

GRAZIANO PERILLO
CABBALA E MITO SECONDO GERSHOM SHOLEM

LA CABBALA E LE *SEFIROT*

La parola *Qabbalah* deriva da verbo ebraico *qabbal* che significa ricevere accogliere. *Meqabbal* è “il ricevente”, mentre *qabbalah* significa propriamente “tradizione ricevuta”, ossia “ricezione”.

Fin dal XII secolo coloro che diffusero la Cabbala sostennero l'antichissima origine della dottrina. Essa, però, non era affatto antica, ma risale al periodo tardo-antico e non si tratta di una sapienza trasmessa da Adamo, ma di una visione del mondo modellata sulla concezione neoplatonica. È all'interno della tradizione neoplatonica, e prima ancora pitagorica e stoica presente nella cultura ebraica, che nasce e si sviluppa la Cabbala con il suo insieme di espressioni bibliche e tradizionali che rendevano il contenuto della dottrina più familiare e accettabile. Questo insieme di citazioni e di richiami, pur se comprensibile immediatamente nei suoi singoli elementi, poteva essere afferrato nel suo significato più profondo soltanto se si conosceva l'intera nuova concezione. «Un buon testo cabalistico assomiglia quindi – scrive Johann Maier – a un messaggio segreto in codice, redatto in modo da far apparire sensato il contenuto letterale delle sue singole affermazioni anche al non cabbalista»¹. Il cabalista poté riprendere, così, tutte le forme espressive della tradizione e darne un significato allegorico, il più profondo, al di là di ogni interpretazione letterale. Lo stesso testo biblico rappresentava un ordito di significati nascosti da scoprire, costituito dai segni della scrittura e dai numeri ebraici.

Il quadro filosofico nel quale è maturata la Cabbala con il suo sistema di emanazione proveniente dalla realtà superiore per eccellenza, è tuttavia soltanto un presupposto, ma non costituisce la chiave di comprensione della dottrina cabalistica. Essa non può essere del tutto riconducibile alla concezione neoplatonica del mondo, poiché fra i livelli spirituali dell'essere o le sfere della tradizione neoplatonica si inserisce un ultimo mondo intermedio, il mondo delle *sefirot*. Queste, è bene dirlo subito, sono le **potenze operative** di Dio e costituiscono il passaggio alla divinità assolutamente trascendente. Il rapporto tra le *sefirot* e il mondo inferiore e superiore è l'oggetto specifico della Cabbala.

¹ J. Maier, *La Cabbala*, Bologna 2008. A questo testo rinvio per quanto si dirà nelle prossime pagine.

Il termine ebraico *sefirah*, il cui plurale è *sefirot*, significa “enumerazione”, “sequenza numerica”. Nelle *sefirot* c'è probabilmente un riferimento molto concreto alle dieci dita della mano, di sicuro le *sefirot* indicano le dieci potenze operative della divinità. Queste agiscono nel quadro di una struttura dinamica in cui le singole potenze si influenzano reciprocamente e ogni potenza, grazie alle altre, può agire verso l'esterno. Queste dieci potenze operative divine costituiscono un processo emanazionistico da Sopra a Sotto, dall'Uno al molteplice, che porta con sé il simbolismo neoplatonico della corrente emanazionistica che va nel senso di una continua autorivelazione della divinità trascendente, la quale resta per se stessa essenzialmente nascosta.

Per indicare le *sefirot* si ricorre ad una serie di termini: “pietre preziose” (*sapirim*), “raggi” (*sahsahim*), “lumi” (*me'orot*), “corone” (*ketarim*), “vesti” (*lebushim*), “voci” (*qolot*), “parole” (*ma'amarot*, quest'ultima espressione collegata ai dieci comandamenti *dibberot*), “recipienti” (*kelim*), “tubi” o “canali” (*sinnorot*). Tutte queste espressioni non indicano in nessun modo l'emanazione della divinità verso gradi inferiori, anzi si riteneva che ci fosse una separazione tra la divinità nascosta e i gradini superiori degli esseri separati, una separazione ontologica, così da evitare «una relazione essenziale diretta e lasciare sussistere solo un rapporto operativo»². In questo senso, *shefae* va inteso come “influsso” e non come flusso che lascia pensare allo scorrere della divinità a livelli inferiori. Non c'è, dunque, il decadimento ontologico che caratterizza in linee generali la tradizione neoplatonica, ma una cesura tra la divinità assoluta e nascosta e le sue potenze operative.

L'insieme delle *sefirot* costituisce una gerarchia di operazioni tra il Sopra e il Sotto soggette a possibili influenze esterne. Il compito del cabalista era quello di riconoscere dietro la molteplicità delle potenze operative, l'unità nascosta dell'Essenza divina, della stessa divinità assolutamente trascendente. Questa conoscenza dell'unità divina non va intesa come un processo intellettuale o speculativo, ma come un esercizio che concorre a realizzare l'unione delle potenze operative. E' questo il motivo per cui si parla spesso di teurgia, di magia o di gnosi mistica cabalistica.

La struttura delle *sefirot* esprime anzitutto una gerarchia strutturata a partire da Sopra verso il Sotto. La prima *sefirah* si trova così all'origine e in quanto più vicina alla sorgente è anche la più alta e sublime. Essa è per questo irraggiungibile o raggiungibile soltanto per alcuni aspetti. La X *sefirah* deriva la sua particolare importanza dal fatto di mediare tutte le forze che procedono da Sopra a Sotto e di tutte le influenze che salgono da Sotto a Sopra.

Questa struttura verticale si arricchisce anche di influenze che vanno dalle componenti estreme verso quelle più interne.

Prima di passare alla posizione di Gershom Sholem, vorrei continuare questa breve

² Ibid., p. 51.

presentazione della Cabbala, indicando sommariamente il significato simbolico delle singole *sefirot*.

La X sefirah.

Si parte dalla decima *sefirah* che occupa il livello più basso della gerarchia. Essa è *Malkut* il Regno e corrisponde al nome di Dio: *Adonaj* (DNJ).

Uno dei più antichi testi cabalistici, quello di Joseph Gikatilla così presenta questo *sefirah*:

«Il primo nome che è più vicino a tutto ciò che è creato e attraverso il quale si entra alla presenza del re JHW”H [...] è il nome che viene detto *Adonaj*. [...] Ma l’inizio delle porte, e la chiave con cui si accede al NOME [...] è il nome di *Adonaj* ed esso è la fine di tutti i gradini del Signore da Sopra a Sotto. [...] È questo il mistero: *e un fiume esce da Eden per irrigare il giardino e di lì esso si divide e diventa quattro corsi d’acqua*: questi sono i quattro accampamenti della *shekinah*»³.

La decima *sefirah* è, dunque, la porta di accesso al Sopra delle operazioni divine. Solo passando per questa porta, ossia per il nome di *Adonaj*, Signore, si può giungere ai più alti livelli.

Che cosa vuol dire tutto questo? Sempre Gikatilla ricorda che «Chiunque cerca il nome di JHWH trova il nome di *Adonaj*». Ossia trova che tutto scorre in *Adonaj* e che quindi *Adonaj* è la benedizione (*berakah*), ed è per questo che nella «Torah si applica al nome di *Adonaj* la qualifica di benedizione [...] Questo è il mistero di *Genesi 12, 2: E io voglio benedirti e rendere grande il tuo nome ed esso diventa benedizione*»⁴.

Questa *sefirah* è un simbolo molto ampio e profondo perché domina su ogni cosa creata. Essa quindi rende possibile il manifestarsi della *shekinah*. «Poiché questa modalità operativa – scrive Joseph Gikatilla – domina su ogni cosa creata nel mondo e rappresenta il grande amministratore provvidente di cui tutte le creature hanno bisogno, nella Torah viene indicata con il termine *malkut/regno*, dal momento che tutte le faccende del re, del SIGNORE, e tutte le sue azioni vengono regolate e compiute attraverso questa modalità operativa; e perciò sta scritto (*Salmo 22,29*): *poiché di JHWH è il regno ed Egli regna sui popoli*»⁵.

La IX sefirah.

La nona *sefirah* è il *fondamento* (*Jesod*) e corrisponde al nome di Dio: *'El hai*.

Gikatilla scrive: «Il secondo dei nomi della santità sulla via dei gradini si chiama *El hai*/Dio vivente. Il motivo per cui si chiama *'El hai* è il fatto che esso rappresenta la chiusura dei nove gradini, che vengono chiamati “i nove specchi”. Esso attira da tutte le *sefirot* l’azione della *hesed*/grazia (IV) e della vita alla modalità operativa DNJ (X)... Poiché essa la attira a (*el*) sé a partire dalla modalità operativa *hesed*/grazia (IV), si chiama *El* e poiché la attira a sé dalla modalità operativa *hajim*/vita (III), si chiama *hai* e quando la “grazia” e la “vita” si collegano in questo modo

³ Ibid., pp. 95-96.

⁴ Ibid., p. 98.

⁵ Ivi.

si chiamano *El hai* e quando essa fa fluire questa forza nella modalità operativa DNJ (X) anche questa si chiama *eres ha-hajim*/terra della vita, cioè: la terra nella quale si raccoglie la vita superiore...

Chi vuole conseguire la “vita eterna”, aderisca alla modalità operativa *El hai* e con la sua preghiera attivi il flusso da *'El hai* a DNJ (X). A questo aspirò e questo desiderò ardentemente Davide, pace su di lui, e disse (Sal. 42,3): *La mia anima ha sete di Dio, del Dio vivente*. Se questa modalità operativa, che si chiama *'El hai*, è collegata con DNJ (X), allora Israele (gli israeliti) vedono soddisfatti ogni loro necessità o ogni loro desiderio, vincono i loro nemici e nessuno riesce a resistere loro»⁶.

La VIII sefirah e la VII sefirah.

L'ottava *sefirah* è la *maestà (Hod)* e corrisponde al nome di Dio: *'Elohe Seva'ot* e la settima è la *vittoria (Nesah)* e corrisponde al nome di Dio: *JHW''H Seva'ot*.

Questa ottava *sefirah* nella dottrina di Joseph Gikatilla è strettamente collegata alla settima *sefirah* che è la *vittoria (Nesah)* e corrisponde al nome di Dio: *JhW''H Seva'ot*.

Attraverso queste due *sefirot* scorre l'intero flusso divino alla *sefirah El hai* (Dio vivente). Queste due *sefirot* rappresentano, dunque, un luogo di mediazione con tutto ciò che ad esso è connesso, come ad esempio la profezia:

«Sappi che questi due nomi, *nasah/vittoria* (VII) e *hod/maestà* (VIII) sono il luogo da cui succhiano i profeti e che da questo luogo i profeti attingono ogni sorta di profezie»⁷. Come tutte le *sefirot*, anche queste due presentano una ricchezza di simboli difficile da riassumere e soprattutto non classificabile in modo organico. In un certo senso la complessità delle *sefirot* sfugge al processo di razionalizzazione e il lettore può soltanto seguire quanto è detto senza, però, poterne afferrare pienamente il senso.

La VI sefirah.

La sesta *sefirah* è la *bellezza (Tiferet)* e corrisponde al nome di Dio: *JHW''H*.

Essa è la *sefirah* centrale, fondamentale per le relazioni tra le potenze operative e per questo motivo, secondo Johann Maier, porta il nome del tetragramma. La sua funzione è dunque di raccordo tra le *sefirot*. Un particolare legame con questa *sefirah* è dato dal nome di Giacobbe, *perché* il nome di JHWH fu rivelato soltanto ai discendenti di Giacobbe.

«Il quinto nome dei nomi della santità sulla via dei gradini è il nome che viene detto *JHWH*... Riconosci e credi che il nome JHWH rappresenta la colonna cui aderiscono tutte le *sefirot* superiori e inferiori, attraverso la quale esse si uniscono da Sotto a Sopra e attraverso la quale esse vengono

⁶ Ibid., pp. 118-119.

⁷ Ibid., p. 149.

fatte scorrere da Sopra a Sotto. Questo è il nome che è come il tronco dell'albero e gli altri nomi della santità sono come i rami dell'albero. Essi si riuniscono tutti attraverso di esso da Sopra a Sotto e da tutti gli altri lati e esso separa per sé tutte le altre sefirot mediante le sue lettere. Così pure, tutte le cose create e l'intera *merkavah* nel mondo, superiori e inferiori, esistono perché sono da esso sostenute e ad esso guardano, e tutti gli ordinamenti del mondo e i loro fondamenti e le loro costruzioni dipendono da esso. Non esiste nulla in tutti i mondi che non dipenda dal nome di JHWH sia Egli lodato, e non raggiunga la sua perfezione attraverso di esso»⁸.

Nei testi di Joseph Gikatilla riportati da Johann Maier particolarmente interessante risultano i significati attribuiti alle singole lettere del tetragramma. Ogni lettera del tetragramma rinvia a un significato collegabile con le altre *sefirot*.

La v sefirah.

La quinta *sefirah* è la forza (*Geburah*) e corrisponde al nome di Dio: 'Elohim. Questa *sefirah* ha un importante ruolo nella creazione del mondo, per cui il suo simbolismo ruota, tra i diversi aspetti, anche su questo tema e sul tema del giudizio del mondo. C'è uno stretto legame tra *Geburah* e *Elohim*: infatti, è solo con la forza della creazione che dio è chiamato *Elohim*. *JHWH*, invece, è prima della creazione, per cui esso è un nome speciale: «Tu trovi quindi che Egli si serve (per questo) del nome 'Elohim, che è cominciato per lui con la formazione del mondo, poiché la formazione del mondo è l'opera della natura, il che rappresenta il mistero di Elohim, essendo la natura il mistero del trono, in quanto si dice (Is. 66, 1): *I cieli sono il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi*. I cieli sono cominciati, per cui (anche) il nome Elohim è cominciato, (e precisamente) con la formazione della natura. Ma il nome JHWH non è cominciato per lui con la formazione del mondo, esso è il (Nome) speciale»⁹.

La IV sefirah.

La quarta *sefirah* è Grazia (*Hesed*) e corrisponde al nome di Dio: *El*.

«Sappi che questa modalità operativa superiore, che rappresenta la misericordia assoluta, viene chiamata El (...) Ora riconosci e comprendi che nei periodi di grande prova i santi e i devoti si affrettarono a pregare e a concentrarsi sulla modalità operativa El e ciò significa quando noi diciamo: *El, re, che siede sul trono di misericordia*»¹⁰. In questo passaggio è riconoscibile la modalità di comprensione sottesa alla dottrina cabalistica, nella quale tradizione e sacra Scrittura fanno da fondamento e, allo stesso tempo, subiscono l'interpretazione cabalistica: El è il nome che si usa per invocare la misericordia di Dio ed El diviene la misericordia stessa di Dio.

La III sefirah.

⁸ Ibid., p. 157.

⁹ Ibid., p. 196.

¹⁰ Ibid., pp. 211-212.

La terza *sefirah* è Intelletto (*Binah*) e corrisponde al nome di Dio: *JHWH* puntato e letto *Elohim*. È la più bassa delle tre *sefirot* superiori ed ha un nome che indica quasi un'individualizzazione. Esso è il terzo nome dei nomi superiori. Da questo nome parte l'influsso della luce e della emanazione e della benedizione in tutte le tubazioni: «Tu devi sapere che questo è il nome che collega tutte le *sefirot* mediante il quadro dell'emanazione e del flusso, poiché questo è il terzo nome dei tre nomi superiori, che si uniscono e ritrovano nella modalità operativa della "corona". Da questo nome parte l'influsso della luce e dell'emanazione e della benedizione in tutte le tubazioni ...»¹¹.

La II *sefirah*.

La seconda *sefirah* si chiama Sapienza (*Hokmah*) e corrisponde al nome di Dio *JH*.

La sapienza qui è la *Torah*, ma non quella conosciuta, in forma sia scritta sia orale, da Israele. Qui la *Torah* rappresenta il concetto stesso di *Torah*. Così questa *sefirah* non si collega con la creazione del mondo nel quale viviamo, il quale è connesso con la V *sefirah*. Questa *sefirah* è la mediatrice, e in questo senso l'inizio, dell'emanazioni delle *sefirot* dalla prima *sefirah*. «Ora noi dobbiamo comunicarti il motivo per cui le prime due lettere del nome (come JH) si leggono separatamente e le ultime due lettere del nome (WH) non si leggono separatamente... La prima H(e'), che è *binah*/intelletto, divide le sette *sefirot* inferiori, l'ultima H(e'), che significa *malkut*/regno, si unisce con le nove *sefirot* superiori mediante *jesod*/fondamento. Ne consegue che l'essenziale di tutte le dieci *sefirot* è rappresentato dalle tre *sefirot* supreme, dalle quali fluiscono tutte le sette *sefirot* inferiori... Di conseguenza, è possibile che la prima metà del nome, che JH, sia letta separatamente e che la seconda metà del nome, che è WH, non possa essere letta separatamente, poiché esso rappresenta un "taglio delle piantagioni", dal momento che i superiori non dipendono dagli inferiori»¹².

La I *sefirah*.

La prima *sefirah* è *Keter* (Corona) e corrisponde al nome di Dio: *HJH*.

Alcune trattazioni cabalistiche distinguono questa prima emanazione dall' *en sof*/Infinito, l'assoluta divinità trascendente, altre la integrano. Tuttavia, ciò che è comune è l'inaccessibilità di questa *sefirah* alla speculazione. Essa può essere raggiunta soltanto con la preghiera.

Un altro aspetto comune alla maggior parte dei cabalisti è la considerazione di questa *sefirah* come manifestazione del pensiero divino o della sua assoluta misericordia. «Il decimo nome dei nomi santi è *HJH*. È il nome che sale alla punta della corona, della quale non esiste alcuna conoscenza al di fuori della sua. È il nome che si nasconde nel cielo del trono e che è preposto al

¹¹ Ibid., p. 218.

¹² Ibid., p. 239.

mondo della misericordia. A questo nome si collegano dodici combinazioni e il punto della misericordia si trova, come fonte dell'essere, nel mezzo»¹³.

GERSHOM SHOLEM: MITO E CABBALA

Dopo questa breve introduzione per offrire un'idea di che cosa sia la Cabbala, è opportuno entrare nell'interpretazione di Gershom Sholem. Anzitutto alcune brevi informazioni su questo studioso. Gershom Sholem, nato a Berlino nel 1897 e morto a Gerusalemme nel 1982, è sicuramente il più grande e interessante studioso di mistica ebraica che il Novecento abbia avuto. Nel 1923 la sua adesione al Sionismo lo porterà in Palestina, dove vi rimase per tutta la vita, insegnando all'università ebraica di Gerusalemme. È a Sholem che si deve sia un rinnovato interesse nel Novecento per la Cabbala sia un'originale interpretazione, forse oggi non del tutto condivisibile, ma che ha in un certo senso aperto molte strade di indagine. L'interpretazione alla quale faccio riferimento dà origine al titolo di questo intervento: mito e Cabbala. Infatti, il pensiero di Sholem individua nella Cabbala una ripresa del mito in reazione al processo di razionalizzazione della filosofia ebraica medievale. Una reazione che per Sholem si pone in netto contrasto con l'intera tradizione ebraica, dai profeti fino a Maimonide, tendente alla *liquidazione del mito*.

La filosofia e la teologia ebraica medievale tendevano alla *purezza* del concetto di Dio da ogni forma di antropomorfismo. La tendenza a proteggere la trascendenza divina da ogni forma di antropomorfismo portava con sé, tuttavia, uno svuotamento della stessa nozione di Dio, con una grande perdita di vitalità. È in questa tensione tra purezza e vitalità, individuata da Sholem come costante della storia dell'ebraismo, che si inserisce la Cabbala, intorno alla quale tra il XII e il XVII secolo trovarono espressione le tendenze mistiche ebraiche, in particolare nella Spagna del XIII secolo dove le tensioni mistiche e cabalistiche culminarono nello *Zohar*.

La lettura dei testi cabalistici suscitò una certa indignazione, attestata in diversi documenti, il cui motivo per Sholem era dato dal linguaggio, con il quale si esprimevano i cabalisti, direttamente mitico. Cito un lungo brano riportato da Sholem nel volume *La kabbalah e il suo simbolismo*, tratto dal *Bahir*, il primo testo cabalistico del 1180 e tradotto dallo stesso Sholem nel 1923:

«E tutti ammettono che prima del secondo giorno essi non erano [ancora] creati, affinché nessuno dica: Michele stese [l'universo] al Sud della volta, Gabriele al Nord, e il Santo, che Egli sia lodato, nella parte centrale; invece [si dice in *Isaia* 44,24]: “Io, Dio, faccio il tutto, stendo da solo il cielo, inarco la terra, io stesso – chi poteva essere presso di me”, sta nel testo»

¹³ Ibid., p. 253.

«Fin qui – chiosa Sholem – il testo deriva effettivamente, nella sostanza, da un vecchio libro ebraico, da un midrash sulla *Genesi*. Ma la continuazione del *Bahir* è nuova e inattesa:

«Sono io che ho piantato questo “albero”, che tutto il mondo vi si diletta, e con esso ho inarcato il tutto e lo ho chiamato “Tutto”; infatti da esso dipende il tutto e da esso deriva il tutto, tutto ha bisogno di esso, e a esso guardano e anelano, e di lì derivano le anime. Io ero solo, quando lo feci, e nessun angelo può elevarsi al di sopra di esso e dire: io esisteva prima di te; poiché quando incurvai la mia terra, quando piantai questo albero che vi mise le sue radici, in modo che si rallegrassero l’uno dell’altra e io [stesso] mi rallegrai di loro – ebbene chi poteva essere presso di me, a cui avrei rivelato questo mistero?»

Questo albero di Dio è l’albero del mondo ma anche l’albero delle anime.

«E che così questo [albero] di cui hai parlato? Egli disse a lui: Tutte le forze di Dio sono [disposte] le une sulle altre, e assomiglia a un albero: come l’albero con l’acqua produce i suoi frutti, così anche Dio con l’acqua aumenta le forze dell’ “albero”. E che cos’è l’acqua di Dio? È la sapienza, e questo [cioè il frutto dell’albero] è l’anima dei giusti, che volano dalla “fonte” al “grande canale”, ed essa sale e si attacca all’albero. E come fiorisce? Con Israele: se sono buoni e giusti, in mezzo a loro abita la *shekhinah*, e con le loro opere essi stanno nel grembo di Dio, ed egli li rende fecondi e fa sì che si moltiplichino»¹⁴.

Questo linguaggio, che in nessun modo era spiegato, doveva incontrare una forte resistenza nelle correnti ufficiali e più teologiche dell’ebraismo. Non si trattava, infatti, di allegorie che sarebbero state spiegate in un altro modo, ma di veri e propri simboli. Ed è in questo modo che per Sholem si pone fin dall’inizio della Cabbala il problema del mito, della ripresa di immagini mitiche e di simboli¹⁵.

La contestualizzazione fatta da Sholem della riapparizione del mito nella trazione ebraica trova un suo punto di interesse nella considerazione dell’ebraismo, secondo la quale il mondo religioso ebraico si struttura su due sostanziali poli: l’idea di Dio e quella della legge. E così il mito serve da una parte a vitalizzare l’idea di Dio, dall’altra a rendere ragione della legge. A seguito delle spinte razionalistiche e dei tentativi di comprensione della Torah, come quello in senso pedagogico di Maimonide, doveva, secondo Sholem, sollevarsi una reazione i cui esiti sono descritti in questo modo:

¹⁴ G. Sholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 2001, p. 117.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 119.

«Accade così che al centro della Kabbalah si trovi un mito dell'unità divina come unione delle forze primordiali di tutto l'essere, e un mito della Torah come simbolo infinito in cui tutte le immagini e i nomi alludono al processo in cui Dio comunica se stesso»¹⁶.

Se si dovessero elencare i punti essenziali che per Sholem caratterizzano la ripresa del mito nella Cabbala, bisognerebbe anzitutto indicare:

- 1) «il conflitto tra il pensiero concettuale-discorsivo e quello figurale-simbolico all'interno della Kabbalah»;
- 2) l'origine gnostica della Cabbala, uno dei punti più controversi della posizione di Sholem;
- 3) il legame della mistica cabalistica «a certi impulsi della fede popolare, precisamente a impulsi originari ed estremamente efficaci connessi alla paura della vita e della morte dell'uomo semplice a cui la filosofia ebraica non ha saputo rispondere con saggezza»¹⁷.

Abbiamo già visto brevemente la dottrina delle *sefirot*, luogo privilegiato per Sholem in cui si manifesta il carattere mitico della Cabbala. Qui, seguendo Sholem, voglio fare riferimento a due altri aspetti della Cabbala: il primo è la presenza all'interno di Dio di potenze femminili; il secondo è dato da un'idea di creazione connessa con la dottrina cabalistica del linguaggio e del nome di Dio.

Già in diverse *sefirot* si fa riferimento a simboli di generazione. La IX *sefirah*, ad esempio, è la potenza della generazione, del fondamento di tutto ciò che vive, che garantisce e compie il connubio delle forze maschili e femminili. Ma la presenza all'interno di Dio delle potenze femminili è osservabile soprattutto nella X *sefirah* che contiene l'idea cabalistica della *Shekhinah*.

Nella letteratura talmudica e nell'ebraismo rabbinico con il termine *Shekhinah* non si intende altro che «Dio stesso nella sua onnipresenza e attività nel mondo e specialmente a Israele»¹⁸. In nessun modo, dunque, si assiste ad una distinzione tra Dio e la *Shekhinah*. Nella Cabbala, invece, la *Shekhinah* è concepita come elemento femminile all'interno di Dio. Essa diventa quasi autonoma. Questa istituzione dell'elemento femminile in Dio non è rappresentabile come una figura femminile specifica, ma è il femminile in generale: essa è quindi madre, sposa e figlia, «anche se si manifesta in una maniera diversa in ciascuno di questi differenti aspetti»¹⁹.

Tuttavia, la *Shekhinah* si ricopre anche altri due simboli: quello della comunità mistica di Israele e quello dell'anima. Una duplice identificazione che doveva suonare alquanto scandalosa per l'ebraismo rabbinico. Tutti i temi, dunque, collegati alla *Shekhinah* assumono una nuova coloratura: ad esempio il tema dell'esilio. Nel Talmud è chiara l'idea dell'esilio della *Shekhinah*. Nel trattato

¹⁶ Ibid., p. 122.

¹⁷ Ibid., p. 126.

¹⁸ Ibid., p. 133.

¹⁹ Ibid., p. 134.

Megillah, citato da Sholem, si può leggere: «In ogni esilio in cui trasse Israele, la *Shekinah* fu con loro»²⁰, il cui significato indica che Dio era presente con Israele anche nell'esilio. Nella Cabbala, invece, il significato dell'esilio della *Shekhinah* indica l'esilio di Dio da Dio stesso, una sorta di lacerazione interna a Dio. Il tema dell'esilio della *Shekhinah*, però, può diventare anche l'esilio dell'anima e della perdita dell'originaria unità con la divisione del maschile e del femminile.

L'ultimo punto che voglio trattare è collegato alla dottrina cabalistica del linguaggio e della creazione. Siamo abituati a pensare per tradizione alla creazione in termini di luce, e anche quando la tradizione teologica trinitaria riflette sul *Logos* giovanneo, cercando di comprendere il processo creazionistico come processo della parola e nella parola, i termini che questa tradizione adotta hanno, in particolare nella teologia e nell'esegesi biblica del XIII secolo, un collegamento inevitabile con il modello metafisico della luce. Basta pensare ad espressioni come *participatio*, oppure alla stessa inconoscibilità divina che in Dionigi l'Areopagita è espressa con l'ossimoro della caligine luminosa, tutti concetti che ritornano spesso nei commentari a Giovanni del XIII secolo. Insomma, anche per quelle forme di riflessione che sembrano più lontane dal tema della luce, questo tema in un certo senso vi entra sempre. La dottrina cabalistica non è estranea a questa contaminazione, che è probabilmente inevitabile data la potenza che ha la vista nella vita dell'essere umano. Tuttavia, nella Cabbala la riflessione sul nome di Dio ha prodotto una novità radicale e sorprendente. Già nel *Sefer Yeshirah*, il "Libro della creazione", ne emerge la dottrina. In esso si riprendono le antiche speculazioni sulla *sophia* divina, la Sapienza divina su cui si fonda ogni creazione, tuttavia esse sono spinte in una direzione nuova: Dio ha creato tutte le cose per mezzo di 10 numeri, che sono le *sefirot*, e delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico. La combinazione di questi elementi costituiscono le porte dalle quali esce ogni cosa creata. Tutto il reale si fonda su questa combinazione con la quale Dio ha suscitato il linguaggio, per cui l'alfabeto risulta essere l'origine del linguaggio e dell'essere²¹. Il *Sefer Yeshirah* non va oltre facendo solo intravedere l'origine assoluta nel Nome di Dio. In altri testi cabalistici il processo risulta più chiaro: è il Nome di Dio l'origine della sapienza, ossia dell'alfabeto, anzi per alcuni il Nome di Dio non è il Tetragramma, in quanto esso è soltanto il nome conosciuto. Il nome di Dio è costituito dalle radici linguistiche fondamentali: la consonante *yod* e la consonante *alef*. Il Tetragramma, per l'autore del libro «La fonte della saggezza», è l'unità del movimento linguistico che si dirama dalla radice originaria dell'*alef*, mentre dallo *yod* sgorga ogni processo linguistico.

Questa teoria del linguaggio e del Nome torna nei cabalisti in forme diverse, ma sempre accomunate dalla predilezione del Nome e del linguaggio per la spiegazione del processo

²⁰ Ibid. p. 137.

²¹ Cf. G. Sholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano 1998.

creazionistico. Voglio chiudere con una citazione, presa a prestito sempre da Sholem, del famoso cabalista della fine del XIII secolo Avraham Abulafia. Questa citazione esprime bene, a mio parere, non solo la dottrina del nome, ma anche lo spirito, che animava i cabalisti, di riflessione e di ricerca di conoscenza, una conoscenza non accessibile ai più:

«Tu mi chiederai: se le cose stanno così [cioè se le lettere *alef, he, waw, yod* formano il vero Nome di Dio], perché Egli non lo indica come il Nome per eccellenza? Sarebbe stata in effetti la cosa giusta. Ma poiché Dio voleva celare il suo Nome per mettere alla prova il cuore degli iniziati e insieme purificare, purgare e rischiarare il loro intelletto, era necessario che questo Nome venisse tenuto coperto e nascosto. E per questo motivo esso è composto da quelle lettere che [i grammatici] chiamano “lettere di occultamento”. Tale Nome rimase quindi completamente nascosto, e gli stessi iniziati, anche sprofondandosi in esso, non potevano comprenderlo in nessun modo, mentre il Nome [nella forma del Tetragramma] era a loro noto solo come dato della tradizione e non perché frutto di conoscenza intellettuale. Era però necessario che il Nome rappresentasse il momento unificante di due poli opposti, così da portare a compimento le due diverse specie di uomini di cui parla il Salmista: “Uomo e besta Tu fai partecipi del Tuo aiuto”. Con queste parole si intendono i sapienti e gli ignoranti: gli uni si sprofondano in speculazioni sul Nome [YHWH], mentre agli altri ne accolgono l’esistenza solo per tradizione. Agli stolti [al volgo incolto] è stato proibito di pronunciarlo, e perciò essi non dicono il vero Nome, [ma solo perifrasi]. Agli iniziati, invece, è stato permesso di pronunciarlo, ed essi hanno gioito molto nel conoscere le vie [le procedure] mediante le quali si compie tale pronuncia... C’era dunque un motivo per celarlo e un motivo per svelarlo. Ma se [al posto del Tetragramma menzionato dalla *Torah*] le quattro lettere di cui parliamo avessero formato un nome definito e si fosse detto apertamente che queste quattro consonanti sono quelle che fungono anche da vocale, gli stolti avrebbero potuto meravigliarsene e replicare che il Nome di Dio non può assolutamente rinviare a queste lettere, poiché esse servono già da *matres lectionis* alle altre. Giacché costoro non possedevano conoscenza alcuna della dignità di questo vero e sommo stato di cose, e quindi esso doveva venire svelato in altri modi, che fossero incomprensibili per gli stolti ma comprensibili per i sapienti»²².

Oltre a quello che dice sul Nome di Dio, questo brano mostra un processo di netta distinzione tra iniziati e volgo, tra sapienti e non sapienti, ma mostra anche il carattere eminentemente esoterico della conoscenza cabalistica, molto lontana dalle tracce banalizzate che si possono ritrovare in certa letteratura contemporanea. Questa conoscenza esoterica difficilmente si lascia catturare dai processi di razionalizzazione e, proprio per questo motivo, suscita nel lettore moderno sconcerto e, al tempo stesso, una grande fascinazione.

²² Ibid., p. 55-56.