenze analogiche e strutturali fra macrocosmo e microcosmo che non son mai andate perdute completamente, e che sono riconosciute appunto dalla componente teosofica. Il cammino di elevazione mistica prescritto non era soltanto concepito quale percorso di conoscenza, ma del pari quale processo di inveroamento della Sapienza; lo era tramite l'adozione di riti miranti alla ricezione e all'attivazione, nella dimensione sensibile/umana, delle energie divine pertinenti alle sfere immateriali superne nonché alle spirituali intermedie. La Parola (Il Nome, la *Torah*, tutte declinazioni dell'Unico) è infatti diversamente accessibile a seconda dei quattro diversi gradi di dispiegamento/manifestazione di Dio, corrispondenti ai quattro “mondi” o dimensioni; emanazione, creazione, formazione, attivazione.

Enoch; quest'ultimo va considerato per la indubbia rilevanza che nella mistica ebraica svolge la figura angelica di Metatron, il piccolo YHWH, il servitore prediletto del Santo di Israele. Il nesso sta nel fatto che Dio avrebbe elevato al cielo e trasformato nell'angelo superno lo stesso patriarca antediluviano che dà il nome a questo “fatidico” libro mistico. Il collegamento fra *Enoch* e la letteratura dei “Palazzi” risiede nella visione della dimensione divina, “occhio a occhio”, *sine simulacra*, ma alla fine di un percorso di elevazione. Le opere sui “Palazzi” sono state attribuite al rabbino Jischmael ben Elischa, vissuto nella prima metà del II secolo dell'Era volgare. Nelle opere si narra della visione del Carro su cui si trova collocato il Trono divino e del viaggio celeste che si svolge attraverso sette palazzi celesti, tutti vigilati da “custodi” angelici, che sottopongono chi intraprenda il viaggio a prove gravose, di significato mistico e di carattere fisico e morale; ciò accade prima di concedere al pellegrino il passaggio ascendente, che culmina con la trasmutazione interiore generata da una rivelazione divina di accecante purezza. Inoltre, tali scritti contengono rappresentazioni dell'anima umana e teorie relative alla creazione del mondo.

¹² La corrente estatica è ispirata, secondo Scholem e Idel, da un atteggiamento eminentemente individualistico, in cui il *focus* sono le modalità effettive con cui il singolo può entrare in contatto con il divino, *indipendentemente dalle ripercussioni di tale incontro sull'equilibrio delle sfere del cosmo e sul livello di purezza e di elevazione morale dell'umanità nel suo complesso*, che invece è al centro della teurgia. Cfr. M. IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988.

Sottoponiamo a questo punto ad uno sguardo d'insieme l'Albero sefirotico¹³. Se diamo il primato alla decifrazione simbolica più immediata, ed accreditata dalle immagini “classiche” della configurazione dell'Albero sefirotico, *Chesed* è la quarta delle dieci sfere di cui esso si compone; è la stessa che appare sull'asse di destra, immediatamente sotto *Chokhmah* (Sapienza) e che corrisponde al “braccio destro” della configurazione divina e macroantropica e cosmica. Del pari è la prima fra le attribuzioni emozionali (da qui il conflitto secolare fra le interpretazioni sul “nome” di tale emozione) a comparire nella struttura del Creato, inteso come una totalità perfetta di corrispondenze fra macrocosmo e microcosmo, fra linea ascendente e linea discendente del flusso edificatore di mondi, fra cui il nostro è uno dei molteplici. *Chesed* è il primo giorno della creazione, ciò che è chiamato *yom echad*, il giorno dell'uno (*echad*); secondo il computo kabbalistico delle lettere che lo compongono, giungiamo alla cifra dell'amore (*ahavah*). Per questo, *Chesed* come “giorno dell'uno” è associato nell'anima al desiderio di abbracciare e di esaltare tutti gli esseri e le cose create. Non a caso, tale moto interiore è associato al desiderio dell'anima umana di abbracciare e lodare tutta la creazione in un empito di gioia intraspecifica. Niente di più adeguato per descrivere tale affetto è il *Pereq Shirah*, il *Capitolo del Canto*, il Cantico di lode delle creature, di riconosciuta e nobile tradizione per l'omiletica ebraica, e per troppo tempo trascurato¹⁴. La Natura è rivelazione di Dio ed il *Pereq Shirà* ne è la manifestazione intelligibile per la mente umana, ma solo grazie all'originario incedere di Dio nella dimensione di “ciò che è”, perché il Tutto ha avuto inizio da un atto assolutamente libero, eccedente, traboccante di una energia formatrice e vivificante, attiva in ogni propaggine del cosmo.

L'Acqua è infatti l'elemento che corrisponde a *Chesed*; è il principio pervasivo e ubiquitario da cui tutto ha avuto origine, e che prende vita dall'incontro con lo Spirito (*Ruach*) che aleggiava su di lei prima della creazione del mondo (*Gen.* 1-5). In quanto fluido dotato di energia propulsiva ed espansiva originaria, la “Grazia” spinge l'anima umana (*ruach/neshamah*) a congiungersi con tutte le dimensioni della realtà e della vita; *Chesed* accompagna e rafforza tutte le ulteriori manifestazioni della forza emozionale che

¹³ Si rinvia nuovamente all'immagine dell'Albero sefirotico riprodotta al termine di questo scritto.

¹⁴ Il *Capitolo del Canto* è la traduzione in italiano del *Pereq Shirà*, pubblicato da Salomone Belforte & C. di Livorno (2011). Si tratta di un testo antico della tradizione ebraica non più frequentato per un lungo periodo e solo recentemente riscoperto dalle principali guide spirituali ebraiche in Israele. Il testo è conosciuto anche come *Shirà Habrià*, il *Cantico della Creazione*. Yaron Pinhas ha mirabilmente tradotto in italiano e commentato la versione del *Pereq Shirà* attualmente più diffusa in Israele, mentre il codice illustrato contenuto nel volume citato è la riproduzione di un manoscritto miniato nel 1750 in Danimarca da Uri Fayvesh ben Isaac, Heb. 8° 4295, e conservato presso la *Jewish National and University Library* a Gerusalemme. L'introduzione a questa edizione è di Malachi Beit-Ariè, “Ludwig Jesselson Professor Emeritus” di Codicologia e Paleografia alla Jewish University di Gerusalemme. Allievo di Gershom Scholem, questi ha fondato nel 1965 il Progetto Ebraico di Paleografia. Dall'introduzione si evince che sia «opinione corrente fra i Maestri in terra d'Israele che il valore di questo testo sia pari a quello dei Salmi, e ne è attribuita la paternità a Davide stesso e a suo figlio re Salomone. Secondo i Maestri è necessario recitarlo per portare pace e amore sulla terra. Chi si dedica quotidianamente a quest'opera meritoria accelera il processo di redenzione dell'umanità tutta» (M. BEIT-ARIÈ, *Introduzione*, in *Pereq Shirà*, a cura di Y. Pinhas, Belforte, Livorno 2011). Il *Pereq Shirà* ristabilisce con radicalità rivoluzionaria la dignità della natura in quanto tale: gli elementi naturali, le piante e gli animali hanno voce propria, e autonoma, esprimente un sentire universale, altrettanto nobile quanto quello degli umani.

le succedono nella configurazione dell'anima. Una emozione che è da intendersi sia secondo il principio di analogia sia di specificazione, a seconda dei contesti semantici; ad esempio vale il principio di specificazione qualora si considerino i minuziosi regolamenti sui passi pratico-sapienziali che l'adepto deve ripercorrere per ricongiungersi procedendo dal basso verso l'alto al Creato e al Creatore.

Tale premessa giustifica come, nella *Kabbalah* moderna e sincretistica (secolo XVII), sia possibile interconnettere gli Universali della prima regione, *archetipica e intelligibile*, ossia Corona, Sapienza, Intelligenza, con l'Albero della Vita, che in tale tradizione accoglie le sole ultime sette *Sefirot*. La regione *sensibile e materiale*, la terza regione, in cui gli epigoni di Dio sono calati e operativi, è connessa alla regione suprema solo mediante la seconda regione, *quella spirituale e servente*, l'Angelica. Nella regione intermedia, a destra, in qualità di “mano più forte” e quarta sfera, si conferma saldamente la Grazia (*Chesed*), e, come nella mistica tardo-antica, essa accoglie gli Angeli protettori e difensori dei popoli viventi sulla terra, nonché l'elemento della durata e della fedeltà¹⁵.

3. *Significati mistici della Torah e responsabilità asimmetrica del mistico*

L'interpretazione secondo cui i precetti agiscono e retroagiscono sul micro- e sul macrocosmo influenza profondamente l'universo mentale e pratico ebraico, essendo l'ebraismo una ortoprassi, una dottrina della giusta condotta, che permea ogni aspetto della vita quotidiana, scandita da una numerosa serie di atti rituali, con effetti sacrali e cosmici. Ciò dovrebbe far comprendere l'altissimo valore simbolico della liturgia ebraica e, conseguentemente, il ruolo centrale che essa ha assunto nella riflessione mistica ed esoterica nel momento in cui si siano costituite cerchie particolari di adepti, iniziati a regole mistiche selettive e asimmetriche: chi ha poteri superiori, ha responsabilità eccedenti rispetto ai comuni soggetti. Infatti, il sapere non deve rimanere circoscritto per sempre, ma deve venir proposto, con metodi sicuramente selettivi, a cerchie diacronicamente via via più ampie; deve venir trasmesso, tramandato, come è insito nel nome stesso di *Kabbalah*. In tal senso occorre considerare il ruolo strategico della *Halakhab* in questo sistema coeso di rimandi fra *Torah*, teurgia e obbedienza alla *Torah* medesima tramite rituali, procedure, comportamenti rigidamente regolamentati: *Halakhab*, che come già detto è la parte legislativa e giurisprudenziale del *Talmud*¹⁶, letteralmente significa “passo”, “cammino”, “cambiamento” (nel senso che tramite consulti e decisioni si possono modificare determinate norme). Il termine sta a indicare cinque significati.

Come primo significato indica l'intero sistema legale, il diritto privato, il diritto pubblico, la legge religiosa (rituale). Come secondo, designa la modalità interpretativa delle regole che vengono in questione di volta in volta rispetto al caso concreto; come

¹⁵ In tale concezione tradiva e sincretistica, la “scala” veniva considerata ripartita in tre diverse regioni e livelli, aventi una qualche conformità con l'umano, il cui corpo e viso sono rivolti verso il cielo. La prima e più alta regione è quella del mondo Archetipico, o puramente intelligibile. La seconda è il mondo Angelico, spirituale e servente, il terzo è il mondo visibile, sensibile e materiale. P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabbalah* (1625), trad. it. A. Forte, Atanòr, Roma 2004.

¹⁶ Si rinvia alla nota 2.

terzo, il termine rinvia al comportamento della comunità dei fedeli rispetto a tali decisioni. Il quarto allude al “precipitato” testuale dei primi tre significati, che trova corrispondenza materiale nelle parti legalistiche del *Talmud*, quali sono i commentari, i compendi, le sentenze ed i responsi¹⁷. Da ultimo, sopravviene il significato di “singolo contenuto dottrinal-legale”.

L'*Halakhab* è la via per tradurre in essere secondo i precetti divini ogni aspetto dell'esistenza¹⁸. Il rispetto della legge abbraccia non solo i comportamenti che un sistema giuridico moderno proibisca o imponga, ma include anche regole di buona condotta etica e morale, valedoli sia in ambito pubblico che in ambito privato. Ciò detto, *Chesed* è un moto e sentimento gratuito, privo di causa, e sfugge ai vincoli di tipo legale, perché si riferisce ad un atto di benevolenza non dovuto secondo la precettistica giuridica; non per questo è incompatibile con un'idea più ampia di responsabilità morale. È infatti il genere di responsabilità di chi si trova in una condizione di superiorità e di dominio, e che elargisce la propria grazia verso chi è bisognoso; rimane comunque un atto meritevole, nonostante vi sia asimmetria fra chi dà e chi riceve. Tale è la condizione di Dio, particolarmente quando rivesta l'attribuzione di *Adonai*, il Signore¹⁹; *Adonai* è l'appellativo che i figli di Israele usano da sempre quando sono in veste di supplici, perché si rivolgono al lato benevolente e “eccedente” (non retributivo) di *Chesed*, il lato discendente, sulla destra dell'Albero, nella relazione fra le regioni dell'essere.

Non a caso, lo *Zohar*²⁰ indica che l'efficacia e la risonanza dell'atto rituale teurgico iniziatico si eserciti del pari dal basso verso l'alto, fino a raggiungere Dio attraverso un movimento/dispiegamento potenziato e eccedente, proprio in quanto l'atto sia compiuto dagli iniziati nella *massima purezza* dell'intenzione. Non cambia la sostanza, ma solo il grado e l'intensità delle corrispondenze biunivoche e analogiche fra i livelli-regioni del Creato: rispetto ai diversi livelli, perdura pur sempre la medesima scaturigine, infinita e insondabile, ma questa si manifesta e si articola diversamente nelle sfere intermedie e inferiori a seconda dei *recettori*, e degli *eletti*. L'*En Sof*, l'incommensurabile Alterità trascendente, ha dato alle sfere possibilità di esistenza, ritirandosi per creare il vuoto e lasciar spazio a tutto quanto è stato edificato e formato, di visibile e di invisibile. In parallelo, lo sguardo, l'empito, le risonanze/risposte/reazioni umane si innalzano verso l'alto. Il rapporto stretto e minuzioso fra dimensioni e anelli della catena dell'essere ha qui il suo pieno significato. Ma si ricordi che è unicamente attraverso la contemplazione divina della *Torah* che l'innunerevole molteplicità dei mondi (fra cui il nostro) fu creata. La *Torah* era al principio²¹. Secondo la più diffusa mitografia ebraica di origine talmudica,

¹⁷ Cfr. R. MAYER, *Der Babylonische Talmud*, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1963, pp. 653-654.

¹⁸ È questo un *corpus* sottoposto a interpretazione esoterica in molti frangenti, e sicuramente ciò avviene, per esempio, in ampi passi di una delle pietre miliari della letteratura kabbalistica, il *Sefer Zohar*, che, secondo l'interpolazione di carattere pseudoepigrafico, risalirebbe al II secolo, ma che invece è collocabile alla fine del XIII secolo.

¹⁹ È uno sei sette attributi ulteriori rispetto ai suoi tre nomi di *Ehie*, *Iehova*, *Elohim*, come viene rimarcato dalla *Kabbalah* cristiana seicentesca.

²⁰ Cfr. nota precedente.

²¹ Fra gli altri riferimenti, valga il *Beresbit Rabbâ* (I.i): «Il Santo, Egli sia Benedetto, guardò la *Torah* e creò l'universo». Si veda T. FEDERICI (a cura di), *Commento alla Genesi. Beresbit Rabbâ*, Einaudi, Torino 1978, p. 29. Non dimentichiamo le ulteriori propagazioni nel Nuovo Testamento, nell'*incipit* del *Vangelo di Giovanni*: «In principio era il Verbo. Era presso Dio. [...] Niente fu creato senza di lui».

sette “entità o domini” di origine divina già sarebbero esistiti duemila anni prima della creazione del mondo; il *Libro* increato campeggiava come suprema potenza su di essi. La *Torah* celeste, primordiale, non ancora dispiegata, nel grembo di Dio, è la sua Sapienza stessa, che, ad un certo momento, viene da Lui emanata per conferire durata e stabilità ai fondamenti del mondo, e soltanto attraverso di essa. Il precipitato più longevo ed influente nella *traditio* mistica rispetto allo slittamento fra “Parola divina”, “Sapienza” e “Nome” è il seguente: Dio è insieme il Nome più breve (il Tetragramma) e il Nome più lungo (*Torah*). Il più breve, perché già ogni singola lettera costituisce di per sé un nome. Il più lungo, perché si esprime nella *Torah* come ciò che abbraccia e circonda la creazione medesima, sigillandola e tenendola saldamente. Per la sua funzione di amplissima apertura ermeneutica conforme allo spirito della Legge, questa conclusione potrebbe trovar d'accordo sia i kabbalisti sia gli interpreti tardo-antichi.

Nella sua perfezione insondabile la *Torah*, il Nome più lungo di Dio, è inconoscibile, trovando solo parziale corrispondenza nella *Torah* terrena, nella Legge che si può leggere e commentare a livello di precettistica e di regole, come insieme di insegnamenti e di comandi oggetto di *traditio*. Fin qui la concezione rabbinica tardo antica, in cui Dio e la Parola, ovvero la Sapienza (*Chokhmah*), corrispondevano perfettamente. Parrebbe vi sia in questo un primato della conoscenza sull'azione che realizza tale conoscenza. Ma è vero solo a *uno sguardo superficiale*. *Sefirah Chokhmah* (Sapienza), lo Spirito dallo Spirito, è ciò in cui Egli – secondo il *Sefer Yeszirah* – ha scolpito le 22 lettere fondamentali, o numeri-abisso, da cui è scaturito il Creato, il quale a sua volta si è articolato secondo la *Kabbalah* matura nelle dieci sfere dell'Albero cosmico. La Sapienza equivale all'elemento dell'aria e, per via della *Ruach Elohim* di cui è intessuta, interagisce con il primo numero-abisso *Sefirah Keter* (Corona, la suprema Volontà). Si noti che la *Ruach Elohim* è lo spirito del Dio vivente, l'alito di Dio di cui si parla nella Genesi. Per conoscere e per amare si deve prima volere, parrebbe dirci di nuovo l'intelaiatura dei segni e dei significati.

Tale assioma va a confermare la duplicità del movimento, ascendente e discendente, lungo la scala del cammino mistico-iniziatico, e che è stata così rilevante per gli aspetti teurgici della mistica e poi della *Kabbalah*. Ricordiamo la letteratura dei “Palazzi”; vi si narra della visione del Carro su cui si trova collocato il Trono divino e del viaggio celeste che si svolge attraverso sette palazzi celesti, tutti vigilati da “custodi” angelici, che sottopongono chi intraprenda il viaggio a prove gravose, di significato mistico e di carattere fisico e morale, sottolineando qui l'intreccio indissolubile e originario con la dimensione etica e pratico-esperienziale. Si ricordi come essa si possa vedere riflessa nella concezione tardo-kabbalistica «in cui noi incontriamo i nomi di Dio come i veri mezzi per riconoscerlo, e ad essi ci andiamo poco a poco aggrappando come a diversi scalini, difficili da salire e da scendere». E ancora questa ci dice che «Dio ha voluto essere conosciuto dalla sua creatura, al fine di essere da lei glorificato; ogni contemplazione è subordinata ad ogni glorificazione, e l'onore sovrano risulta non da una completa e familiare conoscenza ma da una tendenza che va dal più piccolo al più grande»²².

²² P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabbalah*, ed. cit., pp. 12-13.

4. La Grazia è il luogo del mondo. Ermeneutica e omiletica ricongiunte

Non solo quindi la Parola (*Torah*, il Nome) è facoltà architettonica che sostiene l'operato divino nell'edificazione delle componenti "materiali" dell'universo, come i cieli e la terra, ma essa svolge un ruolo di mentore politico-morale insostituibile, tale da stabilire le coordinate teologico-politiche per una durevole mitigazione, attraverso la longanimità, del potere sovrano dei futuri re e artefici del mondo terreno; la *Torah* ispira la struttura di quella che, nell'Albero sefirotico kabbalistico, sarebbe stata l'ultima *Sefirah*, in senso discendente, il Regno (*Malkut*), su cui, in senso ascensionale verticale, poggia la Corona, la suprema Volontà, *Kether*. Nella sua forma celeste, la *Torah* esiste in eterno, potendo in tal modo avvicinare a sé tutte le cose viventi, e gli esseri umani in particolare. Dai vari accenni precedenti, si evince infatti come la collocazione della *Torah* corrisponda a una visione del rapporto legge-creazione-umanità di stampo teleologico ma di tipo particolare; secondo una prospettiva in cui l'essere umano è il fine del Creato *ma solo in quanto supremo servitore di tutte le creature e del Creatore*; questo ce lo mostrano con luminosi e arditi passaggi le parole dello *Zohar* (il *Libro dello Splendore*)²³, con molta verosimiglianza il più straordinario ed influente testo kabbalistico finora conosciuto²⁴.

Si può dire che «quando il mondo fu creato nulla ricevette il proprio senso compiuto fino al momento in cui Egli decise di creare l'uomo, affinché studiasse la *Torah*, e il mondo potesse esistere per essa. Pertanto, chiunque guarda la *Torah* e la studia fa sì, per così dire, che esista il mondo intero. Il Santo, sia Egli benedetto, guardò la *Torah* e creò il mondo, e l'uomo guarda la *Torah* e fa esistere il mondo. Ne consegue che la *Torah* è ciò che sostiene e realizza tutto il mondo: si dice che beato è chi studia la *Torah*, perché egli permette al mondo di esistere»²⁵. Fino a quando non ci sarà la ricongiunzione nel tempo messianico fra il mondo terreno e il mondo celeste, fra le ultime *Sefirot* in cui concretamente Dio si manifesta, e tra queste e le superne e intelligibili, l'essere umano deve adoperarsi per mettere in contatto *per proprio tramite* i due ambiti, tramite la preghiera e l'osservanza rigorosa della *Torah*.

A maggior ragione, gli iniziati hanno responsabilità maggiori, rispetto alla più perfetta attivazione della dimensione sensibile e materiale; la preghiera è rito teurgico e poetico, ma la riparazione (*Tiqqun*) è altrettanto rilevante. L'amore, la benevolenza, la pratica della povertà che non si aspetta approvazione, riavvicina le dimensioni dei mondi, imponendo la reciprocità fra Giustizia (*Din*) e Grazia (*Chesed*), che in tale contesto semantico prende il significato di pietà, di longanimità, divenendo esplicazione del lato misericordioso e femminile di Dio, pur stando al lato destro dell'Albero, il lato della forza. Senza la

²³ È di per sé un *corpus* letterario sterminato eppur fulminate nei passaggi-chiave, e che ha recato sollievo nei secoli al popolo della diaspora nei momenti più bui della sua storia, con l'immagine splendente della vita divina riflessa nella rivelazione messianica.

²⁴ Lo *Zohar* ce lo conferma sulla falsariga di passi scritturali e *midrashici*, riferentisi questi alle raccolte di commenti rabbinici della *Torah*, aventi struttura narrativa e intento edificante, nonché ai metodi ermeneutici di interpretazione di essi (cfr. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Einaudi, Torino 1988, pp. VIII-IX).

²⁵ *Zohar* II. 161.a. I riferimenti sono alla numerazione delle carte dell'edizione cinquecentesca apparsa a Mantova. Cfr. G. BUSI, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2006, p. 7.

prevalenza equilibrata dell'ultima dimensione sulla prima, non dimenticando che *Chesed* possiede il carattere precipuo di anticipazione, di sintesi e di proattività, tutto sarebbe stato da millenni ridotto in cenere.

Da ricordare inoltre l'atteggiarsi favorevole rispetto all'umanità di almeno alcune delle potenze angeliche, come Rapha'el, o i settantadue Angeli delle Nazioni, che proteggono ciascuno un popolo mitico²⁶, come si evince da fonti mitografiche talmudiche e moderne. Gli Angeli protettori sono schierati con *Chesed*, sul lato destro dell'Albero sefirotico, della forza mitigante il rigore della Giustizia. Il *Talmud* fra l'altro ci indica una figura angelica particolare, lo Spirito della decisione, *Ruach Pisqonith*, essere intermedio indomito e libero nel giudizio, ma fedele allo Spirito divino, che intercede per il popolo di Israele opponendo le più ardite obiezioni alla collera di Dio (*Sahn* 44b, *Ez.* 16,3), quando altrimenti prevarrebbe il senso di Giustizia retributiva di fronte ai peccati più gravi dell'umanità. È la *Ruach* (soffio, spirito, alito, respiro) il carattere più insondabile delle manifestazioni di *Eheie Iawbe*, sia nella sua accezione di creatore di mondi, sia in quella di divinità longanime e pietosa, come *Arik Anpin* (colui che trattiene il soffio di rabbia nelle narici)²⁷. È colui che si mostra pietoso, pieno di Grazia. Certo, come dicono i Maestri, il Signore è buono anzitutto «verso Israele», ma è ciò che secondo una interpretazione tipica del *Midrash* vuole dire «verso i puri di cuore». La sua Grazia non è ingiusta, rimane fedele alle sue scelte, ma – si dice anche – può aprirsi verso nuove inclusioni; essa si riversa su tutti gli umani che si prestano a riceverla, pur fra estreme difficoltà di ricezione e di comprensione. In questo gli eletti sono testimoni e intermediari privilegiati. Hanno di fronte un compito arduo, tuttavia praticabile, con le dovute cautele, avvertenze, e doti morali e intellettuali; probità, pazienza, umiltà, dedizione, silenzio interiore, studio attento e rigoroso, intuizione e disciplina nella pratica esegetica, assieme ad atteggiamenti misericordiosi, *che facciano da esempio*. Questo è il lato dell'apertura degli esseri umani “giusti e puri” alla Grazia, e al suo correlato mondano, la fedeltà alla scelta di essere moralmente eccedenti, asimmetrici, “superiori nel bene” perché iniziati ai misteri. È questo il lato *ascendente*, dalla terza regione, quella sensibile, alla prima, quella immateriale.

Torniamo invece alla dinamica *discendente*, quella che inizia dalla regione immateriale, dalla Triade di Universalì, Corona, Sapienza, Intelligenza. Il *Midrash* la applica al dono della *Torah*, a Mosè che sale sul monte, che prende doni – appunto il dono della *Torah* – destinati agli esseri umani. Ma non solo agli esseri umani pii e giusti, quelli che nel massimo grado sarebbero capaci di inverare pienamente i precetti morali e di riattivare la potenza creatrice delle origini: «è destinata anche ai ribelli». Anche i ribelli possono essere resi giusti, se accolgono il dono di Dio, il quale è fatto proprio per questo: «perché in essi dimori il Signore Dio». Parafrasando un *theologumennon* rabbinico, potremmo forse concludere con le parole dell'omiletica ebraica *contemporanea* dicendo che «la Grazia è il luogo del mondo, il mondo è il luogo della Grazia». Entrambe le affermazioni sono vere, ma la seconda viene fatta solo per far risaltare la prima nel suo significato di verità

²⁶ È il numero delle famiglie menzionate dopo il diluvio fino alla costruzione delle Torre di Babele, secondo una fonte tardiva e sincretistica ma radicata nelle fonti tardo-antiche. Cfr. P. D'AQUIN, *Interpretazione dell'Albero della Kabalah*, ed. cit., p. 36.

²⁷ L'attribuzione della longanimità a Dio è di fondamentale rilevanza per tutta la letteratura gravitante intorno allo *Zohar*, esprimendo uno dei lati femminili più significativi della divinità mosaica e rabbinica.

ancora più profonda. È vero che il mondo nel quale viviamo è dimora, ricettacolo della Grazia divina. Ma è ancora più vero che questa stessa Grazia è il luogo dove consiste, dove si fonda, dove riposa il nostro mondo. Se noi affermassimo soltanto che «il mondo è il luogo della Grazia» metteremmo ancora al centro noi stessi, con le nostre capacità di accoglienza del dono “selettivo” della benevolenza divina. Conviene dire, piuttosto, che «la Grazia è il luogo del mondo»: la Grazia di Dio è ciò che ci fa sussistere, ciò che ci previene, ciò che, in definitiva, suscita in noi la stessa capacità di accoglierla e di aderirvi liberamente. Non è il mondo che pone in atto la Grazia, ma è la Grazia che pone in atto il mondo: solo perché il mondo si fonda su di essa, possiamo parlare di un “mondo di Grazia”.

