

SE

IL LIBRO  
DELLO SPLENDORE

A CURA DI ELIO E ARIEL TOAFF

·22·

CONOSCENZA RELIGIOSA



Il testo classico della Cabbalà è lo *Zohar* (Il libro dello splendore), per secoli considerato sacro all'ebraismo e ancor oggi venerato nei circoli mistici, al pari della Bibbia e del *Talmud*. Attribuito dai cabbalisti a Rabbi Shim'on bar Yochai, celebre dottore della *Mishnà*, è ambientato nella Palestina della seconda metà del II secolo dell'era volgare. I protagonisti del libro sono lo stesso Shim'on, suo figlio El'azar e un gruppo di amici e di scolari, che dissertano sul problema dell'uomo e di Dio, partendo dall'interpretazione mistica dei versetti della Bibbia. Il discorso che ne scaturisce non è organico, ma si sviluppa in maniera asistematica, risolvendosi in una molteplicità di omelie dai temi più disparati e spesso prolixe. Le intuizioni emergono quindi con diversa intensità, accavallandosi, ripetendosi e congiungendosi in mille combinazioni differenti. Il quadro che si apre ai nostri occhi è profondamente suggestivo. L'aramaico, la lingua in cui il testo è scritto a richiamare la parlata delle genti di Palestina dei primi secoli della nostra era, ne accresce il vigore e la solennità.

Quanto alla data di composizione dello *Zohar*, i cabbalisti ne sostengono calorosamente l'antichità, riportandolo all'epoca di Rabbi Shim'on bar Yochai. Molti studiosi invece, pur ammettendo che nel testo siano state incorporate tradizioni assai antiche, risalenti anche a quel periodo, sono portati a ritenere che gli elementi principali dello *Zohar* vadano collocati in epoca più recente. Altri critici, e in primo luogo lo Scholem e la sua scuola, che hanno fornito un eccezionale contributo allo studio del misticismo ebraico, negano risolutamente che in esso si possano comunque ravvisare delle tradizioni tanto antiche da risalire al periodo di Shim'on bar Yochai, e ne stabiliscono la data di composizione, almeno per quanto concerne il nucleo principale del libro, alla fine del XIII secolo. L'autore sarebbe da identificarsi con Moshè de Leon di Valladolid, esponente della Cabbalà spagnola,

nel cui ambito si ritrovano molte delle teorie mistiche di cui lo *Zohar* si fa autorevole portavoce ed entusiasta sostenitore.

(*Dallo scritto di Elio e Ariel Toaff*)

€ 19,00

ISBN 978-88-6723-417-2

CONOSCENZA RELIGIOSA

.22.

IL LIBRO  
DELLO SPLENDORE  
*Zohar*

A CURA DI ELIO E ARIEL TOAFF

SE

**Titolo originale: *Zohar***

**© 1971 BY EDITRICE ESPERIENZE, CUNEO**

**© 2000 SE SRL  
VIA SAN CALIMERO 11 - 20122 MILANO  
ISBN 978-88-6723-417-2**

## INDICE

<b>IL LIBRO DELLO SPLENDORE</b>	<b>9</b>
<b>DIO (<i>En Soph</i>)</b>	<b>11</b>
<b>LE SFERE CELESTI (<i>Sephiroth</i>)</b>	<b>25</b>
<b>LA PRESENZA DIVINA (<i>Shekhinà</i>)</b>	<b>37</b>
<b>LA CREAZIONE</b>	<b>49</b>
<b>IL MALE</b>	<b>63</b>
<b>LA PREGHIERA</b>	<b>71</b>
<b>POSTFAZIONE <i>di Elio e Ariel Toaff</i></b>	<b>83</b>

**La presente edizione segue integralmente quella pubblicata nel 1988 dalle Edizioni Studio Tesi di Pordenone, su licenza dell'Editrice Esperienze.**

### *Nota preliminare*

I brani dello *Zohar*, che qui presentiamo, sono tradotti dall'edizione di Varsavia del 1885 (per i *Tiqqunè Zohar* ci siamo serviti dell'edizione di Mantova del 1558). Il testo originale è scritto in un aramaico arcaicizzante, la cui interpretazione è spesso assai disagevole. Se si aggiunge il suo contenuto quasi sempre enigmatico, racchiuso in un periodare talvolta ampolloso e prolioso, talvolta conciso e impenetrabile, si possono immaginare alcune delle difficoltà affrontate nel nostro lavoro di traduzione e di interpretazione. Da parte nostra abbiamo inteso seguire fedelmente il testo originale, conservandone il più possibile le espressioni tipiche, e cercando di chiarire nelle note i passi oscuri ed ermetici.



# IL LIBRO DELLO SPLENDORE



DIO  
*En Sopb*



Il fedele pastore  
*Ra'yà Mehemnà*  
III, 225<sup>a</sup>

Egli afferra tutto e non c'è chi afferri lui. Egli non si chiama col nome JHWH e con gli altri nomi,<sup>1</sup> se non quando la sua luce si diffonde su di loro; mentre quando si allontana da loro, egli, a sé stante, non ha alcun nome. «È profondo, profondissimo; chi lo può trovare?».<sup>2</sup>

Non c'è luce che possa guardarlo, senza oscurarsi. Persino la corona eccelsa,<sup>3</sup> la cui luce è più forte di tutti i gradi e di tutte le schiere celesti, le superiori e le inferiori, di lei è detto: «Egli pose l'oscurità, come suo nascondiglio».<sup>4</sup> Così pure la sapienza e l'intelligenza,<sup>5</sup> di loro è detto: «La nube e la caligine è intorno a lui».<sup>6</sup> Tanto più le altre *sephiroth*, le *chayoth*,<sup>7</sup> e gli *yesodoth*<sup>8</sup> che sono corpi morti. Egli gira su tutti i mondi, e non c'è chi giri su di essi da ogni lato, sopra e sotto e ai quattro angoli, all'infuori di lui. E non c'è chi esca fuori dal suo dominio. Egli riempie tutti i mondi, e non c'è altri che li riempia. Egli dà loro la vita, e non c'è su di lui un'altra divinità che dia a lui la vita. Così è scritto: «Tu dai la vita a tutti».<sup>9</sup> E in relazione a ciò Daniele ha detto: «Tutti gli abitanti della terra sono considerati come nulla dinanzi a lui ed opera a suo piacimento con la schiera celeste».<sup>10</sup> Egli collega e unisce ogni specie alla sua specie, in alto e in basso, e non c'è vicinanza nei quattro *yesodoth* se non per mezzo del Santo, che benedetto egli sia, quando si trova in essi.

## Seconda prefazione *Tiqqunè Zohar*

Elia<sup>11</sup> prese a dire: Signore dei mondi. Tu sei uno e non rispetto a un numero. Tu sei eccelso su tutti gli eccezionali, nascosto su tutti i nascosti e il pensiero non Ti afferra affatto. Tu sei che hai fatto scaturire i dieci ordini che noi chiamiamo dieci *sephiroth*, per guidare per mezzo loro i mondi segreti che non sono stati svelati e i mondi che sono stati svelati. Per mezzo loro Tu ti nascondi agli uomini, e sei Tu che le colleghi e le unisci.<sup>12</sup> Per il fatto che Tu ti trovi in esse, chiunque separi una di queste dieci dall'altra, è come se ponesse una separazione in Te. Queste dieci *sephiroth* procedono secondo il loro ordine: l'una lunga, l'altra breve, l'altra ancora media.<sup>13</sup> Sei Tu che le guidi e non c'è chi guidi Te, non in alto, né in basso, né da ogni lato. Hai stabilito per loro delle membra corporee, che sono definite «corpo» rispetto alle vesti che le ricoprono, e vengono così chiamate secondo quest'ordine:<sup>14</sup> l'amore, *chesed*, il braccio destro;<sup>15</sup> la giustizia, *gheburà*, il braccio sinistro;<sup>16</sup> la misericordia, *tiphereth*, il corpo;<sup>17</sup> l'eternità, *nezach*, e la maestà, *bod*, le due gambe;<sup>18</sup> il fondamento, *yesod*, la fine del corpo, il segno del santo patto;<sup>19</sup> il regno, *malkhut*, la bocca, che noi chiamiamo *Torà* orale.<sup>20</sup> La sapienza, *chokhmà*, è il cervello, il pensiero interno.<sup>21</sup> L'intelligenza, *binà*, è il cuore,<sup>22</sup> di cui è detto: «il cuore comprende».<sup>23</sup> Di queste due ultime *sephiroth* è scritto: «le cose segrete appartengono a Dio».<sup>24</sup> La corona eccelsa, *keter 'eliyon*, cioè la corona regale, *keter malkhut*,<sup>25</sup> di cui è scritto: «Annunzia dall'inizio la fine»,<sup>26</sup> è il cranio, intorno al quale si pongono i filatteri. All'interno (la corona) è *Jod He Waw He*,<sup>27</sup> che è l'ispirazione divina. È ciò che abbevera l'albero, con i suoi rami e le sue fronde, come l'acqua che abbevera l'albero e lo fa crescere grazie a tale irrigazione.<sup>28</sup>

Signore dei mondi, Tu sei l'altezza delle altezze, la causa delle cause, che abbeveri l'albero con la fonte.<sup>29</sup> E quella fonte è come l'anima per il corpo, che costituisce la vita per il corpo. In Te non c'è immagine né somi-

gianza in tutto ciò che esiste all'interno (della corona).<sup>30</sup> Hai creato il cielo e la terra, hai fatto spuntare nel cielo il sole, la luna, le stelle e le costellazioni e nella terra gli alberi, le erbe, il giardino dell'Eden, gli animali, gli uccelli, i pesci e gli uomini. Ciò affinché si rivelassero per mezzo loro i mondi superiori, e fosse conosciuto come si comportano i mondi superiori e quelli inferiori e come si conoscono i mondi superiori e quelli inferiori.<sup>31</sup> Non v'è chi sappia nulla di Te, e all'infuori di Te non esiste unico né unicità nei mondi superiori e in quelli inferiori; Tu sei riconosciuto come Signore di tutto. Quanto alle *sephiroth*, ognuna di esse ha un nome conosciuto e con tali nomi sono chiamati gli angeli. Tu invece non hai un nome conosciuto, perché riungi di Te tutti i nomi e ne costituisci la perfezione: quando Ti allontani da loro, tutti i nomi rimangono come corpo senza anima.<sup>32</sup>

Tu sei sapiente e non di sapienza conosciuta, Tu sei intelligente e non di intelligenza conosciuta.<sup>33</sup> Tu non hai un luogo conosciuto, se non per far conoscere la Tua forza e il Tuo potere agli uomini<sup>34</sup> e per mostrare loro come si guida il mondo con il giudizio (*din*) e la pietà (*rachamim*), che sono la giustizia (*zedeq*) e il diritto (*mishpat*), secondo le azioni degli uomini.<sup>35</sup>

Il giudizio (*din*) è la potenza (*gheburà*);<sup>36</sup> il diritto (*mishpat*) è la colonna mediana.<sup>37</sup> La giustizia (*zedeq*) è il santo regno (*malkhut*);<sup>38</sup> la bilancia della giustizia sono le due basi della verità;<sup>39</sup> la misura della giustizia è il segno del patto.<sup>40</sup> E tutto ciò per mostrare come si guida il mondo. Ma non si deve intendere che Tu abbia una giustizia (*zedeq*) conosciuta, che è il giudizio (*din*), o un diritto (*mishpat*) conosciuto, che è la misericordia (*rachamim*). E parimenti per tutti gli altri attributi.<sup>41</sup>

**Il fedele pastore**  
**Ra'�à Mehemnà**  
 III, 257b - 258a

Bisogna sapere che egli è chiamato saggio in ogni tipo di saggezza, intelligente in ogni tipo di intelligenza, benefico in ogni tipo di beneficio, consigliere in ogni tipo di consiglio, giusto in ogni tipo di giustizia e re in ogni tipo di regno, fino all'infinito (*En Soph*) e all'imperscrutabile (*En Cheqer*). E in tutti questi attributi,<sup>42</sup> in uno è chiamato «pietoso», in un altro «giudice», e così per tanti attributi fino a *En Soph*.

E se tu dicesse: Allora c'è differenza tra «pietoso» e «giudice»?<sup>43</sup>

C'è da dire che ancor prima di creare il mondo egli è stato chiamato con tutti quegli attributi<sup>44</sup> a causa delle creature che erano destinate ad essere create. Perché, se non per quelle creature che sono nel mondo, sarebbe chiamato «pietoso» e «giudice»? Sì, soltanto a causa delle creature destinate ad essere create.<sup>45</sup> Perciò tutti i suoi nomi sono appellativi fissati sulla base delle sue azioni. Per esempio egli ha creato a sua somiglianza l'anima, così definita sulla base della sua attività sulle singole membra del corpo, che è chiamato piccolo mondo (*'olam qatan*). Come il Signore del mondo si comporta con tutte le sue creature e con ogni generazione secondo le loro azioni, così l'anima si comporta secondo le azioni delle singole membra. In quella parte del corpo, con cui l'uomo realizza un precezzo divino (*mizwà*), l'anima prende il nome di misericordia, beneficio, grazia e pietà. Invece in quella parte del corpo con cui l'uomo commette una trasgressione, l'anima prende il nome di giudizio, ira e furore.

Ma al di fuori del corpo, a chi sarebbe applicata la pietà o la crudeltà?

Così pure il Signore del mondo, prima che creasse il mondo e creasse le sue creature, rispetto a chi avrebbe potuto essere chiamato misericordioso, pietoso o giudice? Ma tutti i suoi nomi sono degli appellativi, con cui viene

chiamato, soltanto a causa delle creature che sono nel mondo.

È per tale motivo che quando la generazione degli uomini è buona egli è chiamato nei loro confronti JHWH, con l'attributo della misericordia;<sup>46</sup> mentre quando la generazione degli uomini è malvagia, egli è chiamato ADNY, con l'attributo della giustizia, per ogni generazione e per ogni uomo secondo il suo attributo. Ma non si deve intendere che egli abbia un attributo né un nome conosciuto, sull'esempio delle *sephiroth*, ognuna delle quali ha un nome conosciuto, un attributo, uno spazio e una collocazione determinata.

In quei nomi<sup>47</sup> il Signore del mondo si diffonde; in essi scorre; in essi viene appellato; in essi si cela; in essi si insedia, come l'anima nelle membra del corpo. E come il Signore dei mondi non ha un nome conosciuto, né una collocazione conosciuta, ma il suo potere è in ogni lato, così pure l'anima non ha un nome conosciuto né una collocazione conosciuta, ma il suo potere è in ogni lato e non c'è parte del corpo che ne sia priva. Perciò non bisogna attribuirla a un solo luogo, perché se così fosse mancherebbe il suo dominio sulle altre membra. Così non si deve chiamarla con un solo nome, né con due, e neppure con tre, dicendo che essa è sapiente e intelligente e possiede conoscenza e nulla più; perché, così facendo, la si priva degli altri attributi. Tanto più il Signore del mondo, che non può essere attribuito a un luogo conosciuto, né essere chiamato con nomi. Quando egli era unico, prima che creasse il mondo, perché avrebbe dovuto essere chiamato con quei nomi<sup>48</sup> o con altri appellativi, come per esempio: «pietoso, misericordioso e longanime, ecc.»,<sup>49</sup> giudice, forte, potente e molti altri attributi del genere? Con tutti quei nomi e quegli appellativi egli è chiamato a causa dei mondi e delle creature che sono in essi, per mostrare il suo dominio su di essi.

Così pure per l'anima, a motivo del suo dominio su tutte le membra del corpo, egli l'ha resa simile a lui. Non che essa sia simile a lui nella sostanza, perché

mentre egli l'ha creata, non c'è una divinità sopra di lui che l'ha creato.

E ancora: l'anima è soggetta a taluni mutamenti, accidenti e cause relative ad essa, ciò che non è per il Signore di tutto. Perciò essa è simile a lui, per quanto concerne il suo dominio su tutte le membra del corpo, ma non sotto gli altri aspetti.

### *Zohar Chadash*

ssb-d

### *Tiqqunè Zohar*

Egli ha fatto scaturire ogni cosa dallo stato di potenza in atto: egli muta le sue azioni e in lui non è mutamento. Egli è colui che ordina le *sephiroth*: nelle *sephiroth* c'è la grande, la media e la piccola,<sup>50</sup> ognuna di esse sulla base dell'ordinamento da lui operato, mentre in lui non è ordine. Egli ha creato tutto con l'intelligenza (*binà*) e non c'è chi abbia creato lui. Ha modellato e formato tutto con la gloria (*tiphereth*), mentre egli non ha modello né modellatore.

Egli ha fatto tutto con il regno (*malkhut*)<sup>51</sup> e non c'è chi abbia fatto lui. E poiché egli è all'interno di queste dieci *sephiroth*, con le quali ha creato, ha modellato ed ha fatto ogni cosa, vi ha posto il nome della sua unità affinché ve lo riconoscessero. Chiunque separa qualsiasi *sephirà* da un'altra di queste dieci *sephiroth*, che sono chiamate *Jod He Waw He*, è come se ponesse una separazione in lui.<sup>52</sup> È lui che unisce la lettera *Jod* con la *He* e la *Waw* con la *He*, che non vengono chiamate JHWH se non in lui. E così pure per ADNY, per EHYH e per ELHYM.<sup>53</sup> Non appena si allontana da esse, egli non ha un nome conosciuto. È lui che lega tutti i nomi degli angeli, li lega insieme e sorregge i mondi superiori e quelli inferiori. Se egli si allontana da loro, non hanno più mantenimento, né conoscenza, né vita.

Non v'è luogo dove egli non sia: di sopra fino all'infinito (*En Soph*) e di sotto fino allo sconfinato. Da ogni parte non esiste divinità all'infuori di lui. Ma, nono-

stante egli si trovi in ogni luogo, ecco che non ha posto la creazione (*beriyà*), la formazione (*yeyirà*) e l'azione (*'asiyà*) né nel trono, né negli angeli, né nel cielo, né nella terra o nel mare, né in qualche creatura del mondo, affinché tutte le creature lo conoscano attraverso le *sephiroth*.<sup>54</sup>

E non soltanto questo, ma di più, tutte le creature sono state create attraverso le *sephiroth*, alcune per mezzo della creazione, altre per mezzo della formazione, altre ancora per mezzo dell'azione. Ma nelle *sephiroth*, nonostante che egli abbia tutto creato, formato e fatto attraverso di loro, non si può parlare di creazione, di formazione e di azione come negli esseri inferiori, se non come mondo dell'ispirazione. Perciò le *sephiroth* della corona (*keter*), della sapienza (*chokhmà*), dell'intelligenza (*binà*), della conoscenza, che sono nelle altre creature, non assomigliano ad esse,<sup>55</sup> secondo quanto è scritto: «A chi dunque mi assomiglirete, in modo che io sia veramente simile? – dice il Santo»,<sup>56</sup> e secondo l'esempio della *Torà*, della quale è detto: «È più preziosa delle gemme, e tutto ciò che hai di più caro non la eguaglia».<sup>57</sup> Egli crea, forma e fa ogni cosa.

Nonostante che egli sia conosciuto dagli uomini attraverso le dieci *sephiroth*, che sono la corona eccelsa (*keter 'eliyon*), la sapienza (*chokhmà*), l'intelligenza (*binà*) ecc., è detto di lui: egli è sapiente, ma non di sapienza conosciuta; è intelligente, ma non di intelligenza conosciuta; è benefico, ma non di beneficio conosciuto; è potente, ma non di potenza conosciuta; è glorioso in ogni luogo, ma non in un luogo conosciuto; è maestoso e magnifico in ogni luogo, ma non in un luogo conosciuto; è giusto, ma non in un luogo conosciuto; è uno, ma non rispetto ad un numero, come è invece l'uno che assomma i tredici attributi.<sup>58</sup> Nonostante che egli sia al di fuori di tutto, sorregge i mondi superiori e gli inferiori, e sorregge tutti i mondi fino all'infinito (*En Soph*) e allo sconfinato. Ma non esiste chi sorregga lui. Ogni pensiero si sforza di pensarla, ma nessuno di essi sa raggiungerlo. Perfino Salomone, di cui è detto: «Era il più sag-

gio tra tutti gli uomini »,<sup>59</sup> cercò di raggiungerlo con il suo pensiero ma non vi riuscì. Perciò disse: « Voglio diventare sapiente; ma la sapienza è lontana da me ».<sup>60</sup>

Se egli dà la vita a qualcuno, con l'attributo di JHWH,<sup>61</sup> non esiste chi lo possa uccidere. Se poi egli dà la morte a qualcuno con l'attributo di ADNY, non esiste chi gli possa dar la vita. E queste lettere, nonostante vi sia in esse la morte e la vita, non derivano in sé la vita e la morte se non da lui.<sup>62</sup> Né derivano la loro vicinanza e unione se non da lui. Il nome non è chiamato perfetto, se lui non è in esso, né realizza alcuna azione, se lui non è in esso. Anche le forze del male, che costituiscono un altro dominio, sono tutte in suo potere e di loro è detto: « Tutti gli abitanti della terra sono considerati come nulla dinanzi a lui ed opera a suo piacimento con la schiera celeste ».<sup>63</sup> Non c'è chi possa opporsi a lui, dicendogli: cosa hai fatto? Egli afferra ogni pensiero, ma non c'è pensiero che possa conoscerlo. Non gli era necessario fissare un'entità limitata, attraverso la quale pensare e conoscere, ma l'ha fissata per le creature, perché il loro pensiero non lo può raggiungere in ogni luogo.<sup>64</sup> Infatti egli possiede dei mondi anche al di sopra delle *sephiroth*, come i capelli che sono innumerevoli. E proprio perché gli uomini sapessero invocarlo in un luogo determinato,<sup>65</sup> egli ha fissato per loro le *sephiroth*. Ciò affinché essi lo potessero conoscere tramite loro, che sono collegate con i mondi superiori e quelli inferiori. Egli ha creato per mezzo delle *sephiroth* tutte le creature, affinché potessero conoscerlo attraverso di esse.

## Note

<sup>1</sup> I nomi sono le *sephiroth*.

<sup>2</sup> *Eccl.*, VII, 24.

<sup>3</sup> *Keter 'elijon*. È la prima e più alta *sephirà*.

<sup>4</sup> *Sal.*, XVIII, 12.

<sup>5</sup> *Chokhmà e binà*. Sono rispettivamente la prima e la terza *sephirà*.

<sup>6</sup> *Sal.*, XCVII, 2. Le più alte *sephiroth* al cospetto del segreto dell'*En Soph* perdonano la loro luce e si oscurano.

<sup>7</sup> «Le creature viventi». Una gerarchia angelica della corte celeste.

<sup>8</sup> Lett. «fondamenti». Le forze generanti.

<sup>9</sup> *Neb.*, IX, 6.

<sup>10</sup> *Dan.*, IV, 32.

<sup>11</sup> Il profeta Elia.

<sup>12</sup> Il flusso dell'*En Soph* scorre attraverso le *sephiroth* e le unisce. Grave colpa è costituita dall'affrontare le *sephiroth* separatamente, interrompendo così la «corrente» divina.

<sup>13</sup> È da tener conto della triplice armonica suddivisione delle *sephiroth* che garantisce il loro equilibrio; i due estremi, la giustizia, *din* (*sephirà* «lunga») e l'amore (*sephirà* «breve») e la *sephirà* «media», la misericordia (*rachamim*) che le tempora.

<sup>14</sup> Le *sephiroth* sono immaginate come l'organismo di Dio. Quando lo *Zohar* parla del «braccio», della «bocca» di Dio, non intende servirsi di metafore antropomorfiche, ma al contrario sottolineare delle realtà più vere e più profonde di quelle umane, dalle quali queste ultime traggono la loro ultima giustificazione.

<sup>15</sup> È la quarta *sephirà*.

<sup>16</sup> Si tratta della quinta *sephirà*, chiamata anche *din*.

<sup>17</sup> *Tiphereth*, letteralmente «gloria». È la sesta *sephirà*, chiamata generalmente *rachamim*.

<sup>18</sup> Si tratta rispettivamente della settima e dell'ottava tra le *sephiroth*.

<sup>19</sup> La nona *sephirà* (*yesod*) rappresenta il simbolo della circoncisione.

<sup>20</sup> Il «regno» di Dio è la decima *sephirà*. Simboleggia la bocca, attraverso cui si è trasmesso il *corpus* degli insegnamenti di Mosè.

<sup>21</sup> *Chokhmà* è la seconda *sephirà*.

<sup>22</sup> Si tratta della terza *sephirà*. Come è noto, anticamente si riteneva che nel cuore si trovasse la sede dell'intelligenza.

<sup>23</sup> *Talmud: Berakhot*, 61a.

<sup>24</sup> *Deut.*, XXIX, 28.

<sup>25</sup> *Keter 'elijon*, la «corona eccelsa», è la prima *sephirà*. Con il termine *keter malkut*, «corona regale», lo *Zohar* ha voluto unire simbolicamente la prima all'ultima *sephirà* (quella del «regno») sottolineando così l'interdipendenza di tutte e dieci le *sephiroth*. La successiva citazione di Isaia vuole sottolineare tale concetto.

<sup>26</sup> *Is.*, XLVI, 10.

<sup>27</sup> *Jod He Waw He* è il nome ineffabile di Dio (JHWH), che risulta composto di dieci lettere, come dieci sono le *sephiroth*.

<sup>28</sup> Un altro schema classico usato dallo *Zohar* per simboleggiare il complesso delle *sephiroth* è quello dell'albero.

<sup>29</sup> La luce dell'*En Soph* dà vita alle *sephiroth* come l'acqua all'albero.

<sup>30</sup> Neppure le *sephiroth* possono richiamare l'immagine dell'*En Soph*.

<sup>31</sup> L'osservazione sui mondi inferiori conduce alla conoscenza della relazione di Dio con i mondi superiori e con quelli inferiori e alla scoperta della loro essenza.

<sup>32</sup> È il flusso costante dell'*En Soph* a dare vita alle *sephiroth*.

<sup>33</sup> La sapienza e l'intelligenza di Dio sono forze spontanee e autonome, separate dall'*En Soph*. Così vanno intese le due *sephiroth* della sapienza (*chokhma*) e dell'intelligenza (*binà*), attraverso le quali operano tali facoltà divine.

<sup>34</sup> Le *sephiroth* non sono da intendersi come «luoghi» dove è Dio, ma come le forme in cui Dio si manifesta, operando nel processo cosmico.

<sup>35</sup> Abbiamo qui e di seguito nuovamente l'elenco delle *sephiroth* nelle loro molteplici denominazioni.

<sup>36</sup> Si tratta della quinta *sephirà*, della giustizia, chiamata *din* o *gheburà*.

<sup>37</sup> Così viene definita la *sephirà* di mezzo nell'albero delle *sephiroth*, chiamata *rachamim* (pietà) o *tiphereth* (gloria), che ha la funzione di mediatrice tra la sfera della giustizia e quella dell'amore.

<sup>38</sup> *Malkhut*, «il regno» di Dio, è la decima *sephirà*.

<sup>39</sup> Con il termine «basi della verità» lo *Zohar* qui indica le due *sephiroth* della maestà (*bod*) e dell'eternità (*nezach*).

<sup>40</sup> Si tratta della nona *sephirà*, *yesod*, «fondamento». Cfr. nota 19.

<sup>41</sup> Lo *Zohar* sottolinea ancora come tutti gli attributi divini, la giustizia, la pietà, l'amore, ecc., che operano attraverso le *sephiroth* siano facoltà spontanee e autonome, da non confondersi con l'essenza e la sostanza dell'*En Soph*.

<sup>42</sup> Sono gli attributi di Dio che si manifestano nelle *sephiroth*.

<sup>43</sup> La diversità degli attributi divini parrebbe indicare delle differenze presenti in Dio stesso.

<sup>44</sup> Letteralmente «gradi».

<sup>45</sup> I differenti attributi dell'*En Soph* non indicano delle differenze al suo interno, ma piuttosto le diverse maniere in cui egli opera nel mondo per mezzo delle *sephiroth*. Tali attributi erano presenti nell'*En Soph* ancora prima della creazione, in quanto essa era già prevista.

<sup>46</sup> Nella letteratura rabbinica il tetragramma divino (JHWH) sta a indicare Dio nelle sue manifestazioni di pietà e misericordia nei confronti degli uomini. Quando invece Dio «siede sul trono della giustizia» e giudica inflessibilmente le sue creature prende il nome di ADONAY («Signore»).

<sup>47</sup> Nei nomi delle *sephiroth* scorre il flusso dell'*En Soph* che dà loro vita, pur non identificandosi con essi.

<sup>48</sup> Si tratta degli attributi divini.

<sup>49</sup> *Esodo*, xxxiv, 6.

<sup>50</sup> Cfr. nota 13.

<sup>51</sup> *Binà*, l'intelligenza, *tiphereth*, la gloria, *malkhut*, il regno, ecc. sono le dieci *sephiroth*. Cfr. nota 14 e sgg.

<sup>52</sup> Le dieci *sephiroth* sono rappresentate dall'ineffabile nome di Dio *Jod He Waw He* (JHWH), composto di dieci lettere. Chiunque separi una *sephirà* dall'altra, interrompendo la corrente dell'*En Soph*, che si travasa in ognuna di esse, è come se creasse una separazione in Dio stesso.

<sup>53</sup> ADONAY, EHYEH e ELOHIM sono altri nomi biblici di Dio. Le lettere formano il nome di Dio solo quando l'*En Soph* si trova in esse e le unisce.

<sup>54</sup> Nella concezione dei mondi nello *Zohar* la creazione (*beriyà*) corrisponde al mondo del trono, la formazione (*yeyzirà*) al mondo degli angeli, l'azione (*'asiyà*) al mondo della natura (cielo, terra, mare).

<sup>55</sup> Nei mondi inferiori sono presenti altri sistemi di *sephiroth* che però nulla hanno in comune con le *sephiroth* divine dell'*En Sopb*.

<sup>56</sup> *Is.*, XL, 25.

<sup>57</sup> *Prov.*, III, 15.

<sup>58</sup> La prima *sephirà*, la corona regale, comprende i tredici attributi di pietà, perciò è considerata «una, rispetto ad un numero».

<sup>59</sup> *I Re*, v, 11.

<sup>60</sup> *Eccl.*, VII, 23.

<sup>61</sup> Il nome JHWH indica la qualità divina della pietà e della misericordia, mentre ADNY sottolinea quelle della giustizia e della punizione. Cfr. nota 46.

<sup>62</sup> I nomi e gli attributi dell'*En Sopb* sono lettere morte se in esse non spirava l'alito vivificatore di Dio.

<sup>63</sup> *Dan.*, IV, 32.

<sup>64</sup> L'*En Sopb* non aveva necessità di limitare i propri attributi all'entità determinata delle *sephiroth*, ma ha creato questo schema affinché attraverso di esso gli uomini potessero pervenire a lui.

<sup>65</sup> Le *sephiroth* sono considerate limitate nello spazio.



LE SFERE CELESTI  
*Sephiroth*



«Simile ad una cerva veloce è Naftalì, che pronuncia discorsi eloquenti»;<sup>1</sup> così è scritto: «Il tuo parlare è grazioso».<sup>2</sup>

In effetti è la voce che guida il discorso e non c'è voce senza discorso. Quella voce è emessa da un luogo profondo in alto ed è inviata dinanzi al discorso, per guidarlo, perché non c'è voce senza discorso, né discorso senza voce,<sup>3</sup> come un'espressione generale e una particolare che, servendosi reciprocamente di spiegazione, vengono a determinare la regola.<sup>4</sup> Questa voce esce da sud e va a guidare l'occidente, prendendo così possesso di due settori,<sup>5</sup> secondo quanto è scritto: «Per Naftalì disse: Naftalì gode il favore ed è pieno della benedizione di Dio, possiede i territori a occidente ed a mezzogiorno».<sup>6</sup> In alto è maschile, in basso è femminile.<sup>7</sup> Infatti è scritto:<sup>8</sup> «Naftalì è simile ad una cerva veloce» al femminile, quindi è femminile in basso. Ma più avanti nello stesso verso è scritto: «egli che pronuncia discorsi eloquenti»: «egli che pronuncia» è scritto al maschile, non «essa che pronuncia», quindi è maschile in alto.<sup>9</sup>

Vieni e considera. Il pensiero abissale (*machshabà*) è il principio di tutto. Per il fatto che è pensiero, si trova all'interno, segreto e non palese. Spingendosi oltre il pensiero giunge laddove si trova il respiro (*ruach*); e quando giunge in quel luogo prende il nome di parola interna (*binà*) e pur non essendo segreta come il pensiero precedente, è in qualche misura segreta e non udibile. Il respiro (*ruach*) si diffonde e produce la voce percepibile formata di fuoco, acqua e respiro e sono anche nord, sud e oriente. La voce comprende tutte le altre facoltà. La voce guida il discorso, che esprime la parola nella sua articolazione; infatti la voce è emessa

dal luogo del respiro (*ruach*) e viene a guidare la parola, sicché le parole siano pronunciate giustamente.<sup>10</sup>

Se tu poi porgerai mente alle *sephiroth*, vedrai che il pensiero abissale, la parola interna, la voce percepibile ed il discorso sono la stessa cosa. Tutto è uno. Il pensiero è il principio di tutto e non c'è separazione, ma tutto è uno e il legame è uno. Questo è il pensiero reale legato al «nulla» (*ayn*), che non ha separazione in eterno,<sup>11</sup> come è scritto: «Il Signore è uno, ed il suo nome è uno».<sup>12</sup>

I - 74a

Disse Rabbi Shim'on bar Yochai: Come sono care le parole della *Tora*! Beato chi si occupa di esse e sa procedere per la via della verità! «E la casa nel suo essere costruita...».<sup>13</sup> Quando fu intenzione del Santo, che benedetto egli sia, di conferire gloria alla propria gloria,<sup>14</sup> nel suo pensiero sorse la volontà di diffondersi. Il pensiero quindi si diffuse dal luogo dove era pensiero abissale, segreto, non rivelato, fino a stabilirsi nella sede della gola, il luogo che fluisce sempre nel segreto dello spirito vivente.<sup>15</sup>

Allora, quando il pensiero si diffonde e si stabilisce in questo luogo, prende il nome di Dio vivente, così come è scritto: «egli è il Dio vivente».<sup>16</sup> Volendo ancora diffondersi e manifestarsi, da lui scaturiscono il fuoco, il respiro e l'acqua e ne esce inoltre Giacobbe, uomo integro, cioè la voce che è emessa ed è percepibile.<sup>17</sup> Di qui, il pensiero, che era nascosto, segreto, si fa chiaramente percepibile. Si diffonde ulteriormente il pensiero per manifestarsi di più e così la voce percepibile batte alle labbra. Allora ne fluisce il discorso che tutto perfeziona e tutto rende manifesto.<sup>18</sup> Ciò vuol dire che tutte le *sephiroth* sono il pensiero segreto, che ne è all'interno, e tutto è uno. Dato che quella diffusione del pensiero è giunta a realizzarsi come discorso articolato, grazie alla voce percepibile, per questo è scritto: «la ca-

sa nel suo essere costruita».<sup>19</sup> Non è infatti scritto: «quando fu costruita», ma «nel suo essere costruita». Di volta in volta.

*Zohar Chadash*

43b

*Tiqqunè Zohar*

L'anima (*neshamà*) si trova nella *sephirà* dell'intelligenza (*binà*) e su di essa aleggia il pensiero che non ha fine. La sfera dell'intelligenza non ha immagine, né figura, né somiglianza, perché costituisce il mondo futuro.<sup>20</sup> E questo non ha né corpo, né immagine, come hanno insegnato i dottori della *Mishnà*: il mondo futuro non ha né corpo, né corporeità.<sup>21</sup> L'anima si veste nel trono, che è l'uomo, e nei suoi quattro angoli.<sup>22</sup> A proposito della sfera dell'intelligenza è detto: «Dato che non avete visto alcuna immagine»,<sup>23</sup> e ancora: «Mai occhio vide un Dio all'infuori di te».<sup>24</sup> Grazie al pensiero divino i profeti si figuravano tutte le immagini e le raffigurazioni al di sotto di quella,<sup>25</sup> mentre al di sopra di quella non raggiungevano alcuna immagine. Se già in esse non potevano afferrare alcuna raffigurazione e neppure una pallida sfumatura, tanto più al di sopra di quella.

II - 164b - 165a

Rabbi Chiyà iniziò a dire: «Tu ti ammanti di luce, come se fosse un drappo, stendi i cieli come una cortina».<sup>26</sup> La spiegazione di questo verso è la seguente: quando il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, si ammantò della luce primitiva e con essa creò il cielo.<sup>27</sup> Considera dunque. La luce e l'oscurità non stavano insieme, ma la luce era a destra e l'oscurità a sinistra.<sup>28</sup> Cosa fece il Santo, che benedetto egli sia? Mescolò insieme questi due elementi e creò il cielo. Cos'è

dunque il cielo? È il fuoco e l'acqua, mescolati insieme, sicché la pace sia stabilita tra loro. Quando furono insieme, Dio li distese come una cortina, formando con essi la lettera WAW,<sup>29</sup> che è chiamata quindi «cortina». Il verso di *Esodo* parla di «cortina», perché da quella lettera si diffuse la luce che formò le cortine, così come è scritto: «Farai il Tabernacolo composto di dieci cortine».<sup>30</sup> Inoltre vennero distesi sette firmamenti, nascosti nel nascondiglio eccelso, come hanno spiegato, e un firmamento al di sopra di essi.<sup>31</sup> Questo firmamento non è raffigurabile, non è collocato in un luogo manifesto, né si può immaginare con il pensiero. È nascosto e illumina tutti gli altri, guidando i loro tragitti; ognuno secondo quanto gli è proprio.<sup>32</sup> Non c'è chi sappia o veda oltre questo firmamento e l'uomo deve chiudere la bocca alla parola e astenersi dall'indagare con il pensiero. Chi provi a indagare procede a ritroso, perché non c'è chi possa sapere.

Le dieci cortine sono i dieci firmamenti. Questi costituiscono le cortine del Tabernacolo che sono dieci e si lasciano conoscere dai sapienti.<sup>33</sup> Chi li conosce medita sulla grande sapienza e sui misteri del mondo e risale nella meditazione oltre quello stadio raggiungibile da parte di ognuno. Non può tuttavia arrivare a quei due firmamenti che si trovano a destra e a sinistra della presenza divina (*Shekhinà*) e con essa sono celati.<sup>34</sup>

I - 35a

Rabbi Abbà disse: Perché è scritto: «l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male»?<sup>35</sup> Sappiamo già che l'albero della vita ha cinquecento anni e che tutte le acque della creazione si dipartono da sotto di esso.<sup>36</sup> L'albero della vita si trova proprio in mezzo al giardino e raccoglie tutte le acque della creazione, che poi si dividono da sotto di esso. Infatti il fiume, che di là scorre e scaturisce, benefica tutto il giardino entrando. Indi le acque si dividono, prendendo diverse direzioni.<sup>37</sup> Il giardino raccoglie

tutte le acque, che successivamente ne escono, dividendosi in basso in diversi rivoli<sup>38</sup> secondo quanto è detto: «essi dissetano tutti gli animali della campagna».<sup>39</sup> Le acque escono dal mondo superiore e abbeverano le alte montagne del puro balsamo; così come, successivamente, quando giungono all'albero della vita, si dividono da sotto di esso verso ogni direzione secondo il proprio corso.<sup>40</sup>

E «l'albero della conoscenza del bene e del male», perché è chiamato così? Invero questo albero non si trova in mezzo al giardino.<sup>41</sup> E poi: «la conoscenza del bene e del male» cosa significa? Dato che esso assorbe l'acqua da due parti e le sa distinguere, come chi sugge il dolce e l'amaro, essendo immerso in esse, viene chiamato albero della conoscenza del bene e del male.<sup>42</sup> Tutte le piante del giardino si appoggiano ad esso e vi si abbarbicano anche altre piante, superiori, che vengono chiamate «cedri del Libano», secondo quanto è scritto: «Si saziano gli alberi del Signore, i cedri del Libano che egli ha piantato».<sup>43</sup> Chi sono i cedri del Libano? Sono i sei giorni superiori, i sei giorni della creazione.<sup>44</sup>

1 - 186a

Rabbi Yehudà iniziò a dire: «Il Signore tuonò in cielo e l'Eccelso fece sentire la sua voce per mezzo di grandine e carboni infuocati».<sup>45</sup> Considera dunque. Quando il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, stabilì sette colonne sulle quali esso poggiasse. Queste colonne poi, a loro volta, poggiavano su una sola colonna, secondo quanto hanno spiegato in base al verso: «la sapienza ha edificato la sua casa, ne ha intagliato le sette colonne»:<sup>46</sup> e queste poggiavano su un'unica base, che è chiamata: «il giusto è un pilastro eterno».<sup>47</sup>

Il mondo è stato creato da questo luogo, che ne costituisce la perfezione e il fondamento, e, essendo un punto del mondo, è il centro di tutto. E qual è questo luogo? È Sion, secondo quanto è scritto: «Salmo di Asaf, Dio, il Signore Iddio parla e convoca tutta la ter-

ra da dove spunta il sole fin dove tramonta»;<sup>48</sup> dunque da quale luogo? Da Sion, secondo quanto è scritto: «Da Sion, il luogo della bellezza più perfetta, è apparso Dio»;<sup>49</sup> da quel luogo che costituisce la perfezione della fede perfetta. Sion è la forza e il centro di tutto il mondo. Da questo luogo il mondo si perfeziona e si realizza, e dal suo interno trae alimento.

III - 74<sup>a</sup>

Rabbi Chiyà iniziò a dire: «Come il melo tra gli alberi del bosco così è il mio amico tra i giovani».<sup>50</sup> Questo verso lo interpretino i discepoli. Come è cara la comunità di Israele al Santo, che benedetto egli sia, che la loda con tale espressione. In questo caso sono da approfondire i motivi per cui egli la loda con l'appellativo di «melo» e non con quello indicante un'altra cosa, differente per colore, per odore o per sapore. Come il melo è di guarigione per tutto, così il Santo, che benedetto egli sia, è di guarigione per tutto. Come il melo si trova tra i colori, così il Santo, che benedetto egli sia, si trova tra i colori superiori.<sup>51</sup> Come il melo ha un profumo più sottile di tutti gli altri alberi, così del Santo, che benedetto egli sia, è scritto: «Il suo profumo è come quello del Libano».<sup>52</sup> Come il melo è dolce di sapore, così del Santo, che benedetto egli sia, è scritto: «Il suo parlato è dolcissimo».<sup>53</sup> E il Santo, che benedetto egli sia, ha inoltre paragonato la comunità di Israele a una rosa,<sup>54</sup> secondo quanto è scritto: «Come rosa tra le spine, così è la mia amica tra le fanciulle».<sup>55</sup> Rabbi Yehudà disse: Quando i giusti del mondo sono numerosi, la comunità di Israele emana un buon profumo ed è benedetta dal Santo re, mentre la sua faccia si illumina. Quando invece sono numerosi i malvagi del mondo, è come se la comunità di Israele non emettesse buoni profumi e provasse invece l'amaro sapore del male. In quel caso è scritto: «Egli gettò giù dal cielo a terra la gloria di Israele»,<sup>56</sup> e la sua faccia si oscurò.

II - 146a - 146b

È scritto: «Che egli mi baci con i baci della sua bocca».<sup>57</sup> Perché mai re Salomone ha voluto introdurre espressioni di amore tra il mondo superiore e quello inferiore, e ha usato, iniziando la lode all'amore tra di loro, il termine: «Che egli mi baci»? Invero si è già spiegato, e così è in realtà, che non esiste amore tra due spiriti che aderiscono l'uno all'altro, se non nel bacio. E il bacio si dà con la bocca, che è la sorgente dello spirito e il luogo da cui esso esce. Quando si baciano l'uno con l'altro, gli spiriti aderiscono questi a quelli e divengono una sola cosa. Allora l'amore è uno.<sup>58</sup> Nel *Siphrà de-Rab Hamnunà*, un saggio vegliardo diceva a proposito di questo verso: Il bacio d'amore si diffonde ai quattro venti e i quattro venti si uniscono insieme e si trovano nel mistero della divinità. Poi si innalzano, emergendo in quattro lettere, che sono quelle da cui dipende il santo nome e inoltre i mondi superiori e quelli inferiori, e infine la lode che è nel *Cantico dei Cantici*. E quali sono queste lettere? AHBH («amore»).<sup>59</sup> Esse costituiscono il carro eccelso e sono l'unione, l'adesione e la perfezione di tutto. Queste lettere sono i quattro venti e costituiscono gli spiriti dell'amore e della gioia, cui aderiscono tutte le membra del corpo, senza avere affatto mestizia. I quattro spiriti sono nel bacio, e ognuno di essi è compreso nell'altro. Quando poi uno spirito è compreso nell'altro e l'altro nel primo, divengono infine due spiriti che poi si uniscono. Allora i quattro spiriti sono uniti insieme in una perfetta adesione; scaturiscono l'uno dall'altro e sono compresi l'uno nell'altro. Quando essi si diffondono, vengono a formare di quattro spiriti un unico frutto, cioè un solo spirito che è formato dai quattro spiriti. Questo si innalza, aprendosi un varco attraverso i firmamenti, finché, risalendo, si colloca presso un palazzo che è chiamato palazzo dell'amore. Da questo luogo dipende ogni amore e anche quello stesso spirito è chiamato così: amore. E quando lo spirito risale, sollecita quel palazzo ad aderire all'alto.<sup>60</sup>

## Note

<sup>1</sup> Gen., XLIX, 21.

<sup>2</sup> Cant., IV, 3.

<sup>3</sup> Il simbolismo di questo brano, nel quale il mondo delle *sephiroth* è immaginato come il mondo del processo del linguaggio, viene chiarito più avanti. La «voce» corrisponde nel sistema delle *sephiroth* a *tiphereth*, la gloria, o a *rachamim*, la pietà. Il «luogo profondo» da cui proviene è la *sephirà* della *binà*, pensiero, intelligenza. Il «discorso» che dipende dalla «voce» corrisponde nello stesso sistema a *malkhut*, la sfera del regno.

<sup>4</sup> Questa è la settima delle tredici regole ermeneutiche fissate da Rabbi Ismaele per l'interpretazione della *Torà*.

<sup>5</sup> La «voce», cioè la *sephirà* di *tiphereth*, esce da «sud», espressione che indica *chesed*, la sfera della benevolenza, e guida l'«occidente», altro termine per indicare la *sephirà* del regno, *malkhut*. Esaminando lo schema dell'albero delle *sephiroth*, risulterà chiara la forma in cui *tiphereth* è collegata con le sfere qui menzionate.

<sup>6</sup> Deut., XXXIII, 23.

<sup>7</sup> Naftali, nella Bibbia uno dei figli di Giacobbe, simboleggia qui due *sephiroth*: *tiphereth*, la gloria, e *malkhut*, il regno. Perciò si ritrovano in lui i due elementi, maschile e femminile.

<sup>8</sup> Gen., XLIX, 21.

<sup>9</sup> Questo è lo schema del ragionamento dello *Zohar* in questo caso; Naf-tali è veloce nelle gambe come una cerva, quindi il suo elemento femminile è nella parte inferiore del corpo. Invece la Bibbia quando parla della sua voce e della sua bocca si serve di espressioni al maschile facendo intendere che l'elemento maschile è nella parte superiore del corpo.

<sup>10</sup> Il mondo delle *sephiroth* è per lo *Zohar* il mondo dello sviluppo del linguaggio. Il processo della parola è il processo delle emanazioni divine in Dio. Le *sephiroth* rappresentano il pensiero abissale, la parola interna non udibile, la voce percepibile, e il discorso come espressione articolata. Per la precisione, nello schema delle *sephiroth* il pensiero abissale corrisponde a *chokhmà*, la sapienza; la parola interna non udibile a *binà*, l'intelligenza; la voce percepibile a *tiphereth*, la gloria, ed è definita anche *ruach*, il respiro; il discorso, come espressione articolata, a *malkhut*, il regno. Nel testo sono definite come «fuoco» e «acqua» le due *sephiroth* del giudizio, *din*, e dell'amore, *chesed*, che inoltre corrispondono ai punti cardinali nord e sud; mentre *tiphereth* è l'oriente.

<sup>11</sup> «Nulla», *ayn*, è la prima *sephirà* definita anche *keter*, «corona». Si tratta della prima manifestazione dell'*En Soph*.

<sup>12</sup> Zacc., XIV, 9.

<sup>13</sup> I Re, VI, 7.

<sup>14</sup> L'*En Soph* vuole conferire gloria alla propria gloria, creando il mondo superiore.

<sup>15</sup> È il medesimo schema del mondo delle *sephiroth* come mondo dell'evoluzione degli elementi del linguaggio: dal pensiero abissale fino all'espressione verbale differenziata. La «sede della gola» è la *sephirà* della *binà* (l'intelligenza nel mondo delle *sephiroth*), la parola interna, non udibile, nel mon-

do del linguaggio), dalla quale scorre come fiume perenne la voce percepibile (corrispondente a *tiphereth*, gloria, nello schema delle *sephiroth*).

<sup>16</sup> *Ger.*, x, 10.

<sup>17</sup> La voce percepibile corrisponde alla *sephirà* della gloria, *tiphereth*, mentre il fuoco, il respiro e l'acqua corrispondono alle sfere del giudizio (*din*), della gloria, e dell'amore (*chesed*). Giacobbe, anch'egli, sta a simboleggiare la sfera della gloria.

<sup>18</sup> Il discorso articolato è, nel sistema delle *sephiroth*, il regno, *malkhut*.

<sup>19</sup> *I Re*, vi, 7.

<sup>20</sup> La sfera dell'intelligenza è il luogo da cui escono le anime e al quale ritornano, quando hanno meritato il paradiso. In questo senso costituisce il «mondo futuro».

<sup>21</sup> *Talmud: Berakhot*, 17a.

<sup>22</sup> Quando discende nell'uomo, l'anima si veste. Il mondo della creazione, in cui nasce l'uomo, è chiamato nello *Zohar* «mondo del trono».

<sup>23</sup> *Deut.*, iv, 15.

<sup>24</sup> *Is.*, LXIV, 3.

<sup>25</sup> Il pensiero divino formava le visioni profetiche delle *sephiroth* inferiori.

<sup>26</sup> *Sal.*, CIV, 2.

<sup>27</sup> Nello schema delle *sephiroth*, la «luce primitiva» corrisponde a *chesed*, l'amore, mentre il cielo corrisponde alla sfera della gloria, *tiphereth*, o della pietà, *rachamim*.

<sup>28</sup> L'oscurità è la *sephirà* del giudizio e della punizione, *din*, mentre, come abbiamo detto nella nota precedente, la luce corrisponde a *chesed*, l'amore. Queste due *sephiroth* sono anche chiamate rispettivamente «fuoco» e «acqua». Per lo *Zohar* il mondo si mantiene grazie all'armonia fra questi due elementi, il fuoco dell'ira e del giudizio di Dio e il suo infinito amore.

<sup>29</sup> È la lettera centrale del tetragramma divino JHWH e simboleggia la *sephirà* della pietà, *rachamim*.

<sup>30</sup> *Es.*, xxvi, 1.

<sup>31</sup> Le dieci cortine simboleggiano le dieci *sephiroth*; i sette firmamenti sono le sette *sephiroth* che vanno da *chesed*, l'amore, la benevolenza, a *malkhut*, il regno; il firmamento superiore rappresenta la *sephirà* dell'intelligenza, *binà*, irraggiungibile e non configurabile in alcuna immagine.

<sup>32</sup> La *sephirà* dell'intelligenza (*binà*) illumina tutte le altre *sephiroth* e le guida.

<sup>33</sup> Si tratta delle dieci *sephiroth* inferiori, che si trovano al di sotto dell'ultima *sephirà* superiore (la *Shekbinà*, la presenza divina), attraverso le quali l'uomo può risalire all'immagine delle sfere superiori.

<sup>34</sup> Il mistico può risalire nella sua meditazione fino alle due *sephiroth* dell'eternità (*nezach*) e della maestà (*bod*), che sono collegate con la sfera della presenza divina (*Shekbinà*).

<sup>35</sup> *Gen.*, II, 9.

<sup>36</sup> L'albero della vita nello schema delle *sephiroth* simboleggia *tiphereth*, la gloria, o *rachamim*, la pietà. I cinquecento anni corrispondono alle cinque *sephiroth* da *tiphereth* a *malkhut*, il regno. Le acque della creazione simboleggiano il flusso divino delle *sephiroth* della sapienza, *chokhmà*, e della intelligenza, *binà*.

<sup>37</sup> Il fiume corrisponde alla *sephirà* di *yesod*, il fondamento, e, scorrendo sotto l'albero (*tiphereth*, la gloria), apporta beneficio al giardino terrestre (la sfera del regno, *malkhut*).

<sup>38</sup> Questi piccoli corsi d'acqua abbeverano con il flusso divino delle *sephiroth*, rimasto in loro, il mondo inferiore.

<sup>39</sup> *Sal.*, CIV, 11.

<sup>40</sup> Il mondo superiore simboleggia la *sephirà* dell'intelligenza, *binà*, men-

tre le «alte montagne» sono le sfere da *chesed*, l'amore, la benevolenza, a *yesod*, il fondamento.

<sup>41</sup> Quindi non è da confondere con l'albero della vita. L'albero della conoscenza rappresenta nello schema delle *sephiroth* il regno, *malkhut*.

<sup>42</sup> L'albero della conoscenza, la *sephirà* del regno, *malkhut*, è abbeverato da due fonti: *chesed*, la sfera dell'amore, e *din*, la sfera del giudizio (nell'immagine dell'albero della conoscenza, sono rispettivamente il bene e il male).

<sup>43</sup> *Sal.*, CIV, 16.

<sup>44</sup> Le sei *sephiroth* che vanno dall'amore, *chesed*, al fondamento, *yesod*, sono qui simboleggiate da due diverse immagini: le piante che si abbarbicano all'albero della conoscenza nel paradies terrestre e i sei giorni della creazione.

<sup>45</sup> *Sal.*, XVIII, 14.

<sup>46</sup> *Prov.*, IX, 1.

<sup>47</sup> *Prov.*, X, 25. Le sette colonne su cui poggia il mondo sono, secondo lo *Zohar*, le sette *sephiroth* da *chesed*, l'amore, a *malkhut*, il regno. Ma la più importante tra esse, quella sulla quale poggia in definitiva tutto l'edificio e con esso le altre colonne, è la sfera di *yesod*, il fondamento, che è concepita come la forza generatrice della creazione.

<sup>48</sup> *Sal.*, L, 1.

<sup>49</sup> *Sal.*, L, 2.

<sup>50</sup> *Cant.*, II, 3.

<sup>51</sup> I colori superiori, i simboli e le immagini eccelse sono le *sephiroth*.

<sup>52</sup> *Os.*, XIV, 7.

<sup>53</sup> *Cant.*, V, 16.

<sup>54</sup> Il paragone si basa sulla considerazione che la rosa ha in sé i colori rosso e bianco ed è circondata dalle spine; così Dio esercita la sua regalità attraverso gli attributi del giudizio e della punizione (colore rosso) e della pietà e della misericordia (colore bianco), mentre all'intorno ci sono le scorie del male, *gelippoth* (le spine).

<sup>55</sup> *Cant.*, II, 2.

<sup>56</sup> *Lam.*, II, 1.

<sup>57</sup> *Cant.*, I, 2.

<sup>58</sup> L'unio mystica tra l'uomo e Dio è qui arditamente simboleggiata nel bacio.

<sup>59</sup> AHBH, le quattro lettere che compongono la parola «amore» in ebraico (*ahabah*), sono messe in corrispondenza con le lettere del tetragramma ineffabile di Dio, JHWH.

<sup>60</sup> Nel racconto del vecchio saggio si descrive il mistico viaggio dell'amore verso il trono celeste, attraverso le varie tappe della salita.

LA PRESENZA DIVINA  
*Shekhinà*



Rabbi Chizkiyà iniziò a dire: «Come rosa tra le spine così è la mia amica tra le fanciulle».<sup>1</sup> Chi è la rosa? È la comunità di Israele. Come la rosa, che si trova tra le spine, ha in sé i colori rosso e bianco, così la comunità di Israele ha in sé il giudizio e la pietà.<sup>2</sup> Come la rosa ha tredici petali, così la comunità di Israele ha tredici attributi di pietà, che la circondano da ogni parte. Anche Dio dal momento che fu ricordato per la prima volta fece scaturire tredici parole che ricordassero la comunità di Israele e la proteggessero: poi fu ricordato per la seconda volta.<sup>3</sup> Perché il nome di Dio fu ricordato per la seconda volta? Per far scaturire le cinque foglie forti che circondano la rosa, che sono chiamate salvezze e costituiscono cinque porte.<sup>4</sup> Di tale mistero è scritto: «Solleverò il calice delle salvezze».<sup>5</sup> Questo è il calice della benedizione,<sup>6</sup> che deve essere poggiato sulle cinque dita, e non di più, come la rosa che si trova sulle cinque foglie forti, paragonate alle cinque dita. La rosa è dunque il calice della benedizione.

Rabbi Shim'on iniziò a dire: «Io sono il giglio dello Sharon, la rosa delle valli profonde».<sup>7</sup> Come è cara la comunità di Israele al Santo, che benedetto egli sia, perché egli sempre la loda ed essa loda lui. Beato il possesso di Israele, che essi tengono in lui, nello speciale santo retaggio, come è scritto:

«Poiché posso del Signore è il suo popolo, Giacobbe è il suo speciale retaggio».<sup>8</sup>

«Io sono il giglio dello Sharon». Questa è la comunità di Israele che sta come bellezza e ornamento nel

giardino dell'Eden. «Dello Sharon», perché canta e loda il re eccelso.<sup>9</sup>

Un'altra interpretazione dell'espressione «Io sono il giglio dello Sharon». La comunità di Israele è il giglio che vuole abbeverarsi alle acque del torrente profondo, sorgente dei torrenti, come è scritto: «Ed il luogo arido diverrà un lago».<sup>10</sup> «La rosa delle valli profonde», perché si trova nel luogo più profondo di tutti. Cosa sono i luoghi profondi? È ciò che è detto a proposito del verso: «Dalle profondità io ti invoco, o Signore».<sup>11</sup> «Il giglio dello Sharon» è il giglio di quel luogo irrigato, dal quale sgorgano i torrenti che non interrompono mai il loro flusso. «La rosa delle valli profonde» è la rosa di quel luogo che è chiamato il luogo più profondo di tutti ed è chiuso da ogni lato.

Considera dunque. All'inizio essa<sup>12</sup> è verde come il giglio, che ha le foglie verdi. Poi è «rosa», cioè rossa con tonalità bianche; è «rosa» con sei foglie; è «rosa» che si trasforma di colore in colore e muta i propri colori.<sup>13</sup> «Rosa» – all'inizio è giglio, cioè quando desidera unirsi al re; quando poi si è unita al re, mediante il bacio, si chiama rosa, secondo ciò che è scritto: «le sue labbra sono rose».<sup>14</sup> «Rosa delle valli profonde», perché muta i propri colori, talvolta per il bene, talvolta per il male; talvolta per la pietà, talvolta per il giudizio.

I - 103b

Rabbi Shim'on disse: «Considerato nelle porte della città è suo marito».<sup>15</sup> Cosa sono le porte? È quel che è scritto: «Sollevate i vostri stipiti, o porte, e sollevatevi voi stesse, o porte eterne, in modo che il Re glorioso possa entrare».<sup>16</sup> Attraverso quelle porte, che sono gli attributi superiori, il Santo, che benedetto egli sia, si fa conoscere.<sup>17</sup> Altrimenti non si può raggiungere l'adesione a Dio (*debequuth*).

Considera dunque. L'anima dell'uomo non c'è chi possa conoscerla, se non attraverso le membra del corpo, che costituiscono gli strumenti che compiono il la-

voro dell'anima. Perciò l'anima si conosce e non si conosce. Così anche il Santo, che benedetto egli sia, si conosce e non si conosce; egli è infatti l'anima dell'anima, lo spirito dello spirito, nascosto e segreto a tutti. Però attraverso quelle porte, che sono le porte dell'anima, egli si fa conoscere. Considera dunque. Esiste una porta della porta e un attributo dell'attributo, e attraverso di essi si conosce la gloria del Santo, che benedetto egli sia. «L'ingresso della tenda»<sup>18</sup> – questa è la porta della giustizia; secondo quanto è detto: «Apritemi le porte della giustizia, entrerò per esse, celebrerò il Signore. Questa è la porta del Signore, per cui entrano i giusti».<sup>19</sup>

Questa è la prima porta per la quale si entra e in essa appaiono tutte le altre porte superiori.<sup>20</sup> Chi riesce a giungere ad essa, ottiene di conoscerla insieme alle altre porte, che tutte dipendono da questa. Ma adesso che questa porta non si fa più conoscere perché il popolo di Israele è in esilio, tutte le altre porte si sono allontanate da essa. L'uomo non può più conoscere né raggiungere l'adesione a Dio (*debequeth*).<sup>21</sup> Però, quando il popolo di Israele ritornerà dall'esilio, tutti gli attributi superiori torneranno a dipendere da essa,<sup>22</sup> come si conviene. Allora la gente del mondo conoscerà la sapienza eccelsa e sommamente valida, che non conoscevano precedentemente, come è scritto: «Si poserà su di lui lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di discernimento, spirito di consiglio e di potenza, spirito di conoscenza e di timor di Dio».<sup>23</sup> Tutte quelle porte allora dipenderanno da quella prima porta inferiore,<sup>24</sup> che costituisce «l'ingresso della tenda». Infine esse sono destinate a dipendere dal Re, il Messia, affinché giudichi il mondo, secondo quanto è scritto: «Egli giudicherà con giustizia i miseri, e deciderà con dirittura a favore degli umili della terra, colpirà la terra con la verga della sua bocca e con il soffio delle sue labbra farà morire l'empio. Sarà la giustizia cintura dei suoi lombi e la rettitudine cintura dei suoi fianchi».<sup>25</sup>

I - 210a - 210b

Rabbi Chiyà cominciò a dire: «Rallegratevi con Gerusalemme e giubilate con essa, o voi tutti che per essa avete fatto lutto». <sup>26</sup> Considera dunque. Quando fu distrutto il Tempio di Gerusalemme a causa dei peccati e il popolo di Israele se ne andò in esilio, il Santo, che benedetto egli sia, si allontanò sempre più in alto e non volle guardare la rovina del Tempio e il suo popolo che se ne andava in esilio. Allora la presenza di Dio (*Shekhinà*) andò in esilio insieme ad esso.<sup>27</sup> Quando il Santo, che benedetto egli sia, ridiscese, guardò il suo Santuario ed era stato incendiato; andò in cerca del suo popolo ed era andato in esilio; ricercò la *Shekhinà* ed era anch'essa andata in esilio. Allora subito: «Chiamò il Signore Dio delle schiere in quel giorno al pianto ed al lutto, alla rasatura ed a cingere il sacco». <sup>28</sup> E quanto ad essa, cos'è scritto?<sup>29</sup> «Gemi come vergine, vestita di sacco, per la morte del marito della sua giovinezza», <sup>30</sup> come è detto: «poiché egli non c'è più». <sup>31</sup> Egli infatti si è allontanato da lei e si è prodotta una separazione.<sup>32</sup> Anche il cielo e la terra, insieme fecero lutto come è scritto: «Rivesto i cieli di bruno e do loro per vestito il sacco». <sup>33</sup> Gli angeli superiori fecero tutti lutto per lei, come è scritto: «Ecco i loro prodi gridano fuori, i messaggeri di pace amaramente piangono». <sup>34</sup> Il sole e la luna fecero lutto e si oscurò la loro luce, secondo quanto è scritto: «Si oscurò il sole nel suo sorgere e la luna non fece risplendere il proprio chiarore». <sup>35</sup> I mondi superiori e quelli inferiori piansero per essa e fecero lutto. E tutto questo perché? Perché su di essa, sulla terra santa, dominava adesso il male.

III - 42a - 42b

Rabbi Eliezer prese a dire: «Sopra il mio letto, durante la notte, cercai colui che l'anima mia ama, lo cercai e non lo trovai». <sup>36</sup> «Sopra il mio letto»? Avrebbe dovuto invece dire «nel mio letto». Allora «sopra il

mio letto» che vuol dire? Invero la comunità di Israele parlò dinanzi al Santo, che benedetto egli sia, chiedendogli dall'esilio perché essa se ne stava con i suoi figli presso altri popoli e giaceva nella polvere. Proprio perché giaceva in terra straniera e impura, così disse: «Sopra il mio letto» io cerco, perché io giaccio in esilio. Perciò «cercai colui che l'anima mia ama affinché mi traesse dall'esilio». <sup>37</sup> «Lo cercai e non lo trovai», perché egli non è solito unirsi a me se non nel suo Santuario. <sup>38</sup> «Lo chiamai ma non mi rispose», <sup>39</sup> perché io me ne sto in mezzo ad altri popoli, mentre la sua voce non si fa udire se non ai suoi figli, come è scritto: «ha mai sentito un popolo la voce di Dio che parlava in mezzo al fuoco, come hai sentito tu?». <sup>40</sup>

Rabbi Izchaq disse: «Sopra il mio letto, durante la notte». Disse la comunità di Israele: sul mio letto gemevo dinanzi a lui, affinché si unisse a me per farmi gioire e per benedirmi con completa allegrezza. <sup>41</sup> Infatti abbiamo appreso che quando il re si unisce alla comunità di Israele, i giusti ricevono in eredità il santo retaggio e le benedizioni si realizzano nel mondo.

I - 202b - 203a

Rabbi Chizkiyà prese a dire: «Profezia sulla valle della visione. Che cosa hai dunque, che sei salita tutta sui tetti?». <sup>42</sup> Considera dunque. Hanno interpretato questo verso riferendolo al tempo in cui fu distrutto il Tempio di Gerusalemme e venne arso nel fuoco. Allora tutti i sacerdoti salirono sui tetti del Santuario con le chiavi del Tempio nelle loro mani e dissero: fino a questo momento noi siamo stati i tuoi tesorieri ma d'ora in poi prendi ciò che è tuo.

Considera dunque. La «valle della visione» è la presenza divina (*Shekhinà*) che si trovava nel Tempio di Gerusalemme e dalla quale tutta la gente del mondo suggeva il succo della profezia. Infatti, nonostante tutti i profeti profetizzassero da un altro luogo, era dall'interno di essa che suggevano la loro profezia. Perciò la

*Shekhinà* è chiamata «valle della visione».<sup>43</sup> «Visione». Abbiamo già spiegato che si tratta della visione delle immagini superiori.

«Che cosa hai dunque che sei salita tutta sui tetti». Infatti, quando fu distrutto il Tempio, la *Shekhinà* risalì a quei luoghi dove aveva soggiornato all'inizio,<sup>44</sup> piangendo sulla sua dimora, sul popolo di Israele che se ne andava in esilio e su tutti quei giusti e quei pii che si erano trovati laggiù e che erano periti. Da dove lo sappiamo? Dal verso «Così dice il Signore: s'ode una voce da Ramà, un lamento, un pianto amaro: Rachele piange per i suoi figli».<sup>45</sup> Allora il Santo, che benedetto egli sia, chiese alla *Shekhinà*: «Che cosa hai dunque, che sei salita tutta sui tetti?». Che significa «tutta»? Una volta che ha detto «che sei salita» che senso ha il termine «tutta»? Per accomunare ad essa tutte le schiere celesti e gli altri carri divini che piansero insieme per la distruzione del Tempio di Gerusalemme.

Perciò: «Che cosa hai dunque». La *Shekhinà* disse al Signore: i miei figli sono andati in esilio e il Santuario è stato incendiato, e io che rimango a fare qui? Infatti tu hai detto: «O piena di grida città allegra; i tuoi caduti non son caduti per la spada, né morti per la guerra»;<sup>46</sup> «perciò io ho detto: distogliete lo sguardo da me, mi amareggerò nel pianto, non insistete a consolarmi, per la cattura della figlia del mio popolo».<sup>47</sup> Allora il Santo, che benedetto egli sia, così le rispose: «Così dice il Signore: trattieni la tua voce dal pianto ed i tuoi occhi dal versar lagrime, perché le tue pene saranno ricompensate, dice il Signore, essi torneranno dalla terra del nemico».<sup>48</sup>

Considera dunque. Dal giorno in cui fu distrutto il Tempio di Gerusalemme non vi fu giorno senza che si verificassero delle maledizioni. Infatti, quando il Tempio di Gerusalemme era in piedi e i figli di Israele vi prestavano il loro culto e sacrificavano olocausti e altri sacrifici, la *Shekhinà* aleggiava su di essi nel Tempio, come una madre coricata presso i suoi figli. Tutti i volti erano illuminati, sicché la benedizione si trovava in alto e in basso e non passava giorno senza che in esso non si

verificassero benedizioni e gioie. I figli di Israele risiedevano in pace nella loro terra e tutto il mondo riceveva alimento in grazia loro. Ora invece che il Tempio è stato distrutto e la *Shekhinà* è andata in esilio insieme ai figli di Israele, non c'è giorno in cui non si verifichino maledizioni, il mondo viene maledetto, e la gioia non si trova in alto ed in basso.<sup>49</sup> Ma in futuro il Santo, che benedetto egli sia, risolleverà dalla polvere la comunità di Israele e rallegrerà il mondo di ogni bene, come è detto: «Io li farò venire al monte a me consacrato, li rallegrerò nella casa in cui mi rivolgono le preghiere».<sup>50</sup>

È scritto: «Verranno piangendo ed io li condurrò consolandoli».<sup>51</sup> Come, riguardo alla situazione precedente, è scritto: «La notte non fa che piangere e le lagrime scorrono sulle sue guance»,<sup>52</sup> così anche, successivamente, ritorneranno piangendo, come è scritto: «Verranno piangendo ed io li condurrò consolandoli».<sup>53</sup>

## Note

<sup>1</sup> *Cant.*, II, 2.

<sup>2</sup> Dio si rivolge alla comunità di Israele con gli attributi del giudizio e della pietà, simboleggiati nella rosa dai colori rosso e bianco.

<sup>3</sup> Nel libro del *Genesi* tredici parole intercorrono tra la prima citazione del nome di Dio e la seconda. Per lo *Zohar* esse simboleggiano i tredici attributi di pietà che proteggono la comunità di Israele.

<sup>4</sup> Tra la seconda citazione del nome di Dio nel *Genesi* e la terza intercorrono cinque parole, «le cinque foglie forti» della rosa. Esse sarebbero le cinque *sephiroth* da *chesed*, l'amore, la benevolenza, a *bod*, la maestà, e costituirebbero altrettante «porte» per penetrare il mistero della divinità.

<sup>5</sup> *Sal.*, cxvi, 13.

<sup>6</sup> Si tratta del calice, che deve essere riempito di vino durante la benedizione per il pasto.

<sup>7</sup> *Cant.*, II, 1.

<sup>8</sup> *Deut.*, xxxii, 9.

<sup>9</sup> Si tratta di un gioco di parole tra il nome *Sharon* e la radice ebraica del verbo cantare, *shir*.

<sup>10</sup> *Is.*, xxxv, 7. La comunità di Israele desidera abbeverarsi al flusso permanente del «torrente profondo», l'*En Soph*.

<sup>11</sup> *Sal.*, cxxx, 1. Lo *Zohar* spiega questo versetto non come normalmente è inteso: «Dalle profondità (dove io sono), ti invoco, o Signore», ma: «Dalle profondità (dove Tu sei), ti invoco, o Signore» (cfr. II, 63b; III, 265b).

<sup>12</sup> Continua la similitudine applicata alla comunità di Israele.

<sup>13</sup> I colori della rosa, il rosso ed il bianco, simboleggiano gli attributi del giudizio e della pietà che Dio esercita nella sua relazione con la comunità di Israele. Le sei foglie della rosa sono le sei *sephiroth*, da quella dell'amore, *chesed*, al fondamento, *yesod*.

<sup>14</sup> *Cant.*, V, 13. Si descrive con ardita immagine l'*unio mystica* tra la comunità di Israele, la rosa e il giglio, e Dio, il re.

<sup>15</sup> *Prov.*, xxxi, 23. Il verso dei *Proverbi* è tratto dal capitolo sulla «donna di valore», il cui marito grazie a lei è stimato tra i notabili della città. Lo *Zohar* lo riferisce invece a Dio, l'*En Soph*, che si manifesta attraverso le *sephiroth*.

<sup>16</sup> *Sal.*, xxiv, 7.

<sup>17</sup> Le porte, i gradi superiori, sono le *sephiroth* attraverso le quali l'*En Soph* si fa conoscere.

<sup>18</sup> *Gen.*, xviii, 10.

<sup>19</sup> *Sal.*, cxviii, 19-20.

<sup>20</sup> La porta della giustizia simboleggia la sfera del regno, *malkut*, dalla quale dipendono tutte le altre *sephiroth*.

<sup>21</sup> L'esilio del popolo ebraico ha provocato anche l'esilio di Dio, nella caratteristica immagine dello *Zohar*. Il flusso della divinità, attraverso le *sephiroth*, si è interrotto per le disgrazie di Israele.

<sup>22</sup> Cioè dalla *sephirà* del regno, *malkut*.

<sup>23</sup> *Is.*, XI, 2.

<sup>24</sup> Cfr. nota 22.

<sup>25</sup> *Is.*, XI, 4-5.

<sup>26</sup> *Is.*, LXVI, 10.

<sup>27</sup> La *Shekhinà*, la divina presenza, nella bella immagine dello *Zohar* prende la via dell'esilio insieme al suo popolo. «Nello *Zohar* la *Shekhinà* viene spesso identificata con la "comunità di Israele", una specie di chiesa invisibile, che rappresenta l'idea mistica di Israele, nel suo legame con Dio e nella sua beatitudine, ma anche nella sua sofferenza e nell'esilio» (G. Scholem).

<sup>28</sup> *Is.*, XXII, 12.

<sup>29</sup> Il testo continua ad accennare alla *Shekhinà*.

<sup>30</sup> *Gioel.*, I, 8.

<sup>31</sup> *Deut.*, XXXI, 17.

<sup>32</sup> Dio si è allontanato dalla *Shekhinà*, provocando l'interruzione nel flusso continuo delle *sephiroth*. È da notare che qui la *Shekhinà* viene presentata come l'elemento femminile di Dio, la sua sposa.

<sup>33</sup> *Is.*, L, III.

<sup>34</sup> *Is.*, XXXIII, 7. Lo *Zohar* legge così questo versetto di Isaia: «Ecco gli angeli prodi gridano fuori e gli angeli della pace amaramente piangono».

<sup>35</sup> *Is.*, XIII, 7.

<sup>36</sup> *Cant.*, III, 1.

<sup>37</sup> Anche qui la comunità di Israele è identificata con la *Shekhinà*, che anela all'amore di Dio. Il senso dell'interpretazione di Rabbi Eliezer è il seguente: non si deve intendere «Sul mio letto io [la *Shekhinà*] cercai [il Signore]», ma: «A causa del mio letto [di afflizione, i.e. l'esilio] io [la *Shekhinà*] cercai [il Signore]».

<sup>38</sup> Il Tempio di Gerusalemme, che era distrutto.

<sup>39</sup> *Cant.*, V, 6.

<sup>40</sup> *Deut.*, IV, 33.

<sup>41</sup> Sono altre ardite immagini che lo *Zohar* impiega per descrivere l'amore coniugale tra la *Shekhinà* e Dio.

<sup>42</sup> *Is.*, XXII, 1.

<sup>43</sup> Secondo lo *Zohar* la *Shekhinà* è l'anello di trasmissione della profezia dalle *sephiroth* all'uomo.

<sup>44</sup> Cioè risalì alle *sephiroth* più alte.

<sup>45</sup> *Ger.*, XXXI, 14.

<sup>46</sup> *Is.*, XXII, 2.

<sup>47</sup> *Is.*, XXII, 4.

<sup>48</sup> *Ger.*, XXXI, 15.

<sup>49</sup> Sia il mondo superiore, delle *sephiroth*, che quello inferiore dell'uomo, sono privi di gioia e di benedizione da quando il popolo di Israele è andato in esilio e, con esso, la *Shekhinà*, la presenza divina.

<sup>50</sup> *Is.*, LVI, 7.

<sup>51</sup> *Ger.*, XXXI, 8.

<sup>52</sup> *Tr.*, I, 2.

<sup>53</sup> Il pianto di dolore degli esuli di Gerusalemme si trasformerà in pianto di gioia al loro ritorno nella terra dei padri.



## LA CREAZIONE



## *Midrash ha-Neelam*

II - 20a

Disse Rabbi Shim'on: Guai alle creature che non badano e non sanno.<sup>1</sup> Quando al Santo, che benedetto egli sia, venne il pensiero di creare il mondo, in quell'unico pensiero furono presenti tutti i mondi e in esso vennero creati, secondo quanto è scritto: «Li hai fatti tutti con sapienza».<sup>2</sup> Con quel pensiero che è la sapienza, sono stati creati tanto questo mondo che il mondo superiore.<sup>3</sup> Egli distese la sua destra e creò il mondo superiore, distese la sinistra e creò questo mondo, secondo quanto è scritto: «La mia mano ha fondato la terra e la mia destra ha disteso il cielo, io li chiamo ed essi si alzano assieme».<sup>4</sup> Tutti furono creati in un solo momento e in un solo attimo. Dio fece questo mondo in corrispondenza con il mondo superiore: ciò che esiste in alto è il modello di ciò che esiste in basso, e tutto ciò che esiste in basso è il modello di ciò che esiste nel mare. E tutto è uno.<sup>5</sup>

I - 77a

Rabbi Yosè prese a dire: «Come sono care le tue sedi, o Signore delle schiere».<sup>6</sup> Quanto dovrebbero meditare gli uomini sulle azioni del Santo, che benedetto egli sia! Infatti gli uomini non pongono mente e non sanno su che cosa si fonda il mondo, e su cosa essi stessi poggiano. Quando il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, fece i cieli di fuoco e di acqua, mescolati insieme,<sup>7</sup> ed essi non si solidificarono. Successivamente si solidificarono e stettero nello spirito eccelso. Di là Dio piantò il mondo in modo che poggiasse sulle colonne e queste colonne, a loro volta, non si reggono

se non per merito di questo spirito. Quando esso si allontana, le colonne vacillano ed ondeggianno e tutto il mondo trema,<sup>8</sup> come è scritto: «Egli scuote la terra dal suo luogo e le sue colonne vacillano».<sup>9</sup> E ogni cosa, a sua volta, poggia sulla *Torà*, perché quando i figli di Israele si occupano della *Torà* il mondo si mantiene ed essi si mantengono; e le colonne se ne stanno al loro posto perfettamente salde.

I - 47a

«Dio vide che tutto quello che aveva fatto era molto buono».<sup>10</sup> E forse che Dio non l'aveva già previsto? Sì, il Santo, che benedetto egli sia, aveva previsto tutto. Il fatto che abbia usato l'espressione «che tutto» è per comprendere in essa tutte le generazioni che sarebbero apparse successivamente e tutto ciò che si sarebbe rinnovato nel mondo di generazione in generazione, ancor prima che se ne vedesse la realizzazione.

L'espressione «quel che aveva fatto» si riferisce all'opera della creazione, nel corso della quale fu creato il fondamento e la base di tutto ciò che sarebbe avvenuto o si sarebbe rinnovato nel mondo nei periodi successivi. Il Santo, che benedetto egli sia, vide ciò che non era e lo pose nell'opera della creazione.<sup>11</sup>

III - 9b - 10a

Rabbi Yehudà prese a dire: «Dio disse: sia un firmamento in mezzo alle acque che separi le une dalle altre».<sup>12</sup> Nello stesso momento in cui il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, egli creò anche sette firmamenti in alto, sette terre in basso, sette mari, sette fiumi, sette giorni, sette settimane, sette anni, sette cicli di settemila anni della durata del mondo.<sup>13</sup> Il Santo, che benedetto egli sia, si trova nel settimo di tutto.<sup>14</sup>

Sette firmamenti sono in alto, e in ognuno di essi ci sono stelle, costellazioni e pianeti. In ogni firmamento

ci sono inoltre degli angeli, gli uni presso gli altri, che accettano su di loro il giogo del regno del loro Signore. Infine, in ogni firmamento ci sono angeli e «divini servitori», diversi gli uni dagli altri: alcuni hanno sei ali, altri ne hanno quattro; alcuni hanno quattro facce, altri due, altri ancora una; alcuni sono di fuoco fiammeggiante, altri di acqua, altri di spirito, secondo quanto è scritto: «Tu ti servi dei venti come dei tuoi angeli e del fuoco ardente come di tuoi servitori».<sup>15</sup> Tutti i firmamenti, gli uni presso gli altri, sono come le membrane della cipolla, alcuni in basso, alcuni in alto. Ognuno di essi trema per timore del suo Signore, in base alla cui volontà si muove o sta immobile. Al di sopra di tutti i firmamenti c'è il Santo, che benedetto egli sia, che sostiene tutto con la sua forza e il suo vigore.

In corrispondenza dei firmamenti, ci sono sette terre in basso e tutte sono abitate. Alcune sono in alto e altre sono in basso: la terra di Israele è più in alto di tutte e Gerusalemme è più in alto di ogni altro centro abitato. I nostri compagni che abitano il sud lessero nel libro degli antenati e nel libro di Adamo<sup>16</sup> che le terre sono divise in questo modo. Esse si trovano in basso, secondo il modello dei firmamenti che si trovano in alto, le une presso le altre. Tra una terra e l'altra un firmamento fa da separazione, cosicché ognuna di esse può essere contraddistinta con un nome particolare. In ogni terra c'è un giardino dell'Eden e una Geenna, e vi vivono delle creature differenti le une dalle altre, secondo il modello degli angeli che vivono in alto. Alcune di esse hanno due facce, altre quattro, altre ancora solo una, e l'aspetto delle une è diverso da quello delle altre.

III - 168b - 169a

Disse Rabbi Shim'on bar Yochai a colui che lo accompagnava: «Conosci tu una cosa nuova, intorno alla quale mi trovo confuso?». Gli rispose: «Di' pure». Egli allora disse: «Vorrei conoscere il segreto dell'eco. L'uomo fa udire la propria voce nel campo o in altro luogo

e un'altra voce, sconosciuta, gli torna indietro ». Allora quegli così parlò: «O uomo pio e santo, su tale argomento diverse opinioni sono sorte e varie precisazioni sono state fatte dinanzi al capo dell'assemblea del mondo superiore ».<sup>17</sup> Quando il capo dell'assemblea ridisse, disse: Così è stato risolto l'argomento nell'assemblea celeste e si tratta di un profondo mistero.

Considera dunque. Esistono tre voci che non scompaiono mai, a parte le voci della *Torà* e della preghiera, che quando salgono in alto aprono i cieli. Si tratta di altre voci, che non salgono e non scompaiono mai. Esse sono tre. La voce della partoriente nel momento delle doglie, che vaga per l'aria da un'estremità del mondo all'altra. La voce dell'uomo, nel momento in cui la sua anima esce dal corpo, che vaga per l'aria da un'estremità del mondo all'altra. La voce del serpente quando cambia la pelle, che vaga per l'aria da un'estremità del mondo all'altra. O uomo pio e santo, quanto è vasto e importante questo tema! Che avviene di tali voci e in quale luogo esse entrano ed aleggiano? Queste sono voci di dolore: esse vagano da un'estremità del mondo all'altra e penetrano negli anfratti e nelle fessure del terreno, nascondendosi là. Quando un uomo emette la propria voce, a quel suono esse si destano. Solo la voce del serpente non si desta alla voce dell'uomo. E come si desta? Al suono di un colpo. Quando un uomo batte un colpo, a quel suono si ridesta la voce del serpente, che si era nascosta. Quella voce e non un'altra voce, perché ogni voce desta la voce corrispondente, ogni specie la sua specie.<sup>18</sup> Perciò nel giorno solenne del Capodanno il suono del corno desta un altro suono del corno: ogni specie segue la propria specie.<sup>19</sup> La tendenza del serpente è verso il male, per colpire e per uccidere, e la sua voce non si ridesta se non al suono di una voce della sua stessa specie. Perciò quando l'uomo colpisce la terra con il bastone richiama la sua specie e ridesta la voce del serpente, che risponde alla propria specie. E questo è un mistero profondo.

I - 208a - 208b

«Giuseppe non poté più resistere dinanzi a tutti i presenti ed esclamò: Fate uscire tutti. E nessuno rimase con lui quando si fece conoscere ai suoi fratelli». <sup>20</sup> Rabbi Chiyà prese a dire: «Dà in abbondanza ai poveri, la sua giustizia dura in eterno, la sua gloria si innalza con onore». <sup>21</sup> Considera dunque. Il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo e lo pose sotto il dominio dell'uomo, di modo che egli fosse il re di tutto. Dell'uomo esistono nel mondo tipi differenti: ci sono i giusti ed i malvagi, gli stolti ed i sapienti, i ricchi ed i poveri. E tutti esistono nel mondo. Ciò affinché gli uni traggano benefici dagli altri: i malvagi dai giusti, gli stolti dai sapienti e i poveri dai ricchi. <sup>22</sup> Perché l'uomo si merita la vita eterna ed è legato all'albero della vita soltanto attraverso la giustizia <sup>23</sup> che esercita e che dura in eterno, come è scritto: «la sua giustizia dura in eterno».

«Dà in abbondanza ai poveri». Rabbi El'azar disse: Quando il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, lo fissò su una sola colonna, il cui nome è «il giusto». Il giusto è infatti il fondamento del mondo: egli abbevera e alimenta tutto, come è scritto: «dall'Eden usciva un fiume che bagnava il giardino e di là si divideva e formava quattro capi». <sup>24</sup>

«E di là si divideva». Che significa «si divideva»? Invero l'alimento e le acque di quel fiume sono dapprima assorbite completamente dal giardino, e successivamente sono divise e diffuse ai quattro angoli della terra. E molti sono coloro che anelano ad abbeverarsi e ad alimentarsi di là, come è detto: «Gli occhi di tutti sono rivolti con fiducia a te e tu dai loro il pane a suo tempo». <sup>25</sup> Perciò l'espressione «dà in abbondanza ai poveri» si riferisce al giusto. L'espressione «la sua giustizia dura in eterno» si riferisce alla comunità di Israele, che per mezzo di essa si mantiene nel mistero della pace, in una durata perfetta. L'espressione «il malvagio vede e si adira» <sup>26</sup> si riferisce al resto degli idolatri. Considera dunque. Il regno dei cieli è il Tempio di Gerusalemme, che mantiene tutti i poveri sotto l'ombra della divina

presenza (*Shekhinà*), e il giusto si chiama tesoriere della carità,<sup>27</sup> facendo egli del bene e alimentando tutti, secondo quanto è scritto: «Egli dà in abbondanza ai poveri». Perciò i tesorieri della carità ricevono il premio per tutti, perché essi fanno la carità.

Considera dunque. L'espressione «Giuseppe non poté più resistere dinanzi a tutti i presenti» si riferisce a coloro che aspettano di essere alimentati e abbeverati da lui.<sup>28</sup> «E nessuno rimase con lui quando si fece conoscere dai suoi fratelli». L'espressione «con lui» si riferisce alla comunità di Israele. «I suoi fratelli» sono gli angeli e le altre schiere celesti, a proposito delle quali è scritto: «Per il bene dei miei fratelli e dei miei amici, pregherò che la pace regni in te».<sup>29</sup>

I - 75a - 75b

Rabbi Shim'on 'iniziò a dire: «Così dice il Signore Iddio: la porta del cortile interno che volge ad oriente sarà chiusa nei sei giorni lavorativi, e nel sabato e nel capomese verrà aperta».<sup>30</sup> Su questo verso è necessario meditare, perché si tratta di un mistero, come verrà chiarito. «Sarà chiusa nei sei giorni lavorativi». Perché? Si tratta dei giorni feriali in cui la porta deve rimanere chiusa, perché non ci si serve della cosa sacra in un giorno profano.<sup>31</sup> «E nel sabato e nel capomese verrà aperta», perché allora ci si serve della cosa sacra in un giorno sacro. Quello è il momento adatto, in cui la luna si unisce al sole. Considera dunque. Questa porta non viene aperta in quei sei giorni feriali perché essi sono i sei giorni profani che dominano sul mondo e lo alimentano, con la sola eccezione della terra di Israele. Ed essi dominano, perché questa porta rimane chiusa. Però «nel sabato e nel capomese» essi vengono eliminati e non dominano più, perché questa porta è aperta e il mondo nella gioia di là trae alimento, senza essere posto sotto il dominio del male. Ma come puoi dire che in quei sei giorni le forze profane dominano da sole?<sup>32</sup> Considera dunque. L'espressione «che volge ad oriente

te » significa che prima che tali forze sorgano a dominare, Dio guarda sempre al mondo.<sup>33</sup> Tuttavia la porta, dalla quale il mondo si alimenta del sacro, non viene aperta se non nel giorno del sabato e del capomese. Tutti gli altri giorni dipendono dal sabato e da esso traggono alimento, perché nel giorno del sabato tutte le porte sono aperte e si realizza il riposo per tutti, per i mondi superiori e per quelli inferiori.

III - 159a

Il Santo, che benedetto egli sia, possiede tre mondi, nei quali egli si trova nascosto. Il primo, e più segreto di tutti, è il mondo superiore, che non può essere visto e conosciuto se non da lui, che è nascosto in esso.<sup>34</sup> Il secondo è collegato con il mondo superiore, e attraverso di esso il Santo, che benedetto egli sia, si fa conoscere,<sup>35</sup> secondo quanto è scritto: «Apritemi le porte della giustizia... Questa è la porta del Signore».<sup>36</sup> Questo è il secondo mondo. Il terzo si trova al di sotto dei primi due mondi e in esso è la separazione.<sup>37</sup> Questo è il mondo dove si trovano gli angeli superiori; però il Santo, che benedetto egli sia, vi si trova e non vi si trova. Potrebbe esserci adesso, ma quando si provasse a scrutare per conoscerlo, si allontanerebbe e non si lascerebbe vedere, sicché tutti chiedono: «Dov'è il luogo della sua gloria?». «Benedetta la gloria del Signore da ogni luogo».<sup>38</sup> Questo è il mondo dove Dio non si trova sempre.

II - 148b - 149a

È scritto: «Dio disse: Sia la luce. E la luce fu».<sup>39</sup> Disse Rabbi Yosè: Quella luce fu nascosta e messa da parte per i giusti del mondo futuro, secondo quanto è scritto: «La luce è stata emanata per il giusto»,<sup>40</sup> per ogni giusto. Quella luce non fu utilizzata nel mondo al-

tro che nel primo giorno della creazione, dopo di che fu nascosta e non venne più utilizzata.

Rabbi Yehudà disse: Se quella luce fosse stata nascosta del tutto, il mondo non avrebbe potuto sopravvivere per un solo momento. Ma fu nascosta e «seminata» come il seme che produce germogli e frutta, e attraverso di essa il mondo si mantiene. E non c'è giorno in cui questa luce non si irradia nel mondo, facendolo esistere. Il Santo, che benedetto egli sia, attraverso di essa alimenta il mondo. In ogni luogo in cui c'è gente che si affatica nello studio della *Torà*, avviene che di notte un sottile raggio<sup>41</sup> esca da quella luce nascosta e giunga fino a coloro che si affaticano sulla *Torà*, secondo quanto è scritto: «Tutti i giorni il Signore mi manda la sua bontà e tutte le notti il canto in suo onore è presso di me». <sup>42</sup> Lo abbiamo già spiegato. Il giorno in cui fu eretto il Tabernacolo in basso,<sup>43</sup> cosa accadde? «Mosè non poté penetrare nella tenda della radunanza, perché la nube posava su di essa». <sup>44</sup> Cos'era la «nube»? Era un raggio che usciva da quella luce originale per la gioia della sposa che era entrata nel Tabernacolo in basso.<sup>45</sup> Da quel giorno non si è più rivelata, ma continua ad esercitare la sua influenza sul mondo, rinnovando ogni giorno l'opera della creazione.

I - 207a

È scritto: «Con la sapienza il Signore fondò la terra». <sup>46</sup> Il mondo superiore non fu creato altro che dalla sapienza. Anche il mondo inferiore non fu creato se non dalla sapienza. Ed ambedue tali mondi sono scaturiti dalla sapienza superiore e dalla sapienza inferiore. «Con l'intelligenza egli consolida i cieli». <sup>47</sup> Che significa l'espressione «consolida»? Egli consolida i cieli giorno per giorno, senza interruzione; non li ha infatti stabiliti in un solo periodo ma giorno per giorno li viene stabilendo.<sup>48</sup> E questo è il mistero, che sta dietro al verso: «I cieli stessi non sono meritevoli ai suoi occhi». <sup>49</sup> Ti può mai venire in mente che nei cieli vi sia

una manchevolezza? Ma così si deve intendere. L'importanza dei cieli consiste nell'apprezzamento e nel grande amore che il Santo, che benedetto egli sia, ha per loro, che gli sono assai cari. Perciò non sembra ai suoi occhi che essi siano stabiliti come si conviene, nonostante che egli li venga stabilendo giorno per giorno. Dio infatti per l'amore che ha per loro desidera illuminarli in perpetuo, senza interruzione. E il mondo futuro emana ogni giorno delle luci splendenti, senza interruzione, perché essi siano sempre illuminati. Perciò è detto: «I cieli non sono meritevoli ai suoi occhi». Non è infatti scritto soltanto «i cieli non sono meritevoli», ma è aggiunta la precisazione «ai suoi occhi». Quindi si comprende il verso: «Con l'intelligenza egli consolida i cieli».

## Note

<sup>1</sup> È un ammonimento agli uomini che non cercano di conoscere la sapienza profonda che è all'origine del mondo.

<sup>2</sup> *Sal.*, CIV, 24.

<sup>3</sup> Il mondo superiore è il mondo delle *sephiroth*.

<sup>4</sup> *Is.*, XLVIII, 13.

<sup>5</sup> La presenza di Dio è l'elemento unificatore di tutti i mondi.

<sup>6</sup> *Sal.*, LXXXIV, 2.

<sup>7</sup> L'acqua e il fuoco sono in corrispondenza con gli attributi divini di pietà e misericordia e di giudizio e punizione, rappresentati rispettivamente dalle *sephiroth* di *chesed* e di *din*.

<sup>8</sup> Le colonne rappresentano il sistema delle *sephiroth*.

<sup>9</sup> *Giob.*, IX, 6.

<sup>10</sup> *Gen.*, I, 31.

<sup>11</sup> Nella teoria dello *Zohar* l'opera della creazione ha in sé non soltanto la previsione divina di quanto sarebbe avvenuto nelle generazioni successive, ma anche la conoscenza delle future trasformazioni che la creazione stessa avrebbe subito nel corso del tempo.

<sup>12</sup> *Gen.*, I, 6.

<sup>13</sup> Una antica tradizione, raccolta dallo *Zohar*, annuncia che la fine del mondo sarebbe sopraggiunta al termine di sette cicli, ognuno di settemila anni, cioè al termine di quello che viene definito il «ciclo sabbatico».

<sup>14</sup> Con l'espressione «nel settimo di tutto» si vuole indicare la presenza di Dio nel sistema delle sette *sephiroth* inferiori, che regolano la vita nel mondo.

<sup>15</sup> *Sal.*, CIV, 4.

<sup>16</sup> Il «libro di Adamo» è secondo la Cabballà il testo che il capostipite del genere umano ricevette dalle mani dell'angelo Raziel.

<sup>17</sup> Dio viene qui definito come «il capo dell'assemblea del mondo superiore».

<sup>18</sup> Il serpente è il simbolo del male. L'azione malvagia commessa dall'uomo, che il testo simboleggia nell'espressione «battere un colpo», ridesta il male, lo riporta alla vita e lo fa operare nel mondo. Secondo questa tesi è l'uomo che crea il male morale.

<sup>19</sup> Il corno, suonato solennemente nella festa di Capodanno (*Rosh Ha-Shanà*), richiama il suono del corno della liberazione e della redenzione, che simbolicamente si trova nelle mani di Dio.

<sup>20</sup> *Gen.*, XLV, 1.

<sup>21</sup> *Sal.*, CXII, 9.

<sup>22</sup> I giusti inducono al pentimento i malvagi, i sapienti concedono il loro insegnamento agli stolti, i ricchi aiutano con i loro beni i poveri.

<sup>23</sup> Il termine «giustizia» (*zedaqà*) va qui inteso nel senso di carità.

<sup>24</sup> *Gen.*, II, 10.

<sup>25</sup> *Sal.*, CXLV, 15.

<sup>26</sup> *Sal.*, CXII, 10.

<sup>27</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>28</sup> Per lo *Zohar*, Giuseppe è il prototipo del giusto perfetto.

<sup>29</sup> *Sal.*, CXII, 8.

<sup>30</sup> Ez., XLVI, 1.

<sup>31</sup> I giorni feriali simboleggiano i « detriti » del male, *qelippoth*, che in essi possono esercitare il loro potere negativo. In questi giorni profani la porta del cielo che conduce alle *sephiroth* rimane chiusa e il flusso divino nel mondo viene interrotto.

<sup>32</sup> Una tesi di tal genere potrebbe costituire la negazione della provvidenza divina nel mondo.

<sup>33</sup> La provvidenza divina si estende anche ai giorni profani, pur non essendo la sua influenza pari a quella che si verifica nei giorni sacri del sabato e del capomese.

<sup>34</sup> Il mondo superiore è il mondo delle prime tre *sephiroth*, della corona, della sapienza e dell'intelligenza, dove l'*En Soph* si trova nascosto agli occhi di tutti.

<sup>35</sup> Il secondo mondo è per lo *Zohar* il mondo delle ultime sette *sephiroth* e in particolare di quella del regno, chiamata anche « giustizia » (*zedeq*), che costituisce la porta attraverso la quale l'uomo perviene alla conoscenza del mistero divino.

<sup>36</sup> Sal., CXVIII, 19-20.

<sup>37</sup> La separazione è il distacco da Dio.

<sup>38</sup> Ez., III, 12.

<sup>39</sup> Gen., I, 3.

<sup>40</sup> Sal., XCVII, 11.

<sup>41</sup> Letteralmente « un filo ».

<sup>42</sup> Sal., XLII, 9.

<sup>43</sup> In basso, cioè nel mondo degli uomini. Si riferisce al Tabernacolo eretto nel deserto da Mosè e dal popolo di Israele che usciva dall'Egitto.

<sup>44</sup> Es., XL, 35.

<sup>45</sup> Il matrimonio tra la sposa, la *Shekhinà* (la presenza divina), e il popolo di Israele si compie nel Tabernacolo, che funge da baldacchino nuziale.

<sup>46</sup> Prov., III, 19.

<sup>47</sup> Prov., III, 19.

<sup>48</sup> Secondo lo *Zohar* i cieli non furono distesi da Dio sulla terra soltanto durante la creazione del mondo, ma essi si rinnovano di giorno in giorno per mezzo del flusso divino.

<sup>49</sup> Giob., XV, 15.



## **IL MALE**



Considera dunque. Il Santo, che benedetto egli sia, produsse dieci corone, diademi sacri, in alto, con le quali egli si incorona e si riveste. Egli è in esse ed esse sono in lui; come la fiamma è legata al tizzone, così là non esiste separazione.<sup>1</sup> In corrispondenza di queste esistono però altre dieci corone, che non sono sacre, e si trovano in basso. Esse sono legate alla «sporcizia dell'unghia» di una santa corona, che è chiamata sapienza; perciò anch'esse sono chiamate sapienza.<sup>2</sup> Si insegna inoltre che questi dieci tipi di sapienza discesero nel mondo e furono tutti assimilati dall'Egitto, all'infuori di uno che si diffuse in tutto il mondo. Queste sapienze sono specie di stregonerie ed è perciò che gli egiziani furono esperti di stregonerie più del resto degli abitanti del mondo.

Rabbi Izchaq disse: Le «sette vacche grasse»<sup>3</sup> sono i sette gradi, superiori agli altri; mentre le «sette vacche magre»<sup>4</sup> sono altri gradi, in basso. I primi appartengono alla santità; i secondi all'impurità.<sup>5</sup> Le «sette spighe».<sup>6</sup> Rabbi Yehudà disse: Le prime sette spighe sono buone perché si trovano a destra,<sup>7</sup> a proposito della quale parte è scritto: «E Dio vide che era buono»;<sup>8</sup> le spighe magre si trovano invece al di sotto delle prime. Le sette spighe buone si trovano dalla parte della purezza, mentre le sette magre dalla parte dell'impurità. E tutti questi gradi si trovano gli uni sopra gli altri, e tutti furono visti dal Faraone in sogno.

Chiese Rabbi Yosè: E forse che Dio mostrò a quel malvagio tutte queste cose?

Gli rispose Rabbi Yehudà: Il Faraone vide delle immagini di quelli.<sup>9</sup> Perché i gradi si trovano gli uni sugli altri ed egli vide quelli in basso. E sappiamo bene che l'uomo, in base alla propria indole, riesce a vedere nel sogno e la sua anima risale nella conoscenza.<sup>10</sup> Ognuno può vedere secondo il grado cui gli è dato di giungere; perciò il Faraone poté vedere come gli era consentito e non di più.

III - 8ob

Rabbi Izchaq prese a dire: «Ohi, paese dalle ali spiegate...».<sup>11</sup> È possibile che il fatto che esso sia «un paese dalle ali spiegate» costituisca motivo di irritazione, sicché è scritto: «Ohi, paese...»? Ma così intese Rabbi Izchaq: Quando il Santo, che benedetto egli sia, creò il mondo, cercò di rendere manifesto il significato profondo da dentro il segreto e la luce da dentro le tenebre, perché tali elementi erano compresi gli uni negli altri. Perciò dall'interno delle tenebre scaturì la luce e dall'interno del segreto scaturì il significato profondo e manifesto.<sup>12</sup> L'uno scaturì dall'altro; così dal bene scaturì il male e dalla pietà il giudizio severo. Ma precedentemente tutti questi elementi erano compresi gli uni negli altri: l'istinto buono e l'istinto cattivo, la parte destra e quella sinistra, il popolo di Israele e gli altri popoli, il bianco e il nero. E ognuno di questi elementi dipendeva dall'altro.<sup>13</sup>

II - 103a

Considera dunque. È scritto: «Dall'Eden esce un fiume per bagnare il giardino».<sup>14</sup> Questo fiume non cessa mai di fecondare, di produrre e di dare frutti. Ma c'è un'altra divinità, che non ha mai potere autonomo né desiderio.<sup>15</sup> Essa non produce e non dà frutti perché se così facesse, cancellerebbe tutto il mondo. Perciò chi consente a tale elemento di produrre nel mondo, è

chiamato malvagio e non potrà mai vedere l'aspetto della presenza divina (*Shekhinà*), come è scritto: «Tu non sei un Dio che ama la malvagità, il male non dimora presso di Te».<sup>16</sup>

II - 112a

Considera dunque. Chi trova un compagno simile a se stesso, che si comporta nel mondo come lui, gli si affeziona, lo ama e gli fa del bene. Non così agisce il male, quando trova qualcuno che ha abbandonato il campo della santità, su cui presiede il Santo, che benedetto egli sia, e si è messo ad agire come lui, affezionandosi così al male. Infatti cerca subito di distruggerlo e di cancellarlo dal mondo. Quando la donna, sospetta di adulterio, si è effettivamente comportata secondo i dettami del male, affezionandosi ad esso, guarda in che modo il male la contraccambia: «Il ventre le si gonfiò e la coscia le cadde».<sup>17</sup> Non così avviene con il Santo, che benedetto egli sia. Chi infatti abbandona il male e si affeziona al Santo, che benedetto egli sia, subito ne viene riamato e ne riceve ogni bene che è nel mondo.

I - 190a - 190b

Disse Rabbi Izchaq: Quando la forza del male viene a sedurre l'uomo, questi si attacchi alla *Torà* e si allontani da esso. Considera dunque. Abbiamo appreso che quando lo spirito del male sta dinanzi al Santo, che benedetto egli sia, per sedurre il mondo con le azioni malvagie, il Santo, che benedetto egli sia, è mosso a pietà per il mondo e dà agli uomini un consiglio per sfuggire al male, sicché esso non possa dominare su di loro né influenzare le loro azioni. E in che consiste tale consiglio? Nell'occuparsi della *Torà*, sfuggendo così al male. Da dove lo sappiamo? Dal verso che dice: «Poiché un lume è il preceppo ed una luce l'ammaestramento, e gli ammonimenti morali sono la via della vita».<sup>18</sup> E cosa

dice il verso successivo?: « Essi ti preservano dalla donna malvagia, dalle lusinghe della straniera ».<sup>19</sup> Questa è il dominio dell'impurità, il male, che si trova sempre dinanzi al Santo, che benedetto egli sia, per accusare gli uomini dei loro peccati. Il male sta sempre in basso per traviare gli uomini e sta sempre in alto per ricordare i peccati degli uomini, per accusarli delle loro azioni, sicché siano concessi in suo potere, come fece per Giobbe. Nei periodi in cui il Santo, che benedetto egli sia, esercita il giudizio sugli uomini, il male sorge ad accusarli e a ricordare i loro peccati. Ma il Santo, che benedetto egli sia, si muove a pietà verso il popolo di Israele e dà agli uomini un consiglio per sfuggire al male. E in che esso consiste? Nel suono del corno di Capodanno,<sup>20</sup> e nel capro espiatorio nel Giorno dell'Espiazione, sul quale si pongono i peccati, sicché esso si allontani dagli uomini e se ne vada per conto suo.<sup>21</sup>

Considera dunque. Cos'è scritto? « I suoi piedi scendono verso la morte, i suoi passi conducono al baratro ».<sup>22</sup> E del mistero della fede, cos'è scritto? « Le sue vie sono vie soavi e tutti i suoi sentieri conducono alla pace ».<sup>23</sup> Tali sono le vie e i sentieri della *Torà* e tutti sono una sola cosa. Così la pace e così la morte e tutti i sentieri della *Torà* sono contrari a quelli (del male). Beata la sorte dei figli di Israele, che aderiscono al Santo, che benedetto egli sia, come si conviene; e questi, a sua volta, dà loro un consiglio per sfuggire a tutti gli spiriti malvagi che sono nel mondo. I figli di Israele sono infatti, quali popolo santo, il suo retaggio e la sua parte: siano beati in questo mondo e nel mondo futuro! Considera dunque. Quando lo spirito del male discende e vaga per il mondo, esso osserva la condotta degli uomini, che pervertono le loro strade. Allora risale in alto e li accusa; e se non ci fosse il Santo, che benedetto egli sia, che ha pietà per l'opera delle sue mani, di uomini non ne rimarrebbero nel mondo.

Cosa è scritto? « Quantunque essa parlasse ogni giorno della cosa con Giuseppe, questi non le dava ascolto di giacere con lei e perfino di starle vicino ».<sup>24</sup> « Quantunque essa parlasse ogni giorno », il male ogni

giorno risale in alto ed accusa, pronunciando dinanzi al Santo, che benedetto egli sia, tante calunnie e tante maldicenze per distruggere la gente del mondo. Cosa è scritto? «Questi non le dava ascolto di giacere con lei e perfino di starle vicino». Il Santo, che benedetto egli sia, non gli dà ascolto, perché ha pietà del mondo. Che significa l'espressione «di giacere con lei»? Significa che il male vuole ricevere il potere di dominare il mondo, perché non può dominare sinché non ne abbia ottenuto il permesso.<sup>25</sup>

## Note

<sup>1</sup> Le dieci corone sono le dieci *sephiroth* superiori, attraverso le quali l'*En Soph* si manifesta.

<sup>2</sup> Queste altre dieci corone sono le *sephiroth* dell'impurità e del male. Come la sporcizia si ferma sul bordo superiore delle unghie, così anch'esse sono il ricettacolo dei detriti del male (*qelippoth*), che vengono eliminati nel processo naturale con cui Dio si manifesta nel cosmo.

<sup>3</sup> *Gen.*, xli, 26.

<sup>4</sup> *Gen.*, xli, 27.

<sup>5</sup> Il famoso sogno del Faraone è interpretato da Rabbi Izchaq come una visione mistica. Le sette vacche grasse sarebbero le sette *sephiroth* superiori, attraverso le quali Dio si manifesta all'uomo (nelle prime tre *sephiroth* rimane invece inconoscibile). Le sette vacche magre simboleggerebbero le sette *sephiroth* inferiori dell'impurità e del male.

<sup>6</sup> *Gen.*, xli, 7.

<sup>7</sup> La parte destra è considerata la sede del bene e della santità, mentre la sinistra quella del male e dell'impurità. La spiegazione del secondo sogno del Faraone è analoga alla precedente.

<sup>8</sup> *Gen.*, i, 4.

<sup>9</sup> Il Faraone vedendo le *sephiroth* del male intuì, anche se confusamente, le *sephiroth* del bene.

<sup>10</sup> L'uomo buono riesce a conoscere in sogno, risalendo le *sephiroth*, assai più dell'uomo malvagio, la cui anima non può salire in alto.

<sup>11</sup> *Is.*, xviii, 1.

<sup>12</sup> Secondo lo *Zohar* prima della creazione, il male ricopriva il bene come le bucce (*qelippoth*) ricoprono i frutti. L'azione divina separò il bene dal male e li relegò in due differenti sfere di influenza.

<sup>13</sup> Il «paese dalle ali spiegate» del verso di Isaia rappresenta il male e la sua influenza nel mondo. Le «ali spiegate» sono da identificarsi per lo *Zohar* con i detriti dell'impurità e del male, le *qelippoth*.

<sup>14</sup> *Gen.*, ii, 10.

<sup>15</sup> Il male, secondo lo *Zohar*, non può né prodursi né diffondersi con le proprie forze. È soltanto l'azione morale dell'uomo, quando è contraria al bene, che conferisce forza e vita alla massa inerte del male.

<sup>16</sup> *Sal.*, v, 5-6.

<sup>17</sup> *Num.*, v, 27. Il male, lungi dal proteggere chi lo compie, ne vuole invece la distruzione.

<sup>18</sup> *Prov.*, vi, 23.

<sup>19</sup> *Prov.*, vi, 24.

<sup>20</sup> Il suono del corno (*shofar*) di Capodanno (*Rosh Ha-Shanà*) ha il potere di confondere il male e di annullarne l'influenza.

<sup>21</sup> Il capro espiatorio è inviato ad *Azazel*, il luogo che simboleggia il dominio del male. Vedi le norme contenute nel cap. xvi del *Levitico*.

<sup>22</sup> *Prov.*, v, 5.

<sup>23</sup> *Prov.*, iii, 17.

<sup>24</sup> *Gen.*, xxix, 10. Il verso si trova nel noto brano del *Genesi* in cui la moglie di Potifar cerca invano di sedurre Giuseppe. Nello *Zohar* la donna diviene il simbolo del male, mentre Giuseppe rappresenta la *Shekhinà*, la divina presenza.

<sup>25</sup> Solo ottenendo il permesso dalla *Shekhinà* il male può agire nel mondo.

## LA PREGHIERA



Rabbi Yosè prese a dire: È scritto: « Servite il Signore con timore e gioite con tremore »;<sup>1</sup> ma è anche scritto: « Servite il Signore con gioia, presentatevi dinanzi a lui con giubilo ».<sup>2</sup> Considera dunque. Ogni uomo che venga a servire il Santo, che benedetto egli sia, deve servirlo al mattino e alla sera. Al mattino, quando la luce si alza e v'è il risveglio del mondo per mezzo della destra di [Dio],<sup>3</sup> allora l'uomo deve legarsi alla destra del Santo, che benedetto egli sia, e prestargli il culto della preghiera. Infatti la preghiera conferisce forza al mondo superiore e attira dalle profondità dell'eccelso le benedizioni per tutti i mondi; di là le benedizioni si diffondono ai mondi inferiori, sicché grazie al culto della preghiera vengono benedetti i mondi superiori e quelli inferiori.<sup>4</sup> Il culto della preghiera deve essere prestato da parte dell'uomo al Santo, che benedetto egli sia, con gioia e giubilo, per comprendere in essa la comunità di Israele e successivamente per esaltare l'unità di Dio come si conviene,<sup>5</sup> secondo quanto è scritto: « Riconoscete che il Signore è il vero Dio ».<sup>6</sup> Questo è il mistero dell'unità nel mistero della preghiera. L'uomo dunque deve servire il Santo, che benedetto egli sia, con gioia e mostrare giubilo nel suo culto. Le due preghiere, del mattino e della sera, sono in corrispondenza con i due sacrifici giornalieri,<sup>7</sup> che a loro volta sono in corrispondenza con le due espressioni « gioia » e « giubilo »: gioia al mattino e giubilo alla sera. Perciò è scritto: « Un agnello offrirai al mattino ed il secondo agnello verso sera ».<sup>8</sup> La preghiera di notte è però facoltativa, perché in tale periodo (la *Shekhinà*) distribuisce l'alimento a tutte le sue schiere. Non è quindi un periodo per benedire, ma per dare alimento. Di giorno infatti essa benedice da due parti, al mattino e alla sera attrac-

verso la gioia e il giubilo, mentre di notte distribuisce l'alimento, come si conviene,<sup>9</sup> secondo quanto è scritto: «Si alza mentre è ancora notte e prepara il cibo per la sua famiglia».<sup>10</sup>

Rabbi Chizkiyà prese a dire: «Ti sia la mia preghiera gradita come l'incenso ed il mio sollevare a te le mie palme come l'offerta del pomeriggio».<sup>11</sup> Perché «l'offerta del pomeriggio» e non la preghiera del mattino? Perché non è scritto: «Ti sia la mia preghiera gradita al mattino»? Ma così il problema va chiarito: «Ti sia la mia preghiera gradita come l'incenso»: l'incenso accompagna sempre la gioia, secondo quanto è scritto: «l'olio profumato e l'incenso fanno gioire il cuore».<sup>12</sup> Perciò il sacerdote, quando accendeva le lampade, ardeva l'incenso<sup>13</sup> come è detto: «Ogni mattina quando acconcerà le lampade, farà ardere l'incenso. Così pure alla sera quando Aronne accenderà le lampade».<sup>14</sup> Al mattino lo accendeva per la gioia, in quanto quel momento ne era la causa,<sup>15</sup> alla sera invece lo accendeva per far gioire la sinistra di Dio,<sup>16</sup> e così si conveniva. Infatti l'incenso accompagna sempre la gioia. Considera dunque. L'incenso allaccia i legami<sup>17</sup> e procura la gioia al mondo superiore e a quello inferiore, sicché ne vengono allontanate la morte, l'accusa e l'ira, che non possono più dominare nel mondo. Infatti è scritto: «Mosè disse ad Aronne: "Prendi l'incensiere, mettici sopra del fuoco dell'altare, e portalo presto presso la congrega poiché è uscita l'ira del Signore. Il flagello è incominciato". Aronne prese quanto aveva detto Mosè e corse in mezzo alla comunità, ed ecco il flagello era cominciato nel popolo. Egli mise dell'incenso ed espiò per il popolo. Si pose fra i morti ed i vivi ed il flagello si arrestò»;<sup>18</sup> ciò poiché tutte le forze del male e gli accusatori non possono resistere dinanzi all'incenso. Perciò esso costituisce la gioia e il legame di tutto.<sup>19</sup>

Al momento della preghiera pomeridiana, quando il giudizio divino si esercita sul mondo, alludeva David, pronunciando la preghiera che inizia: «Ti sia la mia preghiera gradita come l'incenso ed il mio sollevare a te le mie palme come l'offerta del pomeriggio».<sup>20</sup> Questa

preghiera, innalzandosi, allontana l'ira della punizione divina, che domina in quel momento, come l'incenso che scacciava dal mondo ogni ira e ogni accusa. Perciò è scritto: «come l'offerta del pomeriggio», cioè del momento in cui il giudizio divino è sospeso sul mondo. Considera dunque. Quando fu distrutto il Tempio di Gerusalemme, nel momento in cui il Santuario fu dato alle fiamme, era il tempo della preghiera pomeridiana. Perciò è scritto: «Poveri noi! il giorno declina; già si allungano le ombre della sera».<sup>21</sup> Cosa sono le «ombre della sera»? Sono quegli accusatori del mondo<sup>22</sup> e l'ira delle punizioni, predisposte in quel momento. Perciò abbiamo appreso che l'uomo deve porre intenzione (*kawwanà*) nella preghiera pomeridiana.<sup>23</sup> In ogni preghiera l'uomo deve porre intenzione, ma particolarmente nella preghiera pomeridiana, perché in quel momento la punizione divina è sospesa sul mondo. Abbiamo anche appreso che il periodo per la recitazione della preghiera pomeridiana fu stabilito da Isacco.<sup>24</sup>

II - 138b

È scritto: «E tu, o Signore, non ti allontanare; o mia gazzella, affrettati a soccorrermi».<sup>25</sup> Re David pronunciò queste parole quando stava disponendo e ordinando le lodi al Re eccelso, per unire il sole alla luna.<sup>26</sup> Dato che stava disponendo e ordinando le sue lodi per esaltarne l'unità, disse: «Tu, o Signore, non ti allontanare». «Tu, o Signore»: questo è il mistero dell'unità senza separazione. «Non ti allontanare». Infatti la *Shekhinà* risale per incoronarsi nel suo Signore, e tutto ciò nel mondo superiore; e di là, il Santo, che benedetto egli sia, tende a risalire verso l'*En Soph*, che collega ed unisce le *sephiroth* in alto. Perciò è detto: «Non ti allontanare», non allontanarti da noi, abbandonandoci.<sup>27</sup>

Perciò quando i figli di Israele si dispongono a lodare Dio, debbono dal mondo inferiore meditare con tutta la loro persona sull'unità e aderire alle *sephiroth*. Cosicché, se la gloria di Dio volesse allontanarsi, ecco che

i figli di Israele nel mondo inferiore la afferrerebbero, tenendola saldamente e non lasciandola allontanarsi da loro. Perciò ha particolare valore la preghiera a bassa voce, perché l'uomo che prega così è simile a chi parla in segreto con il re. E fintantoché il re se ne sta in secreto con lui, non si allontanerà di certo.

«O mia gazzella». Come la gazzella e il cervo corrano e si allontanano, ma subito dopo ritornano al luogo dove si trovavano, così il Santo, che benedetto egli sia, nonostante che si allontani in alto nell'*En Soph*, subito dopo ritorna al luogo dove si trovava. E tutto questo perché? Perché i figli di Israele nel mondo inferiore si afferrano a lui e non lo lasciano andare, in modo che non si allontani da loro. Perciò è scritto: «O mia gazzella, affrettati a soccorrermi». Quindi dobbiamo tenerci saldi al Santo, che benedetto egli sia, affinché egli ci afferri, come chi tira dall'alto verso il basso, e l'uomo non sia abbandonato da lui neppure per un solo momento... Perciò è scritto: «Voi che siete attaccati al Signore vostro Dio, siete oggi tutti vivi»,<sup>28</sup> «Beato il popolo la cui sorte è tale; beato il popolo il cui Dio è il Signore».<sup>29</sup>

II - 63a - 63b

Rabbi Chizkiyà prese a dire: «Canto dei gradini. Dalle profondità ti invoco o Signore».<sup>30</sup> È detto semplicemente «Canto dei gradini» e non è spiegato chi lo pronunciasse.<sup>31</sup> Infatti la semplice indicazione «Canto dei gradini» vuole sottolineare che in futuro saranno tutte le genti del mondo a pronunciarlo e che questo canto sarà destinato ad essere recitato dalle generazioni in eterno.

Che significa: «Dalle profondità ti invoco»? Così è stato spiegato. Chi rivolge una preghiera al Santo Re, deve chiedergli il permesso e pregarlo dalla profondità del proprio cuore, affinché il cuore sia in armonia con il Santo, che benedetto egli sia, e a lui siano indirizzate la sua intenzione (*kawwanà*) e la sua aspirazione. Ma

come può David avere pronunciato tali parole quando altrove egli ha detto: «Con tutto il mio cuore ti ricerco».<sup>32</sup> Tale espressione è sufficiente e che necessità c'è quindi di usare l'espressione «dalle profondità»? Ma così è stato insegnato. L'uomo che presenta la sua richiesta davanti al Re deve indirizzare la propria conoscenza e la propria aspirazione alla radice di tutte le radici, per attingere le benedizioni dalla profondità del pozzo, per trarre le benedizioni dalla fonte di tutto.<sup>33</sup> Che cosa si indica con «la profondità del pozzo»? Si allude a quel luogo, dal quale esce un fiume che vi trae il proprio motivo di essere, come è scritto: «Dall'Eden usciva un fiume»,<sup>34</sup> e inoltre: «il fiume ed i suoi ruscelli rallegrano la città di Dio».<sup>35</sup> Questa è la spiegazione dell'espressione «dalle profondità», cioè la profondità di tutto, la profondità del pozzo dal quale scaturiscono le fonti che trasmettono in abbondanza le benedizioni per tutti. Così inizia l'azione di attirare le benedizioni dall'alto verso il basso.<sup>36</sup>

Disse Rabbi Chizkiyà: «Quando l'antico, il mistero di tutti i misteri,<sup>37</sup> vuole predisporre le benedizioni per i mondi, egli versa e fa confluire tutto in questa profondità eccelsa. Ad essa attinge in abbondanza il fiume dei ruscelli, ed altre fonti a loro volta scaturiscono abbondanti e traggono la loro essenza da questo. Chi rivolge la preghiera a Dio deve indirizzare la propria intenzione e la propria aspirazione ad attingere le benedizioni da quella che è la profondità di tutto. Così la preghiera sarà accolta e sarà fatta la sua volontà».

III - 195a

Rabbi Abbà prese a dire: «Preghiera di un povero che langue e dinanzi al Signore versa il suo lamento».<sup>38</sup> A tre personaggi è riferito il termine «preghiera»: il primo è Mosè, il secondo è David, il terzo è il povero, che è posto insieme ed è accomunato ai primi due.<sup>39</sup> E la cosa è già stata spiegata. Se tu obbiettassi che anche a proposito di Chabaquq è scritto: «Preghiera del profe-

ta Chabaquq »<sup>40</sup> e che quindi i personaggi sono quattro, ti rispondo che quella di Chabaquq non fu una vera e propria preghiera, anche se le viene riferito il termine « preghiera ». Infatti quella che egli pronunciò fu la lode e il ringraziamento al Santo, che benedetto egli sia, che lo aveva riportato alla vita e aveva compiuto nei suoi confronti prodigi e miracoli. Egli infatti era figlio della Sunamita.<sup>41</sup> Ma a proposito di quei primi tre personaggi si ha la vera e propria preghiera: « Preghiera di Mosè, uomo di Dio »<sup>42</sup> – nessun uomo pronunziò mai una preghiera simile a questa; « Preghiera di David »<sup>43</sup> – nessun re pronunziò mai una preghiera simile a questa; « Preghiera di un povero »<sup>44</sup> – è la preghiera per eccellenza.<sup>45</sup>

Di queste tre preghiere qual è la più importante? È la preghiera del povero, che precede sia la preghiera di Mosè che quella di David e tutte le altre preghiere del mondo. E ciò per quale motivo? Perché il povero ha il cuore affranto, ed è scritto: « Il Signore è vicino a chi ha il cuore affranto e salva gli umili di spirito ».<sup>46</sup> Il povero rivolge sempre le sue lamentele al Santo, che benedetto egli sia, che porge orecchio e ascolta le sue parole. Quando il povero prega, apre tutte le finestre dei firmamenti e sospinge da parte le altre preghiere che salgono al cielo. Egli fa un fardello di tutte le preghiere del mondo ed esse non entrano nei cieli finché la sua preghiera non è entrata. Il Santo, che benedetto egli sia, dice: « Si raggruppino da parte tutte le preghiere del mondo, e questa preghiera sia ammessa al mio conspetto. Non è necessario qui un tribunale che giudichi tra me e il povero; dinanzi a me stiano le sue lamentele ed io e lui si rimanga da soli ». Il Santo, che benedetto egli sia, si apparta da solo con le lamentele del povero, che si trovano nella sua preghiera, secondo quanto è scritto: « Dinanzi al Signore versa il suo lamento »,<sup>47</sup> « Dinanzi al Signore » e basta. Tutte le schiere celesti si chiedono l'un l'altra: « Il Santo, che benedetto egli sia, di che cosa si sta occupando, cosa cerca? ». E rispondono: « Egli con gradimento si è appartato con le sue creature sofferenti ». Nessuno sa cosa avvenga delle

preghiere del povero e di tutte le sue lamentele, ma è certo che il povero non ha altro desiderio che di versare le sue lagrime e le sue lamentele dinanzi al Santo Re e che, a sua volta, il Santo, che benedetto egli sia, non ha altro desiderio che di accogliere tali lamenti, quando vengono versati dinanzi a lui. Questa è la preghiera del povero, che fa un fardello di tutte le altre preghiere del mondo.

Mosè rivolse la sua preghiera e indugiò molti giorni in essa.<sup>48</sup> David vide che tutte le porte e le finestre del cielo erano pronte ad aprirsi al povero e che non esistevano altre preghiere nel mondo cui il Santo, che benedetto egli sia, porgesse orecchio come a quelle del povero. Dopo aver considerato ciò, egli stesso si fece povero e misero; si tolse di dosso le vesti regali e sedette per terra come un povero e pronunziò la preghiera che così inizia: «Preghiera di David. Tendi o Signore il tuo orecchio, poiché povero e misero io sono».<sup>49</sup> Il Santo, che benedetto egli sia, così gli rispose: «David, non sei tu forse re e dominatore di potenti monarchi? Perché dunque ti fai povero e misero?». Subito David trasformò la propria preghiera e mise da parte le parole del povero e del misero: «Abbi cura della mia anima poiché io sono devoto; salva il tuo servo che fida in te, o tu Dio mio».<sup>50</sup>

Così nella preghiera di David si trovarono tutte le varie espressioni.<sup>51</sup>

Disse Rabbi Eliezer a Rabbi Abbà: «Hai detto bene. Perciò l'uomo che rivolge la propria preghiera deve fare se stesso povero, affinché la sua preghiera possa entrare nel novero di quelle dei poveri. Infatti i custodi delle porte celesti non lasciano entrare le altre preghiere, come fanno per quelle dei poveri, che entrano senza permesso. Se l'uomo fa se stesso povero, assumendo i desideri e le aspirazioni dei poveri, la sua preghiera sale e, incontrando quelle dei poveri, si unisce ad esse e insieme ad esse si innalza. Perciò entra nei cieli nel novero delle preghiere dei poveri ed è accolta con gradimento dinanzi al Santo, che benedetto egli sia».

III - 68a

Abbiamo appreso che un culto completo l'uomo deve prestare al Santo, che benedetto egli sia, come è scritto: «Tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue facoltà»;<sup>52</sup> cioè l'uomo deve amare il Santo, che benedetto egli sia, proprio con l'amore di tutta l'anima. E in ciò consiste l'amore perfetto; nell'amore dell'anima e dello spirito. Come l'anima e lo spirito sono attaccati al corpo e il corpo li ama, così l'uomo deve aderire a Dio, amando il Santo, che benedetto egli sia, con l'amore della sua anima e del suo spirito, in modo da potere aderire a Lui. Così è scritto infatti: «Con la mia anima ti desidero nella notte»,<sup>53</sup> proprio con la mia anima; «Anche con il mio spirito nel mio intimo ti ricercò» per aderire a te con immenso amore. È scritto: «nella notte», perché l'uomo, per amore del Santo, che benedetto egli sia, deve alzarsi ogni notte per occuparsi del suo culto, finché non sorge il mattino ed egli attiri su di sé il raggio della grazia divina.<sup>54</sup> Così è stato insegnato: felice il destino dell'uomo che ama il Santo, che benedetto egli sia, di tale amore. Grazie a quei giusti veritieri, che amano in questo modo il Santo, che benedetto egli sia, il mondo si mantiene; ed essi dominano su tutte le sentenze sfavorevoli del mondo superiore e di quello inferiore.<sup>55</sup>

Così è stato insegnato: il giusto che aderisce con la sua anima e il suo spirito al Santo Re, che è in alto, con amore, come si conviene, domina sulla terra in basso; e tutto ciò che decide per il mondo, si realizza. Da dove lo sappiamo? Da Elia, a proposito del quale è scritto: «Come è vivo il Signore, Dio di Israele, di fronte al quale io sto, in questi anni non vi sarà né rugiada né pioggia, se non lo dirò io».<sup>56</sup>

## Note

<sup>1</sup> *Sal.*, II, 11.

<sup>2</sup> *Sal.*, c, 2. I due versi che si riferiscono al culto dell'uomo per Dio appaiono in contraddizione. Il primo parla di «timore» e «tremore», mentre il secondo di «gioia» e di «giubilo».

<sup>3</sup> Con la destra Dio, nel linguaggio dello *Zohar*, esercita la misericordia verso gli uomini. E la luce, nel sistema delle *sephiroth*, corrisponde a *chesed*, l'amore di Dio.

<sup>4</sup> La preghiera dell'uomo dà vigore al mondo superiore delle *sephiroth* in modo che da esso si riversa la benedizione divina sulla terra, il mondo inferiore.

<sup>5</sup> Il primo verso dei *Salmi* (II, 11) che usa le espressioni «timore» e «tremore» si riferisce agli attributi divini di giudizio e punizione (*din*), mentre il secondo verso (*Sal.*, c, 2) si riferisce all'attributo di amore (*chesed*). È da notare che con il termine «comunità di Israele» lo *Zohar* intende qui indicare la *Shekhinà*, la divina presenza.

<sup>6</sup> *Sal.*, c, 3.

<sup>7</sup> I due sacrifici giornalieri dovevano essere presentati nel Tempio di Gerusalemme, prima che fosse distrutto. Poi vennero sostituiti dalle preghiere.

<sup>8</sup> *Num.*, xxviii, 4.

<sup>9</sup> Secondo lo *Zohar*, la *Shekhinà* durante la notte fa discendere l'alimento ai vari mondi.

<sup>10</sup> *Prov.*, xxxi, 15.

<sup>11</sup> *Sal.*, cxli, 2.

<sup>12</sup> *Prov.*, xxvii, 9.

<sup>13</sup> Con l'accensione delle lampade il sacerdote si trovava a presentare a Dio ambedue gli elementi che, secondo il verso di *Proverbi* (xxvii, 9), sono motivo di gioia: l'olio e l'incenso.

<sup>14</sup> *Es.*, xxx, 7-8.

<sup>15</sup> Al mattino dominano gli attributi divini di amore e di misericordia, che sono la causa della gioia di cui parla lo *Zohar*.

<sup>16</sup> Alla sera dominano gli attributi divini di giudizio e di punizione, che sono indicati con l'espressione «la sinistra di Dio».

<sup>17</sup> Con un gioco di parole, basato sul termine aramaico indicante l'incenso, lo *Zohar* sottolinea come il suo profumo metta in comunicazione l'una con l'altra le varie *sephiroth* («allaccia i legami»), provocando il flusso delle benedizioni dall'alto al basso e la sconfitta delle forze del male.

<sup>18</sup> *Num.*, xvii, 11-13. È la tragica conclusione della rivolta di Corach e dei suoi uomini contro Mosè, di cui si parla nei capitoli xvi e xvii di *Numeri*.

<sup>19</sup> Di tutto: sia del mondo delle *sephiroth*, che di quello inferiore, dove vivono gli uomini.

<sup>20</sup> *Sal.*, cxli, 2.

<sup>21</sup> *Ger.*, vi, 5.

<sup>22</sup> Si tratta delle forze del male che presero il sopravvento quando fu distrutto il Tempio di Gerusalemme.

<sup>23</sup> «*Kawanà*, letteralmente “intenzione”, ha il significato di meditazione mistica sulle parole della preghiera, contemporaneamente alla sua recitazione» (G. Scholem).

<sup>24</sup> La figura del patriarca Isacco è nello *Zohar* il simbolo del giudizio e della punizione divina.

<sup>23</sup> *Sal.*, xxii, 20.

<sup>26</sup> Il sole e la luna rappresentano nello schema delle *sephiroth* gli attributi divini della gloria e del regno. La preghiera dell'uomo tende a unificare tali attributi nella suprema unità di Dio.

<sup>27</sup> La preghiera di David tendeva a far sì che la divinità non si allontanasse nei mondi superiori, cessando di vigilare sull'uomo.

<sup>28</sup> *Deut.*, IV, 4.

<sup>29</sup> *Sal.*, CXLIV, 15.

<sup>30</sup> *Sal.*, CXXX, 1.

<sup>31</sup> Normalmente la maggior parte dei Salmi hanno l'intitolazione che li attribuisce a David. Ve ne sono altri di cui sono indicati come autori Mosè, Salomone, i figli di Corach, ecc.

<sup>32</sup> *Sal.*, CXIX, 10.

<sup>33</sup> La preghiera deve attrarre il flusso delle benedizioni dallo *En Sopb*, che lo *Zohar* qui definisce con vari appellativi: «la radice di tutte le radici», «la profondità del pozzo», «la fonte di tutto».

<sup>34</sup> *Gen.*, II, 10. L'Eden indica l'*En Sopb*, dal quale scaturisce il fiume delle *sephiroth*.

<sup>35</sup> *Sal.*, XLVI, 5. Anche nell'esegesi di questo verso, proposta dallo *Zohar*, il fiume e i suoi ruscelli indicano le *sephiroth*, mentre la «città di Dio» è l'*En Sopb*.

<sup>36</sup> Per lo *Zohar* le parole del Salmo: «Dalla profondità ti invoco» non significano: «Dalla profondità (di me stesso) ti invoco», e neppure: «Dalla profondità (dove io sono) ti invoco», ma con originale e acuta interpretazione: «Dalla profondità (dove Tu sei) ti invoco».

<sup>37</sup> «L'antico» e «il mistero di tutti i misteri» sono altri appellativi indicanti l'*En Sopb*.

<sup>38</sup> *Sal.*, CII, 1.

<sup>39</sup> Povero è per lo *Zohar* anche il Messia, che viene definito come «il povero, che cavalca sull'asino» (*Zacc.*, IX, 9). Il Messia è quindi accomunato a David e a Mosè, il primo redentore.

<sup>40</sup> *Chab.*, III, 1.

<sup>41</sup> Chabaquq altri non sarebbe che il figlio della Sunamita che fu riportato in vita dal profeta Eliseo.

<sup>42</sup> *Sal.*, XC, 1.

<sup>43</sup> *Sal.*, LXXXVI, 1.

<sup>44</sup> *Sal.*, CII, 1.

<sup>45</sup> Il povero è infatti l'uomo più vicino a Dio e la stessa divina presenza (*Shekhinà*) è definita «povera» nello *Zohar*.

<sup>46</sup> *Sal.*, XXXIV, 19.

<sup>47</sup> *Sal.*, CII, 1.

<sup>48</sup> Per quaranta giorni Mosè pregò Iddio, dopo che il popolo di Israele aveva peccato con il vitello d'oro, prima che la sua preghiera fosse accolta.

<sup>49</sup> *Sal.*, LXXXVI, 1.

<sup>50</sup> *Sal.*, LXXXVI, 2.

<sup>51</sup> Sia le espressioni del povero che quelle dell'uomo pio e devoto erano presenti nella preghiera di David.

<sup>52</sup> *Deut.*, VI, 5.

<sup>53</sup> *Is.*, XXVI, 9.

<sup>54</sup> Il raggio (letteralmente «il filo») della grazia e della bontà divina brilla al mattino, con l'alzarsi delle prime luci.

<sup>55</sup> È in potere dei giusti intercedere dinanzi a Dio per i peccati di tutta l'umanità, facendo annullare le severe punizioni già decise.

<sup>56</sup> *I Re.*, XVII, 1. Il profeta Elia è il prototipo del giusto, che non soltanto può annullare i severi decreti divini, ma è egli stesso in grado di stabilirne di nuovi, validi per tutta la terra, quasi costringendo Dio ad accettarli.

**POSTFAZIONE  
DI ELIO E ARIEL TOAFF**



Anche per l'ebraismo il fenomeno mistico si pone come la ricerca di un'esperienza viva e personale di comunione con Dio, da conquistarsi attraverso l'estasi o la visione. Il problema fondamentale che la Cabbalà si pone è quindi quello di realizzare la «scoperta» di Dio e di individuare la via che porta a lui. Nella mistica dell'ebraismo i valori basilari e i principi caratteristici della religione sono considerati essenzialmente come valori mistici. Per il cabbalista risalire al Dio vivente della Bibbia, ricercarlo, possederlo, costituisce però soltanto una tappa di un più lungo tragitto che conduce all'intuizione della presenza del *Deus absconditus* (l'*En Soph* dello *Zohar*, di cui parleremo più avanti), segreto e inaccessibile, radice e motore di tutto. Il mistico percorre la via che conduce a Dio, attraverso la scoperta dei suoi attributi e delle sue manifestazioni, che teorizza nella celebre dottrina delle *sephiroth*, le sfere celesti, tipica di tutte le forme della Cabbalà. La *Torà*, la legge divina, appare al cabbalista non tanto come l'espressione della rivelazione storica di Dio al popolo ebraico, ma piuttosto come la stessa realtà divina, vivente e diversa in ogni momento. Le frasi, le parole, le stesse lettere del testo sono per il mistico le scintille della divina sapienza, le sue manifestazioni esteriori, i suoi simboli che racchiudono la profondità della legge cosmica dei vari mondi.

Elia Benamozegh, il noto cabbalista italiano, vissuto a Livorno nel XIX secolo, affermava in una sua celebre pagina: «Per me la *Torà* è il tipo del mondo, è il mondo nella mente di Dio, è il verbo incarnato nei precetti (*mizwoth ha-ma'asiyoth*)».

Chi pertanto desideri giungere alla comprensione del significato del racconto biblico, eviti di ricercarlo negli scritti cabbalistici. Non così chi voglia rendersi conto di un'esperienza, tanto originale quanto intensa e personale, della presenza divina. Un'esperienza vissuta nella parola della Bibbia, alla ricerca del «gusto» della dolcezza di Dio, secondo la poetica immagine dei *Salmi* (xxxiv, 9).

Il termine Cabbalà significa in ebraico «tradizione». Assai acutamente lo Scholem ha notato il carattere paradossale di tale definizione. Come può infatti una dottrina, che si basa

sulla ricerca tutta particolare e personale dell'incontro mistico con Dio, essere intesa come conoscenza da tramandare? Perché dunque la Cabbalà si sarebbe scelta un nome in palese contraddizione con la propria essenza?

In realtà per il mistico ebreo il proprio sapere non deve assolutamente rimanere circoscritto a poche persone, ma va proposto paradigmaticamente a cerchie sempre più ampie. L'esigenza che le teorie cabballistiche siano tramandate non comporta però implicitamente che i mezzi di trasmissione siano quelli classici, come i libri e la parola. La Cabbalà infatti viene intesa come una dottrina segreta non soltanto quanto all'oggetto della sua ricerca mistica, ma anche per ciò che concerne i metodi con cui deve essere tramandata. Comunque è da ritenere che nella scelta del nome Cabbalà, attribuito a un importante complesso di teorie mistiche ebraiche, non sia rimasto estraneo l'alto senso della tradizione che tutte le correnti del giudaismo storico hanno sempre dimostrato ed evidenziato nelle opere da loro espresse.

### *La preghiera*

Una delle strade più importanti che il cabballista percorre per risalire a Dio è quella della preghiera. Le classiche invocazioni rituali della comunità, insieme alle molte nuove preghiere che il mistico compone perché il suo traboccante sentimento trovi qualche forma di espressione, divengono simboli della vita cosmica. Il cabballista le affronta immergendosi in uno stato di profonda concentrazione mistica (*kawwana*), che è il requisito perché la liturgia, superati i suoi schemi fissi, acquisti quel pathos e quella tensione spirituale, che possono condurre all'incontro estatico con il primo essere.

La preghiera quindi, nel pensiero della Cabbalà, assume la funzione particolare di meditazione mistica e ha un ruolo di grande solennità. Ciò non toglie che essa appaia non di rado legata a precise tecniche e azioni mistiche, alle quali si fa ampio riferimento in più di un testo cabballistico e che talvolta paiono sconfinare nella magia vera e propria.

### *Origini della Cabbalà*

Con il termine Cabbalà non si designa propriamente che una particolare tappa storica del misticismo ebraico, anche

se indubbiamente la più rilevante, i cui inizi sono da collocarsi nel XII secolo. Pertanto sarebbe errato tanto attribuire la definizione di Cabbalà alle opere mistiche dell'ebraismo precedente, quanto ritenere che l'esoterismo ebraico inizi con la Cabbalà, identificandosi con essa.

Dal IV all'VIII secolo dell'era volgare viene infatti collocata la redazione letteraria, in seno all'ambiente ebraico palestinese, dei diversi libri dei «Palazzi» (*Hekhaloth*) e del *Sepher Yezirà* (Il libro della creazione), in cui si trovano raccolte le speculazioni di origine gnostica dei circoli mistici già da vari secoli operanti in Palestina. L'indirizzo mistico ebbe una vivace fioritura tra la seconda metà dell'XI secolo e gli inizi del XII secolo. Proveniente dalla Palestina e dalle regioni dell'Oriente, passando attraverso la penisola italiana, si diffuse sulle sponde del Reno, dove fu abbracciato da ampie masse di ebrei che, perseguitati e massacrati nel periodo delle crociate, cercarono in esso rifugio e consolazione. Gli aderenti al movimento mistico presero il nome di «pii» (*chassidim*), ed ebbero personalità di notevole rilievo, tra cui spiccano Eleazar ben Yehudà di Worms e due membri della famiglia Calonymos, di origine italiana: Shemuel e suo figlio Yehudà.

Nel corso del XII secolo il movimento mistico dalle zone renane si propagò alla Provenza, dove fu scritto il celebre *Sepher ha-Bahir* (Il libro splendente), uno pseudopigrafo attribuito all'antico dottore palestinese Nechunyà ben ha-Qanà. In seguito l'indirizzo mistico fu accolto anche in Spagna, dove le ampie cerchie ebraiche che lo abbracciarono ne intrapresero una profonda trasformazione. L'influsso gnostico orientale, che fino ad allora aveva prevalso, finì col ridursi notevolmente e talvolta col cessare del tutto, lasciando il posto alle nuove correnti aderenti al pensiero neoplatonico. È proprio in seguito a questa trasformazione, realizzatasi nella seconda metà del XII secolo, che sorse il movimento mistico della Cabbalà, con il suo centro nella città di Gerona. Tra le grandi figure di mistici di questo periodo ricordiamo Moshè ben Nachman, celebre commentatore della Bibbia, Abraham di Colonia, Abraham Abulafia di Saragozza e Yoseph ibn Chiquitilla.

### *Lo Zohar*

Il testo classico della Cabbalà è lo *Zohar* (Il libro dello splendore), per secoli considerato sacro all'ebraismo e ancor

oggi venerato nei circoli mistici, al pari della Bibbia e del *Talmud*. Attribuito dai cabbalisti a Rabbi Shim'on bar Yochai, celebre dottore della *Mishnà*, è ambientato nella Palestina della seconda metà del II secolo dell'era volgare. I protagonisti del libro sono lo stesso Shim'on, suo figlio El'azar e un gruppo di amici e di scolari, che dissertano sul problema dell'uomo e di Dio, partendo dall'interpretazione mistica dei versetti della Bibbia. Il discorso che ne scaturisce non è organico, ma si sviluppa in maniera asistemática, risolvendosi in una molteplicità di omelie dai temi più disparati e spesso prolisse. Le intuizioni emergono quindi con diversa intensità, accavallandosi, ripetendosi e congiungendosi in mille combinazioni differenti. Il quadro che si apre ai nostri occhi è profondamente suggestivo. L'aramaico, la lingua in cui il testo è scritto a richiamare la parlata delle genti di Palestina dei primi secoli della nostra era, ne accresce il vigore e la solennità.

Quanto alla data di composizione dello *Zohar*, i cabbalisti ne sostengono calorosamente l'antichità, riportandolo all'epoca di Rabbi Shim'on bar Yochai. Molti studiosi invece, pur ammettendo che nel testo siano state incorporate tradizioni assai antiche, risalenti anche a quel periodo, sono portati a ritenere che gli elementi principali dello *Zohar* vadano collocati in epoca più recente. Altri critici, e in primo luogo lo Scholem e la sua scuola, che hanno fornito un eccezionale contributo allo studio del misticismo ebraico, negano risolutamente che in esso si possano comunque ravvisare delle tradizioni tanto antiche da risalire al periodo di Shim'on bar Yochai, e ne stabiliscono la data di composizione, almeno per quanto concerne il nucleo principale del libro, alla fine del XIII secolo. L'autore sarebbe da identificarsi con Moshè de Leon di Valladolid, esponente della Cabbala spagnola, nel cui ambito si ritrovano molte delle teorie mistiche di cui lo *Zohar* si fa autorevole portavoce ed entusiasta sostenitore.

### *La sua struttura*

Il libro è diviso dai critici in ventuno parti principali, che riportiamo di seguito e delle quali le prime diciotto sarebbero opera di un solo autore, Moshè de Leon:

1. *Zohar*, « Il libro dello splendore » vero e proprio. Omele e interpretazioni mistiche a singoli versetti del *Pentateuco*,

secondo l'ordine dei brani settimanali per la lettura sinagogale.

2. «Il libro del segreto» (*Siphrà di-zeniyutà*). Breve commento, spesso oscuro, ai capitoli I-VI del *Genesi*.
3. «La grande assemblea» (*Idrà Rabbà*). Il cenacolo mistico di Shim'on bar Yochai e dei suoi discepoli, che si conclude in un'estasi collettiva.
4. «La piccola assemblea» (*Idrà Zutà*). Il discorso sui segreti, pronunciato da Shim'on bar Yochai prima di morire.
5. «L'assemblea del Tabernacolo» (*Idrà de-be-Mishkanà*). Il ruolo della preghiera nel tragitto mistico.
6. «I palazzi» (*Hekhaloth*). Il mistico è in grado nell'estasi di vedere le sette dimore che l'anima dei pii attraversa dopo la morte per giungere a Dio.
7. «Il segreto dei segreti» (*Razà de-razin*). Sulla chiromanzia dei mistici.
8. «Il vecchio» (*Sebà*). Un vecchio, umile e povero, si rivela agli occhi dei discepoli di Shim'on bar Yochai come un grande cabbalista, trattando dell'anima e della teoria della metempsicosi.
9. «Il fanciullo» (*Yenoqà*). Le dissertazioni mistiche di un fanciullo dalle capacità mistiche tanto eccezionali quanto insospettabili.
10. «Il capo dell'accademia» (*Rab Metibtà*). Dissertazione sul destino dell'anima.
11. «I segreti del Pentateuco» (*Sitrè Torà*). Spiegazioni enigmatiche e allegoriche di versetti della *Torà*.
12. *Mishnà e Tosephtà*. Tradizioni cabbalistiche, presentate nella struttura letteraria della *Mishnà* e del *Talmud*.
13. *Zohar al Cantico dei Cantici*.
14. «Lo strumento di misurazione» (*Kav ha-Middà*). Meditazione mistica sulla professione di fede dell'ebraismo nell'unità di Dio (*Deut.*, VI, 4).
15. «I segreti delle lettere» (*Sitrè Otiyyoth*). Il valore delle lettere che formano il tetragramma divino.
16. «Il carro di Ezechiele» (*Ma'asè Merkabà*). Commento cabbalistico alla visione mistica del profeta Ezechiele nei primi capitoli del suo libro.
17. *Midrash ha-Neelam*. Commento mistico alla *Torà* nella forma letteraria tipica del *midrash*.

18. *Midrash ha-Neelam* al libro di Ruth.
19. «Il fedele pastore» (*Ra'yà Mehemnà*). Commento mistico ai precetti rituali della *Torà*.
20. *Tiqqunè Zohar*. Ampio commento ai capitoli iniziali del *Genesi*, con particolare riferimento ai significati cabbalistici della prima parola del libro: *bereshith*, «al principio».
21. Appendice al *Tiqqunè Zohar*.

Come abbiamo detto, strutturalmente lo *Zohar* è costruito per la maggior parte come un commento mistico alle diverse sezioni settimanali in cui la *Torà* (il *Pentateuco*) è divisa per la recitazione sinagogale. Le interpretazioni cabbalistiche ai vari versetti biblici sono in genere incornicate da ampi e prolissi racconti, dove agiscono da protagonisti Shim'on bar Yo-chai ed i suoi colleghi e discepoli. I lunghi preamboli e le complesse omelie che precedono il commento vero e proprio ai testi del *Pentateuco* servono ad introdurre, e talvolta ad anticipare in un racconto autonomo, le teorie che dovranno poi emergere dall'interpretazione mistica dei vari versetti.

### *La dottrina dello Zohar: Dio*

L'interesse dello *Zohar* è teso essenzialmente alla contemplazione di Dio, all'intuizione della realtà in cui esso si muove e si manifesta, alla ricerca degli spiragli sul suo mondo segreto. Con lo *Zohar*, è stato detto, ci troviamo di fronte all'espressione più significativa della teosofia ebraica. I due temi centrali dell'indagine cabbalistica dello *Zohar* sono infatti la definizione del concetto teosofico di Dio, il Dio della Bibbia, e la ricerca del rapporto tra l'uomo e la divinità.

*En Soph* (letteralmente «senza fine») è il nome che lo *Zohar*, e la Cabbala in genere, attribuisce al Dio nascosto e infinito, senza qualità ed attributo. Solo quando l'*En Soph* si manifesta nel processo cosmico esso riceve degli attributi positivi, che riflettono i gradi della realtà divina. È il magma che squarcia la tenue crosta della terra, scaturendo dalle profondità più segrete. In quanto tali gli attributi mistici di Dio non sono concetti e metafore umane, inadeguatamente imprestati alla realtà divina. Sono invece la realtà prima, dalla quale trae significato e valore la stessa realtà umana. L'espressione «corona di Dio» non rappresenta per lo *Zohar* una metafora che trasferisce alla divinità un prezioso orna-

mento umano. È invece proprio la corona di Dio che giustifica e garantisce la realtà della corona dell'uomo. L'*En Soph* ha la sua vita in un mondo nascosto e segreto all'uomo, ma operando nel processo cosmico si manifesta in un secondo mondo, collegato con il primo, attraverso il quale l'uomo può conoscerlo: il mondo degli attributi.

Gli attributi principali di Dio, i crateri vulcanici attraverso i quali l'*En Soph* emerge fiammeggiando dal profondo mondo della sua realtà segreta, per i cabbalisti sono dieci e vengono chiamati *sephiroth*. Queste non costituiscono dei gradi intermedi tra Dio e il mondo, sfere di emanazione distinte dalla divinità, ma sono esse stesse manifestazioni di Dio secondo gradi diversi. Le *sephiroth* emanano nello stesso tempo da Dio e in Dio. Costituiscono un movimento tipico del suo essere segreto e sono contemporaneamente la via attraverso la quale il mistico può venire in contatto con l'*En Soph*, che si manifesta con il suo potere creativo. Le dieci *sephiroth* sono quindi dieci facce, anch'esse sfumate e sempre diverse in qualche misura da se stesse, dell'*En Soph* che agisce. Lo *Zohar* le identifica con dei nomi simbolici e considera ogni parola, ogni lettera della Bibbia, coincidente con una delle *sephiroth*. Interpretare un passo biblico significa per il cabballista cercare di risalire a Dio attraverso le parole e gli elementi che lo compongono, e che costituiscono altrettante emanazioni divine. Ecco quindi che il senso letterale di un passo non ha che un'importanza secondaria, quand'esso deve servire in primo luogo a risalire alla realtà divina, nel cui ambito va ricercato il suo vero significato. La Bibbia ha quindi in ogni sua parte, anche quella apparentemente meno significativa, il valore di manifestazione della vita di Dio, di cui costituisce un insieme di simboli. Questi, a loro volta, non si possono né comprendere né spiegare, ma solo intuire in maniera forzatamente confusa, e scoprire in modo approssimativo e personale.

Si ritrova nello *Zohar* l'uso di alcuni mezzi e procedimenti tecnici di esegeti mistica, propri dell'esoterismo ebraico precedente. Il più famoso tra questi è la *Ghematrià*, che consiste nel computo del valore numerico delle singole parole ebraiche in base a precise regole, e nella ricerca di rapporti e nessi con altre parole o versi biblici, aventi il medesimo valore numerico. Altri caratteristici strumenti di «tecnica mistica», applicata all'esegeti, sono la *Temurà*, che consiste nella sostituzione di alcune lettere di una parola o di una frase con altre lettere corrispondenti, secondo regole ben definite; e il

*Notariqon*, che è un procedimento in base a cui le lettere di una parola sono considerate come altrettante iniziali di una frase biblica, o comunque come sigle simboliche di un intero periodo.

Lo *Zohar* considera importante e valida nell'interpretazione della Bibbia solo la via mistica. Non gli interessano né il metodo letterale, né quello omiletico, e neppure l'allegoria, che considera strumenti secondari e di scarso valore per l'esperienza religiosa. È sotto il velame dei simboli misteriosi del testo che pulsa la realtà vivente di Dio, e l'uomo la può intuire solo ricercandola col travaglio della propria anima e sollecitando tutto se stesso in questo sforzo. È vero che la Bibbia possiede anche un significato letterale e umano. Lo *Zohar* non ha difficoltà ad ammetterlo; ma con la stessa decisione afferma che non è certo questo a conferire alla Bibbia il suo carattere divino. La chiave per l'interpretazione biblica più vera sta nell'individuazione dei rapporti e dei nessi tra i simboli della Bibbia e le *sephiroth*.

### *Le sfere celesti*

Le *sephiroth*, come abbiamo detto, sono dieci, anche se intorno ad esse ruota un'infinità di simboli collegati. Secondo i cabbalisti, e lo *Zohar* in particolare, queste sono le sfere della manifestazione divina e i loro nomi simbolici: 1. la «corona eccelsa di Dio» (*keter 'eliyon*); 2. la «sapienza» (*chokhmà*); 3. l'«intelligenza» (*binà*); 4. la «benevolenza» o l'«amore» (*chesed*); 5. la «giustizia» (*din*); 6. la «pietà» (*rachamim*); 7. l'«eternità» (*nezach*); 8. la «maestà» (*bod*); 9. il «fondamento» (*yesod*); 10. il «regno» di Dio (*malkhut*).

Al di là delle originali *sephiroth*, altre se ne formano, quanto più la contemplazione profonda della divinità da parte del mistico penetra il tenue velo delle prime, spingendosi oltre verso nuove e più vive esperienze di sapere. La creatività mistica non conosce tappe finali, né si può fermare a ruminare i traguardi raggiunti, trasformandoli così in morti simboli e in stereotipa cultura. Ha bisogno del travaglio della ricerca e della gioia dolorosa della conquista.

Questo di seguito è uno dei tipici schemi con cui si suole configurare l'«albero» delle principali *sephiroth*:

**KETER 'ELIYON**  
corona eccelsa

**BINÀ**  
intelligenza

**DIN**  
giustizia

**HOD**  
maestà

**RACHAMIM**  
misericordia

**MALKHUT**  
regno

**CHOKHMÀ**  
sapienza

**CHESED**  
amore

**NEZACH**  
eternità

**YESOD**  
fondamento

Le *sephiroth* non si possono considerare semplicemente come attributi divini, perché sono in qualche modo Dio stesso che vive e si manifesta. Prese una per una, costituiscono singoli aspetti della realtà divina; nel loro insieme, dice lo *Zohar*, sono il nome di Dio. L'*En Soph*, la divinità nascosta, è nelle *sephiroth* e, pur non esaurendosi in esse, conferisce loro linfa vitale.

I cabbalisti sostengono che, se è vero che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, ciò presenta delle importanti implicazioni: prima di tutto che le *sephiroth* debbono necessariamente agire anche sull'uomo; secondariamente che all'immagine del mondo delle *sephiroth* si può risalire attraverso l'immagine dell'uomo. Le *sephiroth* nello *Zohar* sono i simboli anatomici di Dio, sono le sue braccia, il suo volto, la sua corona. La divinità non ne viene antropomorfizzata perché non si riduce soltanto a questi aspetti e perché, come abbiamo detto, la realtà prima è Dio e non l'uomo. Le braccia, il corpo, l'intero organismo umano infatti sono per il cabbalista realtà inferiori, e come tali meno «vere», rispetto all'organismo divino,

«Dio disse: sia la luce. E la luce fu». È la parola divina che crea. Per lo *Zohar* e la Cabbala le *sephiroth* sono la manife-

stazione di Dio operante nel cosmo e quindi sono esse stesse la parola divina. Ogni sfera è così anche un nome di Dio, un nome che l'*En Soph* nella sua azione creatrice adopera per appellare se stesso. Il mondo delle *sephiroth* e il suo movimento diviene il mondo del linguaggio e del suo sviluppo, configurato nella realtà di Dio. La creazione avviene attraverso le *sephiroth* in Dio, eternamente rinnovandosi, ma solo in apparenza emergendo *ex nihilo*. Essa costituisce infatti un movimento interno dell'*En Soph*.

Il momento in cui l'*En Soph* rompe il diaframma che lo cela alla vista dell'uomo e si manifesta al livello delle *sephiroth*, è chiamato dai cabbalisti « Nulla ». Il « Nulla » mistico è quindi la prima *sephirà*, la « corona eccelsa » (*keter 'eliyon*), dalla quale poi scaturiscono e si dipanano tutte le altre sfere. Ogni creazione, secondo lo *Zohar*, passa attraverso questo « Nulla », che è il cratere sotto cui ribolle l'*En Soph* e la bocca dalla quale sgorga il suo magma creativo. Questo è vicino e percepibile, quanto quello è celato e segreto.

Nella creazione, dice lo *Zohar*, Dio si manifesta come « Io », « Tu » ed « Egli ». Quando il suo impulso creativo prende l'avvio nel segreto è « Egli ». Quando parla al cuore dell'uomo e si fa conoscere alla sua anima con l'amore e la benevolenza, Dio è « Tu ». Ma quando dispiega tutta la sua potenza, manifestandosi nel pieno del suo fulgore e nel complesso delle sue infinite capacità, è « Io ». In quest'ultimo stadio Dio è presente e immanente in tutto il creato, è la *Shekhinà* (letteralmente, « la divina presenza »), secondo la definizione comune della Cabbalà.

Dalla prima *sephirà*, il « Nulla » mistico, la « corona eccelsa », attraverso tutte le altre, fino all'ultima e più perfetta, la *Shekhinà*, definita anche come « il regno » di Dio (*malkhut*), si compie il tragitto della creazione divina e si manifesta l'*En Soph* operante nel cosmo. Dalla prima all'ultima *sephirà*. Dalla « corona » al « regno » di Dio. Dal Nulla all'Essere più pieno.

Il punto di passaggio dal « Nulla » all'« Essere » è costituito dalla seconda *sephirà*, la « sapienza » (*chokhma*). In essa si fa luce la creazione al livello di pensiero divino. Dio medita su ciò che creerà, facendolo scaturire da se stesso, e ha dinanzi in potenza la sua futura elaborazione: in lui quindi l'« Essere » è già vivo prima ancora di venire alla luce.

Che differenza esiste allora tra la seconda sfera, la « sapienza » di Dio, e la terza *sephirà*, l'« intelligenza » divina (*binà*)? Quest'ultima, secondo lo *Zohar*, costituisce uno sta-

dio più perfetto rispetto alla precedente. Laddove nella *sephirà* della «sapienza» Dio conosceva in maniera indifferenziata ciò che avrebbe creato in seguito, nella sfera dell'«intelligenza» la divinità distingue, individua, differenzia, sempre a livello di pensiero, i vari oggetti della creazione. Le sette *sephiroth* che seguono, corrispondono ai sette giorni della creazione, dove il pensiero divino finalmente si attualizza, raggiungendo la sua pienezza nella sfera della *Shekhinà*.

L'uomo risale attraverso le *sephiroth* per raggiungere la conoscenza di Dio. L'ascesa è più faticosa man mano che si raggiungono le sfere più in alto, finché le domande umane cominciano a non trovare più risposta. Allora la voce dell'uomo che chiede risuona solitaria nel silenzio dinanzi all'abisso profondo e imperscrutabile dell'*En Soph*. Qui, dinanzi ai gradi più alti delle *sephiroth*, l'esperienza dell'uomo si arresta.

### *La creazione*

Non v'è chi non noti come le teorie cabbalistiche su Dio e sul mondo e sulla loro relazione conducano abbastanza chiaramente a una sorta di panteismo. In effetti se tutto il creato è nelle *sephiroth* e se queste ultime non sono niente altro che diversi aspetti della divinità, si deve concludere che Dio è il mondo o, come è scritto nello *Zohar*, che «tutto risulta essere Uno». Infatti, come abbiamo già sottolineato, la creazione per la Cabbala non è un movimento che procede da Dio, ma piuttosto un movimento che si sviluppa in Dio. Anche nella *sephirà* più lontana è presente l'*En Soph*, che può essere percepito dall'occhio attento; nel creato, in ogni sua parte, riluce la divinità e le differenze che si notano sono solo apparenti. Infatti l'«organismo» di Dio vive dovunque, unificando i contrasti, e all'occhio attento del mistico il suo battito non sfugge.

Dal panteismo lo *Zohar* cerca di salvarsi con la teoria del peccato originale. La colpa di Adamo, interrompendo il naturale flusso creativo di Dio nella natura, ha provocato il suo allontanamento dal creato. Dio è divenuto così trascendente e il mondo è andato differenziandosi, sfumando e stemperando sempre di più il proprio «colore» divino. Nell'Eden infatti la realtà non era materiale e solo la colpa di Adamo l'ha fatta precipitare dal livello spirituale a quello sensibile.

Ma con questa teoria si ha soltanto un panteismo masche-

rato, perché in effetti la differenziazione del mondo rimane apparente e anzi, nell'epoca messianica è destinata a comporsi definitivamente nell'unità di Dio. In pratica, quel che attualmente solo il mistico sa, e cioè che Dio è in tutto, diverrà nell'era messianica patrimonio di tutti gli uomini.

### *Il peccato originale*

Uno dei temi preferiti della Cabbalà è l'amore dell'anima per Dio. Ma, laddove spesso tanto i mistici cristiani quanto i *chassidim* tedeschi non avevano disdegnato di ricorrere a immagini oltremodo ardite nella descrizione di questo amore, per lo *Zohar* esso va inteso come l'affetto che lega la figlia al genitore. La metafora dell'amore dell'anima per Dio, descritta in altre opere mistiche come il rapporto amoroso di sposa e sposo, appare intesa in modo totalmente diverso nello *Zohar*. È vero che, nella descrizione del tragitto dell'anima verso Dio dopo la morte, lo *Zohar* parla dell'ascesa di questa fino alla «stanza dell'amore», dove la divinità appare senza veli, nella sua purezza e integrità. È altrettanto vero però che non si tratta del luogo di unione di due sposi, ma, come scrive esplicitamente lo *Zohar*, della stanza dove il padre, Dio, concede il suo bacio all'anima, la sua diletta figlia.

Se la metafora sessuale viene evitata nella rappresentazione del rapporto tra anima e Dio, essa invece si ritrova pienamente nella concezione delle *sephiroth*. Queste infatti, secondo lo *Zohar*, sono il prodotto della «santa unione» di Dio con se stesso. Le *sephiroth* partoriscono il mondo dopo essere state fecondate dal seme divino, e attraverso le loro sfere fluisce nel creato la vita di Dio. In questo senso la *Shekhinà*, ultima tra le *sephiroth*, verrebbe ad essere l'elemento femminile di Dio, sposa, figlia e regina della divinità e madre di tutti i viventi. Qui il simbolismo dello *Zohar* appare assai ardito, e questa impressione viene acuita ulteriormente dalla crudezza di linguaggio con cui è presentato. È facile comprendere come particolarmente su questo punto si siano appuntate le critiche più dure degli scrittori anticabballisti antichi e moderni che, oltre a giudicare di per sé scandalosa l'immagine della divinità, divisa in due elementi, maschile e femminile, l'hanno considerata come un vero e proprio attentato all'idea centrale dell'ebraismo dell'assoluta unità di Dio.

Lo *yichud*, l'unione della *Shekhinà* con Dio, è considerato

nello *Zohar* il momento più alto della creazione, quello in cui il mondo celeste si apre agli occhi dell'uomo e la vita di Dio si fa intuire. Come abbiamo già ricordato, questa unione era costante all'epoca dell'Eden e fu interrotta dal peccato di Adamo. L'uomo fino ad allora era stato un essere puramente spirituale, creato a immagine di Dio e la cui vita ricalcava quella della divinità. La «caduta nel corpo», provocata dal peccato originale, da una parte ha reso meno agevole il contatto tra l'uomo e Dio, dall'altra ha contemporaneamente ridotto il flusso della vita divina nella creazione.

Posto che la frattura tra il mondo celeste e quello terreno e l'interruzione dell'eternità del rapporto tra *En Soph* e creato sono dovute alla colpa di Adamo, sarà interessante indagare in che cosa sia consistito per la Cabbalà il peccato originale. Secondo lo *Zohar*, Dio mostrò al primo uomo nel «santo giardino dei pomi» due alberi, quello della conoscenza e quello della vita. Essi altro non erano che rappresentazioni simboliche delle *sephiroth*: il primo, quello della conoscenza, simboleggiava le prime *sephiroth* della sapienza (*chokhma*, *binà*), del pensiero divino nella creazione; l'albero della vita rappresentava invece le ultime *sephiroth* (*yesod*, *shekhinà*), in cui Dio si manifestava concretamente nel processo cosmico. Mangiando il frutto dell'albero della vita, Adamo mostrò di prendere in considerazione solo la *Shekhinà* e le ultime *sephiroth*, dimenticando il loro rapporto con le prime. Egli in tal modo spezzò la loro unione e interruppe la continuità del flusso della vita di Dio attraverso le *sephiroth*. Il mondo celeste si separò allora (per il cabbalista formalmente, non certo sostanzialmente) dal mondo terreno e, nell'immagine dello *Zohar*, la *Shekhinà* «andò in esilio». Tale esilio però avrà termine quando, nell'era messianica, lo *yichud*, l'unione di Dio con la *Shekhinà*, si potrà ristabilire in maniera permanente. Il creato e la divinità rimarranno allora in eterna, armonica comunicazione.

### *I doveri del giusto*

Nell'attesa del momento dello *yichud*, l'uomo deve adoperarsi per mettere egli stesso in contatto il mondo terrestre con quello celeste, mediante la preghiera e l'osservanza delle norme divine contenute nella *Torà*, la legge ebraica. L'azione dell'uomo, tendente a riparare in qualche modo al danno provocato dal peccato di Adamo e a ristabilire l'armonia nel

creato, instaurando un rapporto più frequente e costante con le *sephiroth*, è chiamata dai cabbalisti *tiqqun*, «riparazione». La bontà, la misericordia, l'amore per il prossimo, quando vengono realizzati sulla terra dall'uomo, costringono il mondo celeste delle *sephiroth* a venire in benefico contatto con il mondo terreno. Il giusto, l'uomo puro nel pensiero e negli atti e costante nell'esecuzione degli insegnamenti divini, può realizzare l'esperienza mistica della contemplazione di Dio e del contatto immediato e diretto con l'Essere Supremo. Questo momento, considerato il più alto nell'etica dello *Zohar*, viene definito dai cabbalisti «il contatto» (*debequuth*). Lo si raggiunge attraverso una lunga e difficile preparazione basata sulla preghiera, sulla assoluta castità, sull'amore intenso e reverente per Dio, sugli atti di penitenza e sullo studio profondo della Legge. Anche la povertà viene esaltata come uno dei principali valori religiosi del cabbalista. Il giusto, lo *zaddiq*, colui che è in grado di raggiungere il contatto mistico con Dio, la *debequuth*, possiede le virtù dei poveri. Sono i poveri infatti, a detta dello *Zohar*, i più vicini alla divinità e coloro che ne compongono la schiera più fedele. Lo stesso *En Sopb* assume le caratteristiche della povertà nella sua ultima sfera, la *Shekhinà*, che in effetti è la più povera delle *sephiroth* vivendo esclusivamente del flusso divino che emana dalle altre. I giusti cabbalisti sarebbero quindi i «poverelli» in seno al rabinismo e, a proposito di tale teoria, non mancano gli studiosi che hanno voluto ipotizzare un'influenza del movimento francescano in Spagna sullo *Zohar*.

Oltre alla povertà, la castità è uno dei valori più apprezzati dalla Cabbalà. Lo *Zohar* tra i personaggi biblici sceglie come perfetto giusto Giuseppe, l'uomo che seppe resistere alle seduzioni della moglie di Potifarre. Ma la castità non è da identificarsi completamente con l'ascesi sessuale, che è caratteristica della mistica non ebraica, perché lo *Zohar* annette al matrimonio uno speciale valore. In effetti l'unione dell'uomo con la donna è per il cabbalista uno dei più santi misteri, riproducendo simbolicamente nella realtà terrena il momento più alto della realtà celeste, l'unione di Dio con la *Shekhinà*. Le nozze umane non sono né disprezzate né condannate, ma vengono considerate come un importante mezzo per avvicinarsi all'infinito mistero di Dio.

## *Il problema del male*

Uno dei principali argomenti affrontati dallo *Zohar* è l'origine e la natura del male. Inizialmente sembra che la Cabballà lo affronti legandolo direttamente al peccato dell'uomo. Adamo, avendo spezzato l'unità delle *sephiroth*, cogliendo il frutto dell'albero della vita, separò automaticamente il mondo celeste da quello terreno e fece nascere il male. Secondo questa teoria, l'interruzione del perenne flusso divino dalle *sephiroth* al mondo, provocato dal peccato dell'uomo, avrebbe fatto sorgere il male. In pratica quindi il male sarebbe legato all'azione morale dell'uomo e non ne esisterebbe indipendentemente.

Parzialmente in contrasto con questa tesi, compare nello *Zohar* anche l'idea di un male metafisico, la fonte oscura del dolore nel mondo, del tutto distinto dal male morale. Per lo *Zohar* l'origine del male metafisico si ritrova in Dio stesso, nelle sue *sephiroth*. Abbiamo già detto come le sfere divine non possano mai essere separate l'una dall'altra, perché in esse scorre il flusso di Dio che altrimenti ne verrebbe interrotto. Adamo con il suo peccato provocò tale separazione, facendo nascere il male morale. D'altra parte le *sephiroth* rappresentano il grado più alto di santità, di bontà, di armonia divina solo quando sono unite, nel loro complesso. Prese una per una, interrotto il loro rapporto con le altre, non rimangono più tali. La sfera della giustizia divina (*din*) è buona e santa, quando viene temperata dalle altre *sephiroth* vicine: l'amore (*chesed*) e la pietà (*rachamim*). In esse il fuoco della collera divina, che divampando minaccia di travolgere ogni cosa, viene mitigato e addolcito dalla benevolenza e dalla misericordia. Ma, presa a sé stante, quando venga separata dalle *sephiroth* che la precedono e la seguono temperandola, la giustizia divina, la sua ira e severità, esplodono distruggendo ogni ostacolo e si allontanano dal mondo di Dio, trasformandosi nel male metafisico. Questo è definito dallo *Zohar* come la realtà diabolica opposta alla realtà divina.

Nel *Midrash Bereshit Rabbà* (lxviii) Rabbi Abbahu racconta che Dio, prima di creare il mondo in cui viviamo, creò altri mondi che poi distrusse perché non gli piacevano. Interpretando misticamente questo sconcertante insegnamento, lo *Zohar* sottolinea che quei mondi furono distrutti perché in quel caso operò soltanto la *sephirà* della giustizia divina (*din*), con la sua severità e il suo inconciliabile rigore. Quei mondi non poterono sussistere perché la giustizia di Dio si

trovò ad agire, senza essere temperata dalle *sephiroth* dell'amore e della compassione. L'ira divina che li produsse li cancellò dopo che divennero il male.

Quale processo provoca la separazione della *sephirà* della giustizia dalle altre, facendo sorgere il male metafisico? Lo *Zohar* oscilla tra due diverse risposte. La prima è che l'azione dell'uomo, il peccato di Adamo, provoca la nascita del male metafisico insieme a quella del male morale, distruggendo il legame tra le *sephiroth*. La seconda invece fa scaturire il male metafisico necessariamente dal processo con cui l'*En Sop* si travasa nelle *sephiroth*. Il meccanismo del flusso divino si interromperebbe talvolta per eliminare le scorie, i detriti (le «cortecce», *qelippoth*, nel linguaggio cabbalistico), e questi precipiterebbero nel mondo, divenendo il male. In questo senso il male metafisico sarebbe in Dio e sorgerebbe nel corso del processo di eruzione dell'*En Sop* nel mondo, attraverso le *sephiroth*.

Anche in questa seconda risposta, che appare in contrasto abbastanza netto con la prima, lo *Zohar* tuttavia sottolinea che il male «espulso» da Dio nel suo processo vitale è cosa morta e che solo il peccato dell'uomo può conferirgli la vita. Questa precisazione però può essere considerata come il tentativo di conciliare formalmente due tesi sostanzialmente inconciliabili.

### *La natura dell'anima*

Uno dei problemi centrali nello *Zohar* è la definizione della natura e del destino dell'anima. Dalla dottrina platonico-aristotelica dell'anima vegetativa, animale e razionale, la Cabballà trae l'idea delle tre anime presenti nell'uomo, chiamate *nephesh* («principio vitale»), *ruach* («spirito») e *neshamà* («anima»). È noto come per Platone tre anime distinte siano presenti nell'uomo, mentre per Aristotele si tratti invece di tre diverse facoltà nella stessa anima. Per lo *Zohar* invece le ultime due anime, *ruach* e *neshamà*, sono già presenti in potenza nella prima, *nephesh*, di cui costituiscono dei gradi di maggiore perfezione. In pratica, mentre l'anima naturale (*nephesh*) è presente in ogni uomo, le altre due, e soprattutto l'ultima, *neshamà*, possono essere meritate solo attraverso la meditazione mistica, l'intensa preghiera, la bontà e in genere tutte le altre virtù esaltate dai cabballisti. La *neshamà* è infatti una parte di Dio stesso e costituisce

quella famosa scintilla divina che fu posta nel primo uomo. Il cabbalista che si guadagni attraverso l'intensità dell'intuizione mistica la *neshamà*, ottiene in sé una porzione dell'intelletto di Dio.

Sono quindi assai chiare le implicazioni che tale teoria comporta per lo *Zohar* e si possono riassumere fondamentalmente in due. Mentre l'anima naturale (*nephesh*) è capace di commettere il male e di peccare, la *neshamà*, lo spirito divino dell'anima, è assolutamente pura e perfetta. Di ciò è conseguenza il fatto che, mentre l'anima naturale è soggetta alla punizione di Dio per le colpe commesse ed è mortale, l'anima divina è assolutamente al di sopra del peccato e immortale. Lo *Zohar* precisa che, quando l'uomo commette il male, immediatamente il fondamento divino che è nella sua anima (*neshamà*) si allontana da lui, abbandonandolo alla punizione celeste.

Quanto all'origine dell'anima, lo *Zohar* sostiene che le anime preesistevano alla stessa creazione ed erano presenti nella loro individualità nella mente di Dio. Insieme al flusso dell'*En Soph*, che si manifestava nel processo creativo, cominciarono a scorrere attraverso le varie sfere, finché furono proiettate all'esterno dell'ultima *sephirà* nell'Eden. Ogni anima, prima di entrare nel corpo che le è stato assegnato, si impegna dinanzi a Dio a realizzarne la volontà in terra, esaltando le virtù mistiche che sole possono condurre l'uomo al benefico contatto con la divinità. Le anime, che hanno compiuto la loro missione, ritornano al paradiso rivestite di una «tunica celeste», intessuta di buone azioni, mentre i peccatori, abbandonati dalla loro anima divina (*neshamà*), sono gettati nella Geenna infuocata, dove ardono fino alla loro espiazione, o in eterno se le loro colpe sono di particolare gravità.

Un'altra forma di punizione per l'anima peccatrice, che lo *Zohar* presenta in alternativa con il rogo infernale, è la metempsicosi (*ghilgul*). L'anima di chi ha commesso molteplici colpe, violando la volontà di Dio, non ritorna al suo fattore nel paradiso celeste, ma viene reincarnata in un altro corpo per essere messa nuovamente alla prova. Rispetto alla Geenna, l'inferno ardente che brucia le anime, la metempsicosi verrebbe così ad assumere il valore di una sorta di purgatorio.

## Conclusione

Le idee dello *Zohar* hanno esercitato un'enorme influenza sull'ebraismo successivo e sono state considerate tra le espressioni più significative della mistica giudaica. Le sue teorie sono andate conquistando ambienti nuovi e circoli sempre più vasti. Sotto la superficie dei simboli mistici dello *Zohar*, i cabbalisti hanno visto pulsare la vita nascosta del mondo e hanno sentito di avvicinarsi alla verità profonda e totale dell'essere. Al di là della rivelazione storica al popolo ebraico, di cui parla la Bibbia, essi scorgevano nuove rivelazioni, di volta in volta diverse, individuali e personali, nelle parole e nelle azioni religiose (le *mizwoth*) prescritte dalla *Torà*. La comunione con Dio, da viversi ogni giorno più intensamente e profondamente, rimaneva lo scopo delle loro ricerche e meditazioni. I valori religiosi classici erano compresi più a fondo e rivissuti intimamente. Nei frequenti periodi di persecuzione, negli anni oscuri della discriminazione, nella cupa prigione dei ghetti, lo studio dello *Zohar* e la meditazione dei suoi valori costituirono per le masse ebraiche un rifugio sicuro, offrendo loro motivi di consolazione e di speranza. Pur martirizzati e offesi nel corpo, i cabbalisti sentivano che Dio era vivo in loro e che dal loro amore per lui dipendeva il rapido avvento dell'era messianica e la fine delle loro sofferenze. La mistica così ha saputo custodire il Dio vivente e trasmetterlo alle generazioni successive. Se anche la sua influenza nell'ebraismo si fosse limitata a questo, costituirebbe già un contributo di valore inestimabile.



**FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI NOVEMBRE 2016  
DA GECÀ SRL - SAN GIULIANO MILANESE**