Ermeneutica cabalistica

Alessandro Vigorelli Porro

This article aims to explore the cabalistic hermeneutics from a philosophical standpoint, and to lay the foundation for a dialogue between philosophical and cabalistic hermeneutics. In order to establish such dialogue, the author proposes an in-depth analysis of the cabalistic source material in reference to the notion of text. While the article mostly focuses on qabbalah, in particular on Sefer ha-Zohar, the conclusion explores the philosophical undertones and sets up the stage for future articles on the subject.

In questo articolo mi prefiggo di approfondire alcuni concetti chiave della *qabbalah* attraverso una "lettura filosofica" di diversi testi fondamentali appartenenti a questa tradizione. L'obiettivo del percorso che desidero delineare consiste nel porre le basi per aprire un orizzonte di dialogo tra filosofia e *qabbalah*, e, a questo scopo, propongo di andare alla ricerca dei presupposti e delle coordinate fondamentali dell'ermeneutica - per come si declina nella *qabbalah*. Ermeneutica e il concetto di *testo* saranno i due punti focali attorno ai quali orbiterà la presente analisi: piuttosto che giustapporre e paragonare la lettura filosofica a quella cabalistica, in questo articolo mi occuperò di guardare con un'ottica filosofica a questi elementi per come vengono impiegati nella *qabbalah*, e, più in generale, nella tradizione ebraica. Quest'impostazione, d'altra parte, dipende direttamente dal materiale che prenderò in analisi, in quanto invano si cercherebbe all'interno degli innumerevoli scritti dei cabalisti chiare e lucide trattazioni di che cosa effettivamente significhi questo concetto, pur così centrale per la pratica mistica. La *qabbalah* non è la filosofia, e la chiarezza espositiva propria della seconda è completamente estranea alla prima, la quale, invece, si occupa di stabilire un contatto con il testo attraverso l'interpretazione. Ogni esposizione di concetti impiegati dalla *qabbalah* che esuli dalla pratica mistico/esegetica, dunque, è già di per se stessa un atto ermeneutico volto a disvelare il portato concettuale retrostante la data pratica, è quel "far emergere l'impensato" in cui Heidegger intravede la caratteristica fondamentale dell'attività filosofica.

Se è vero che *qabbalah* e filosofia sono due discipline distinte che rispondono a metodologie diverse, è anche vero che è possibile tracciare una diafana ma ben attestata linea che collega i cabalisti alla filosofia platonica tramite la mediazione dei

neoplatonici[1]. L'estraneità tra queste due discipline, dunque, sembra investire più che altro la filosofia aristotelica e la sistematizzazione della logica da parte degli stoici, come è ampiamente attestato dalle accese discussioni che spesso vedevano protagonisti cabalisti e filosofi ebrei durante il medioevo[2]. Lungi da costituire un impedimento, questa estraneità alla tradizione metafisica e logica rappresenta un grande vantaggio per la lettura ermeneutica che desidero impostare: nell'ottica della fine della metafisica, annunciata da Heidegger e fatta propria da una fetta consistente dei suoi epigoni, appare particolarmente significativo porre a contatto l'ermeneutica con una forma di pensiero che si è sempre mossa in una sfera confinante ma esterna alla metafisica.

Che cos'è la *qabbalah*? *Qabbalah* è un termine con una storia particolare: in maniera analoga a quasi tutti i nomi di discipline mistico-esoteriche - si pensi ad *alchimia*, *astrologia*, *yoga*, *tantra* e finanche *magia* - questa parola ha subito una volgarizzazione e un depotenziamento che l'ha trasformata, da nome designante il percorso di conoscenza dei mondi superni nell'esperienza religiosa ebraica, in superstizione popolare sui numeri del lotto o in sinonimo di associazione segreta. Più propriamente si chiama *qabbalah* l'esoterismo ebraico nato in Europa a ridosso tra il XII e il XIII secolo[3]: come si evince dal significato letterale della parola, che significa "ricezione" o "tradizione", la *qabbalah* si pone in diretta continuità con le fonti precedenti della tradizione ebraica e questo ha comportato che, spesso, con *qabbalah* si sia designata l'intera tradizione mistica ebraica dai tempi biblici ad oggi (questa tendenza è rafforzata dagli stessi cabalisti che vedono in Mosè, e talora in Abramo o persino in Dio stesso il primo cabalista[4]). Arthur Green, nell'introduzione alla nuova traduzione del *Sefer ha-Zohar* (*Il libro dello splendore*), scrive a riguardo:

> Increasingly, various new intellectual currents that came into fashion among the Jews also occasioned a need for defense or reinterpretation of the tradition.

1 Gershom Scholem: Le grandi correnti della mistica ebraica, Torino: Einaudi, 1993, 205.

2 Avraham Abulafia: Ševa' Netivot ha-Torah, in Giulio Busi cur., Mistica ebraica, Torino: Einaudi, 1995, 393: «Io sostengo che il maggiore tra i filosofi delle nazioni, il principe dei filosofi - cioè Aristotele -, sapeva molto meno di quel che non si sforzi di apprendere il più modesto dei nostri sapienti».

3 Giulio Busi: La qabbalah, Roma-Bari: Laterza, 1998, 3.

4 Cfr. Šabbetay Donnolo: Sefer Hakmoni, in Mistica ebraica, XXXV. In questo commentario al Sefer Yeṣirah l'autore descrive Dio prima della creazione attribuendogli alcune delle azioni che contraddistinguono l'ermeneutica cabalistica, come la permutazione ed il conto delle lettere: «Durante i duemila anni che precedettero la creazione del mondo, il Santo, sia Egli benedetto, si dilettò con la scienza delle lettere. Le metteva assieme, le faceva ruotare, le combinava in un'unica frase, le girava tutte e ventidue avanti e indietro. [...] Ne contava il numero sino a completarlo. Queste erano le operazioni del Santo, sia Egli benedetto, quando decise di creare il mondo con la propria parola e con l'espressione del proprio Nome grande e terribile».

> These included Mut'azilite Philosophy, Neoplatonism and Aristotelianism. The classic form for such reinterpretation of authoritative texts was the commentary [...]. Kabbalah, a new sort of mystical-esoteric exegesis first appearing in the twelfth century, may be seen as another medieval rereading of the received Jewish canon.[5]

L'autore procede dettagliando le cinque aree del corpus tradizionale di cui la *qabbalah* è, appunto, ricezione fedele in quanto reinterpretazione. Il canone che la *qabbalah* riattualizza tramite una nuova esegesi mistica è costituito dai testi di natura narrativa e leggendaria (detti *aggadah*), da quelli di carattere legale/normativo (detti *halakhah*), dalla tradizione liturgica, dal misticismo tardoantico (noto anche come misticismo della *merkavah*, ossia del *carro*) e dalla tradizione magico/speculativa facente capo al *Sefer Yeṣirah* (*Libro della formazione*). Queste cinque macroaree, che ricoprono grossomodo l'intera produzione letteraria del popolo ebraico durante il primo millennio, nelle mani dei cabalisti divengono gli strumenti per elaborare una nuova interpretazione del testo. I vecchi strumenti vengono armonizzati in una modalità di indagine nuova volta a svelare il senso segreto e nascosto del testo, il senso sottostante e fondante gli altri tre livelli interpretativi (letterale, allusivo ed omiletico). Ma che cos'è questo testo su cui la *qabbalah* esercita la propria attività reinterpretante e attualizzante attraverso l'impiego dell'intera tradizione giudaica piegata allo scopo di scavare fino al nocciolo segreto in esso contenuto?

Prima di rispondere a questa domanda - che solo in superficie appare scontata - occorre finire di tratteggiare il profilo tracciato, delineando brevemente il rapporto tra *qabbalah* e filosofia. Questo nesso è particolarmente importante perché, contrariamente alla vulgata contemporanea che riduce il misticismo al solo aspetto pratico/esperienziale del fenomeno religioso, la *qabbalah* ha sempre avuto una pretesa di verità in diretta competizione con la verità del discorso filosofico. Per citare le parole di Moše di Burgos, importante cabalista medievale: «Dovete sapere che quei filosofi, che voi esaltate, finiscono proprio là dove noi cominciamo»[6]. Non si danno due dimensioni del discorso diverse e reciprocamente refrattarie ma, agli occhi dei cabalisti, la "sapienza veritiera" (*ḥokmat ha-emet*, altro nome con cui ci si riferisce alla *qabbalah*[7]) rappresenta un livello più alto della stessa indagine portata avanti dalla filosofia.

---

5 Daniel C. Matt cur., *The Zohar. Pritzker Edition*, Stanford: Stanford University Press, 2004, XXXIV. Grassetto mio.

6 In Scholem: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, 34.

7 Busi: *La qabbalah*, 5.

Anche in virtù di questa idea di continuità, nel rinascimento italiano *qabbalah* e filosofia vennero armonizzate da pensatori geniali come Giovanni Pico della Mirandola, Francesco Zorzi e successivamente da Giordano Bruno. Con gli sconvolgimenti religiosi del XVI secolo, il sogno umanistico di poter unificare le diverse discipline in un unico edificio del sapere con a capo la *qabbalah* cristiana scemò fino ad estinguersi nel XVII secolo[8]. Nei paesi cattolici la Controriforma comportò un decisivo inasprirsi dell'attività inquisitoria anche a scapito degli ebrei (culminata nella messa al bando e nel rogo del *Talmud* del 1553), e in questo clima i pensatori interessati alla tradizione ebraica correvano il rischio di essere considerati "in odore di eresia"; nei paesi protestanti, sebbene istituzionalmente vigesse una maggiore tolleranza verso gli ebrei, il divario dottrinale con l'ermeneutica ebraica era ancora più profondo di quanto non lo fosse in area controriformista.

È da questo importante divario che prende le mosse la presente indagine. Sebbene l'apporto dell'esegesi biblica alla nascita dell'ermeneutica filosofica sia un dato ampliamente riconosciuto all'interno del panorama degli studi[9], il fondamentale contributo della cultura ebraica a tal questione viene generalmente ignorato. Questo misconoscimento, che attraversa i secoli, si lega indissolubilmente all'antisemitismo di stampo filosofico - e trova il proprio interprete più scandaloso in Martin Heidegger. Come rileva Donatella Di Cesare[10], questa mistificazione affonda le sue radici fin negli albori della Riforma protestante e nella figura del suo protagonista assoluto: Martin Lutero. Nel suo libello polemico contro gli ebrei, intitolato *Von der Juden und ihren Lügen* (*Degli ebrei e delle loro menzogne*), Lutero, oltre a dar corso ad una scandalosa serie di accuse antisemite che ancora oggi vengono ripetute, accusa gli ebrei di mistificare il senso della Scrittura, di praticare un'esegesi menzognera glossando il testo con spiegazioni oscure, contraddittorie o del tutto assurde. Di Cesare commenta:

> L'accusa di menzogna non è tuttavia immediatamente chiara. In che senso gli ebrei mentirebbero? E perché? La risposta va cercata nell'ermeneutica e nel principio luterano del *sola Scriptura*. Null'altro è richiesto, nella lettura della Bibbia, che la Bibbia stessa. Gli ebrei invece «falsificano» la Scrittura con le loro «glosse inventate»; il loro interpretare è un «distorcere». Dinanzi a ogni passo non fanno che «violentarlo, lacerarlo, crocifiggerlo». La loro esegesi sarebbe dunque una crocifissione che si rinnova, dando luogo a sensi differenti, «in modo da non arrivare mai a un'interpretazione definita». La menzogna ebraica è per

8 *Cfr.* Giulio Busi, Raphael Ebgi: *Giovanni Pico Della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Torino: Einaudi, 2014.

9 Maurizio Ferraris: *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 2008, 16-20 e 33-42.

10 Donatella Di Cesare: *Heidegger e gli ebrei*, Torino: Bollati Boringhieri, 2014, 29.

> Lutero, dunque, la lettura della Torà, tenuta infinitamente aperta dalla domanda talmudica. A questa ermeneutica, che si sottrae alla chiusura, oppone la sua verità, fondata su un senso unico e inappellabile ricavato da un corpo a corpo con la lettera[11].

Molto dell'odio che Lutero riversa sugli ebrei sembra, dunque, esser motivato da un'irriducibile divario sul modo di intendere che cosa sia la *Scriptura* su cui si esercita l'attività esegetica. Per quanto l'ebraismo sia anche chiamato "la religione del libro", il termine "Torah" non designa solo il Pentateuco, ma anche la Torah orale, cioè l'insieme di commentari esegetici, di ampliamenti giurisprudenziali e di discussioni tra maestri che sono confluiti nella Mišnah e nel Talmud, i pilastri della cultura rabbinica classica. Torah è entrambi gli aspetti insieme, lo scritto continuamente aggiornato e integrato dalla tradizione: questo è il testo, per come è concepito nella cultura rabbinica classica. Si paragoni questa concezione con il principio di *sola Scriptura*: se per Lutero il magistero della Chiesa non possiede alcuna autorità per integrare il contenuto della Bibbia con ritualità e usanze sorte dopo la stesura dei testi sacri, a maggior ragione gli ebrei, i quali neanche riconoscono l'avvento del Messia. Vi è, però, un presupposto più essenziale che ispira il principio di *sola Scriptura*, espresso chiaramente nelle parole di Maurizio Ferraris:

> La novità [del principio scritturale] sta piuttosto nella prospettiva con cui Lutero guarda alla interpretazione della Scrittura: la Bibbia è chiarissima, possono essere oscure certe parole, ma ciò che è decisivo, la *res*, la materia religiosa, è chiara perché chiaro è il suo contenuto, cioè la Rivelazione. La Sacra Scrittura è quindi "per se certissima, apertissima sui ipsius interpretes, omnium omnia probans, indicans et illuminans": la Bibbia è interprete di se stessa, non ha bisogno della tradizione per venire compresa, ma è viceversa la tradizione che deve costantemente misurarsi con la Scrittura per verificare la propria validità[12].

È dunque evidente per quale motivo gli ebrei sarebbero menzogneri! Se si parte dal presupposto che le Scritture siano perfettamente chiare, allora è ovvio che i circonvoluti virtuosismi esegetici dei maestri ebrei appaiano come inutili sofismi. Ma l'assunto che sta a fondamento dell'esegesi rabbinica è che il testo sia oscuro non solo a livello linguistico, ma specialmente a livello contenutistico[13], e, in più, che ogni

11 Ivi, 33.

12 Ferraris: *Storia dell'ermeneutica*, 37.

13 *Cfr.* Origene: *Selecta in Psalmos 1*: in questa sede il Padre della Chiesa riporta l'opinione di un importante maestro ebreo, il quale paragonava «l'intera scrittura a molti appartamenti racchiusi in

incertezza formale, terminologica, ortografica o finanche grafica alluda ad un significato recondito nel testo. L'ermeneutica cabalistica assume questo presupposto in un senso ancor più radicale, portando l'oscurità fin nel cuore della Torah, nella Rivelazione sinaitica stessa: «Il senso letterale della Torah è oscurità, ma il senso cabalistico, il mistero, è lo splendore (*zohar*) che splende in ogni riga della scrittura»[14]. Nella tradizione ebraica[15] la Rivelazione non è solo l'evento in cui viene consegnato il Decalogo e formata l'Alleanza tra il popolo di Israele e Dio, ma anche il momento in cui viene rivelata l'intera Torah: anzitutto nel senso letterale di *insegnamento*, ma anche in tutte le altre accezioni, come quello testuale (il *Sefer Torah*, cioè il Pentateuco), quello legale (i precetti) e quello mistico (la *qabbalah*). Se già è difficile immaginarsi come questi quattro livelli possano coesistere in un singolo evento, i cabalisti complicano ancora di più le cose, con buona pace di Lutero. Ad esempio Yishaq Luria, celeberrimo cabalista del XVI secolo, ricollegandosi alla tradizione secondo la quale al monte Sinai erano presenti 600 000 persone, scrive:

> Di conseguenza ci sono anche 600 000 volti e spiegazioni della Torah. In corrispondenza a ciascuno di questi singoli modi di spiegare la Torah, esiste, in Israele, la radice di un'anima. Nell'età messianica ogni individuo leggerà la Torah secondo quella spiegazione che è associata alla sua radice, e la stessa cosa accade anche per la comprensione della Torah in paradiso[16].

Ecco che il divario tra Lutero e la concezione ebraica si spalanca in un baratro di insormontabili dimensioni. Il problema ermeneutico di Lutero consiste nel voler fondare da un lato un rapporto individuale con la Scrittura, svincolando così il credente dall'autorità ecclesiastica, e, dall'altro, un'interpretazione univoca. Anche i

---

un unico edificio, a motivo dell'oscurità che vi si trova; e a ciascun appartamento era data una chiave che non gli corrispondeva, talché le chiavi si trovavano disperse per gli appartamenti». Scholem in *La kabbalah e il suo simbolismo*, 18, nota come questa metafora kafkiana ben si presti a descrivere l'atteggiamento del cabalista nei confronti della Rivelazione e dell'intera Torah: il mistico ha perso l'accesso diretto alla verità della Scrittura e si mette davanti al testo alla ricerca della giusta chiave per "aprire" il senso ascoso della Torah.

14 Hayyim Vital: *Eṣ ha-Daat*, Zolkiev, 1871, 46-47, in Scholem: *La Kabbalah e il suo simbolismo*, 82.

15 *Cfr*. Šimmušé Torah. In questo testo di età tardoantica si racconta come Mosè sia asceso in cielo durante la Rivelazione e abbia ottenuto direttamente da Dio la Torah (Pentateuco): oltre testo 'noto', Mosè avrebbe ricevuto anche un'*altra Torah*, contenente le stesse lettere combinate in un'altro modo, fondamento dell'uso magico e mistico del testo.

16 Yishaq Luria: *Sefer ha-Kawwanot*, Venezia: 1620, f. 53b, in Scholem: *La Kabbalah e il suo simbolismo*, 84. Si noti che il riferimento al paradiso non vuol dire solamente "nell'aldilà" (espressione che in ebraico viene in genere resa con *be-olam ha-ba*, nel mondo a venire), ma è un riferimento ai quattro livelli interpretativi della Torah, che tradizionalmente si riassumono con l'acrostico PaRDeS, ossia, letteralmente *paradiso*.

cabalisti desiderano stabilire un contatto vivo e individuale con la Torah, ma, al posto di restringere il senso del testo ad un qualcosa di univocamente determinabile in virtù di una presunta autoevidenza della Scrittura, essi fanno esplodere *la lettera* in un'infinità di configurazioni possibili di senso. «In ogni parola brillano molte luci»[17]: con questo classico gioco di parole cabalistico - basato sull'equivalenza numerica della parola *luce* (*'or*) e *mistero* (*raz*) - nel *Sefer ha-Zohar* viene descritta l'infinita polisemia della parola come contenitore di inesauribili misteri, i quali possono essere "attivati" solamente attraverso l'interpretazione. Ma se ogni lettera, ogni parola e l'intera Torah sono dotati di un'infinita molteplicità di volti, e per di più Torah non indica semplicemente la Scrittura, ma anche l'intera tradizione che l'accompagna e la informa, che cos'è il testo?

Per rispondere a questa domanda, che forse a questo punto dell'analisi appare meno scontata di prima, occorre tornare ancora una volta a Lutero e far emergere, per contrasto, la specificità dell'ermeneutica ebraica. Per risolvere il contrasto precedentemente delineato, Lutero afferma una concezione spiritualizzata dell'interpretazione scritturale, sancendo in questa maniera il primato dell'interiorità del credente su ogni concezione esteriore. In quest'antinomia tra interiorità ed esteriorità si può sentire l'eco dell'antico attacco alla lettera morta e al legalismo del popolo ebraico, contrapposto al libero amore spirituale dell'ecclesia cristiana[18]. A questo punto del ragionamento si incappa, però, in quello che ha tutta l'aria di essere un paradosso: nell'ergersi a difensore del senso spirituale della Scrittura, contrapposto al morto senso letterale, Lutero si affida allo stesso senso letterale, che, in virtù della Rivelazione, dovrebbe risultare univocamente chiaro. Il prezzo da pagare per sciogliere questo paradosso consiste nell'abbandono della dimensione storica della Scrittura: la spiritualità dell'interpretazione interiorizzata proposta da Lutero si mostra efficace solo se si ignora l'enorme distanza spazio-temporale che separa il credente dall'originaria esperienza religiosa che fonda e in cui avviene la Rivelazione. Il testo viene, così, assunto come un elemento assoluto e atemporale, a scapito della profonda storicità che contraddistingue la Scrittura.

Al contrario, nell'esegesi ebraica e cabalistica il problema centrale è costituito dalla necessità di riattivare il senso del testo nelle mutate condizioni sociali e religiose del popolo ebraico nella Diaspora. A differenza dell'ermeneutica protestante, nell'esegesi ebraica non è il testo - in quanto elemento significante - ad essere assunto come assoluto, ma è il *corpo del testo*, la grafica sequenza delle consonanti che formano la Torah. Un rotolo della Torah a cui manchi anche solo una lettera non è utilizzabile, nella preghiera personale come nella liturgia, perché è come se fosse un *software* con

17 *Sefer ha-Zohar*, III, 202a, in Scholem: *La kabbalah e il suo simbolismo*, 53.

18 Di Cesare: *Heidegger e gli ebrei*, 30-31.

un errore di programmazione al suo interno: anche solo una lettera mancante, o un errore di grafia, rende il testo invalido. In una tradizione che risale almeno fino a Filone Alessandrino[19], il corpo del testo è considerato immodificabile e assoluto perché esso è lo strumento che Dio ha usato per creare il mondo, una sorta di planimetria cosmica che dirige la creazione. Torah è, dunque, contemporaneamente un testo che narra le vicissitudini di un popolo e il misterioso codice di programmazione della realtà. Nella *qabbalah* questi due poli apparentemente contraddittori vengono uniti, e così la dimensione narrativa della Torah diviene uno strumento per comprendere la creazione e, viceversa, la sapienza cosmica, indagata all'interno della Scrittura, diviene il modo in cui i mistici riattivano il senso storico della narrazione, depotenziato dalla distanza che separa il popolo in esilio dallo scenario biblico.

Il corpo del testo, il fisico intreccio di lettere che compone la Torah, è sì un elemento assoluto e atemporale, ma è altrettanto vero che esso è manchevole, cioè necessita di un completamento ermeneutico che dia un senso alle mute lettere della Scrittura. Questo è di sicuro uno dei *topos* cabalistici che ha generato il maggior scandalo all'interno - e ancor di più all'esterno - della cultura ebraica: l'idea che il corpo del testo della Torah in sé non abbia alcun senso. Questa affermazione, che suona come un'eresia ad un orecchio non abituato alla logica dei cabalisti, è motivata, anzitutto, dal fatto che la lingua ebraica è priva di vocali, e come tale ogni parola è esposta al rischio di risultare ambigua e necessita di un'attiva interpretazione anche solo per essere letta. Ma la *qabbalah* porta all'estremo questa indeterminazione semantica: famosa è la dottrina di uno dei primi cabalisti, Naḥmanide, per cui i cinque libri della Torah sono composti da una lunghissima sequenza di nomi di Dio, o addirittura da un unico nome[20]. La Torah, rimossa dall'attività interpretante, viene descritta come una bellissima principessa senza occhi[21], privata della luce, cioè privata della capacità di essere-Rivelazione. Il mistico viene allora descritto con l'appellativo di *maestro degli occhi*, proprio perché nell'incontro con la fanciulla/Torah, il quale possiede quasi sempre un forte connotato erotico, egli "dona gli occhi" alla fanciulla, che in cambio

19 *Cfr.* Filone Alessandrino: "De opificio mundi", in. *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, Milano: Bompiani, 2005.

20 Naḥmanide: *Commentario alla Torah*, in Gershom Scholem: *La Kabbalah e il su simbolismo*, 50: «Noi possediamo una tradizione autentica, secondo cui la Torah intera consiste di nomi di Dio, e questo in modo che le parole che leggiamo possano anche essere suddivise in una maniera completamente diversa, e precisamente in nomi». Nota Scholem che probabilmente Naḥmanide condivideva l'idea di un altro cabalista del periodo, suo concittadino, Ezra ben Šlomo, che nel *Commento alle Aggadot talmudiche* scrive: «Come sono profonde le parole di questo saggio, poiché i cinque libri della Torah sono il nome del Santo, sia Egli lodato».

21 *Cfr. Sefer ha-Zohar*, 2:95a, in Elliot R. Wolfson: *Through a Speculum that Shines*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 385.

si spoglia facendo intravedere uno dei misteri nascosti[22] (si ricordi il gioco di parole tra *mistero* e *luce*), cioè uno degli infiniti volti che il testo dischiude. Quando il cabalista e la Torah si incontrano si sprigiona lo splendore (in ebraico, *zohar*), cioè la pienezza della Rivelazione riattualizzata nell'interpretazione: a ciò allude un brano del *Sefer ha-Zohar*, in una sezione chiamata *I misteri della Torah* (*Sitr*é *Torah*):

> Ed i saggi (in ebraico: *maskilim*, cioè *illuminati*) risplenderanno come lo splendore del firmamento (Dan. 12:3). *Zohar* - lo splendore degli splendori che illumina nella sua elevazione. *Zohar* - ciò che splende, brilla e lampeggia in molte direzioni. *Zohar* - sale e scende. *Zohar* - splende in ogni lato. [...] *Zohar* - nascosto e celato. La scintilla di tutte le scintille e luci è in esso; esce ed è nascosto, celato e rivelato, visto e non visto. *Zohar* - cioè che splende e illumina tutto, la totalità della Torah[23].

Il brano si apre con una citazione di Daniele, che si riferisce al *topos* del profeta/mistico a cui avvampa il volto quando entra in contatto con il divino. La pervasiva presenza dell'elemento luminoso, sia nelle metafore sia nei continui richiami al nome dell'opera - *Zohar* - descrive sensibilmente questo avvenimento, l'incontro tra il mistico e la Scrittura, tra l'interpretazione e il corpo del testo. Questo incontro è una nuova Rivelazione, e lo splendore che si sprigiona da questo incontro rimanda tanto all'esperienza profetica, quanto al chiarimento portato dall'attività ermeneutica, chiarimento che trasforma l'ascosità del mistero (*raz*) nella manifestazione della luce ('or). Questa dimensione duplice, questa dialettica tra manifestazione e nascondimento ("celato e rivelato, visto e non visto") rappresenta lo svelamento dell'opera[24] - la totalità della Torah.

È, dunque, ora possibile rispondere alla domanda precedentemente formulata: che cos›è il testo, ossia, che cos'è Torah? Nel suo senso più profondo e completo ("la totalità della Torah") il testo è l'*evento*, l'incontro tra l'interprete e lo scritto, tra l'attività dischiudente dello sguardo ermeneutico e l'ascosità della parola che non si lascia mai ridurre all'univocità di una singola interpretazione. La parola profetica - e un simile discorso di potrebbe fare per la parola poetica - è *vivente*, nel senso che è *appello* che chiama ad un'incontro. Questo incontro non avviene, però, in un medium estraneo, ma all'interno della parola stessa: senza questo incontro il verbo rimane muto, insignificante, la lettera morta. Esiste una tradizione all'interno del

22 *Cfr. Sefer ha-Zohar*, 2:98b, in Wolfson: *Through a Speculum that Shines*, 388.

23 *Zohar ḥadaš*, 104b-c, in Wolfson: *Through a speculum that shines*, 389.

24 *Cfr.* Martin Heidegger: " L'origine del'opera d'arte", in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2003.

misticismo ebraico, che identifica la Rivelazione con la comunicazione di una singola lettera, la *alef*[25]: secondo questa tradizione, Dio sul Sinai non avrebbe detto alcunché, ma avrebbe "solamente" manifestato la *alef*, la prima e più enigmatica lettera dell'alfabeto ebraico. È importante notare che la *alef* è una consonante muta, e serve a reggere su di sé una vocale senza, per così dire, aggiungervi altri suoni: secondo questa *lectio*, Dio resterebbe in silenzio sul Sinai, manifesterebbe la semplice disponibilità ad essere riempito di significato, rivelerebbe, cioè, quell'ascosità su cui insiste l'attività ermeneutica. Ricalcando un classico gioco di parole cabalistico[26], si può dire che, senza la rinnovata Rivelazione dischiusa dall'attività interpretativa del testo, la parola rimane *met* (מת, morta), e solo con l'apporto ermeneutico essa si trasforma in 'emet (אמת, verità).

A questo punto dovrebbe essere chiaro il motivo per cui in questo articolo si è insistito sulla distinzione tra corpo del testo e testo: esiste un dato a priori, che dalla tradizione religiosa viene assunto come assoluto e crono-logicamente antecedente a tutta la creazione, e questo elemento è la scrittura come *corporalità* del testo. Questo elemento lasciato a se stesso è vuoto, morto, cioè non costituisce esso stesso la pienezza dell'incontro che l'uomo ricerca nella lettura: ma quando il lettore si pone davanti al corpo del testo in qualità di "maestro degli occhi", cioè accetta il ruolo attivo e la responsabilità che la lettura comporta, ecco che la Torah avviene nella sua completezza, il testo diventa *evento*. Questo procedimento di generazione del testo come evento sembra seguire da vicino le riflessioni di Jacques Derrida sul tema della lettura, qui riassunte da Gianfranco Dalmasso:

> Leggere un testo è infatti l'evento irripetibile del mio essere esposto all'interpretazione. Piuttosto che dominare tale testo conferendo un senso al testo (vero/falso, problematico/assoluto, giusto/ingiusto, morale/immorale) mi trovo costituito in una sorta di tiro incrociato fra ciò che il testo sembra voler dire e la trama di immagini e di raddoppiamenti che lavorano, anche a mia insaputa, nella coscienza di tale voler dire. [...] In realtà, il lettore, leggendo il testo, è generato insieme al testo stesso. Lettore e autore sono poli costitutivi di un movimento di generazione del significato che non è nelle mani dell'autore e non è nelle mani del lettore.[27]

25 Scholem: *La kabbalah e il suo simbolismo*, 41.

26 Moshe Idel: Il Golem, Torino: Einaudi, 2006, 91.

27 Gianfranco Dalmasso: "Jacques Derrida e l'avvenire del significato", in Gianfranco Dalmasso cur., *A partire da Jacques Derrida*, Milano: Jaca Book, 2007, 32-33.

Questa breve ma puntuale ricognizione permette di andare a fondo di uno degli elementi più importanti dell'ermeneutica cabalistica, elemento che sembra essere persino più radicale dell'interpretazione di Derrida. Nel prosieguo del saggio, Dalmasso riporta un brano di un'intervista a Derrida, dove il filosofo francese si difende dall'accusa di condurre l'ermeneutica filosofica ad un infinito circolo interpretativo che non porta da nessuna parte. Contro questo Derrida dichiara: «Io non affermo questo. Penso infatti che vi siano delle barriere, dei limiti fissati da convenzioni, da regole. Le parole sono là, hanno un senso; ci sono regole grammaticali; queste cose stabili sono convenzioni, prodotti storici [...]. All'interno di questi limiti la lettura è ogni volta un evento, un evento singolare». Il punto fondamentale dell'ermeneutica cabalistica consiste proprio nell'affermare che la dimensione di evento dell'interpretazione è capace di scavalcare i limiti imposti dalle convenzioni storiche: non esiste alcun significato a priori del testo, se non quello che deriva dal confronto fra il lettore (il mistico) e l'autore (Dio). Per questo Nahmanide afferma che la Torah è composta dal Nome di Dio: il nome, in quanto tale, non ha alcun significato, ma è la potenza tramite cui Dio genera il mondo. Se è vero che le parole/nomi non hanno alcun significato, è anche vero che essi non sono estranei all'ambito della significazione, cioè possiedono dentro di sé una disponibilità, un'apertura, a ingenerare significato all'interno dell'evento. Per dirla con le parole di Scholem:

> Il testo sacro perde la sua forma e sotto gli occhi del mistico ne assume una nuova. Qui il problema del senso diventa subito centrale. Il mistico trasforma il testo sacro, e il momento decisivo di questa metamorfosi sta nel fatto che la parola dura, in un certo modo univoca, inequivocabile della rivelazione viene ora colmata di un senso infinito. La parola, che pretende alla suprema autorità, è aperta, si schiude e viene incontro all'esperienza del mistico [...]. Ora, la santità dei testi è insita proprio nella capacità di simili metamorfosi. La parola di Dio deve essere infinita, o, in altri termini, la parola assoluta in se stessa è ancora priva di significato, ma pregna di significato. Si dispiega negli infiniti strati di senso, nei quali, dal punto di vista umano, si incarna in forme finite e significanti[28].

Proprio l'inesauribile pregnanza delle in-significanti parole della Scrittura, spiega per quale ragione la Torah sia lo strumento di Dio nella creazione. La Torah, nella sua infinita indeterminazione, non è essa stessa il mondo - per quanto nel simbolismo

28 Scholem: *La kabbalah e il suo simbolismo*, 17.

cabalistico Torah, *Malkhut* (la configurazione simbolica che corrisponde al mondo sublunare) e Šekhinah (la presenza di Dio) tendano a sovrapporsi - ma è ciò su cui insiste quell'apertura ermeneutica che si chiama *mondo*[29]. Per questo motivo un antico detto, contenuto nella Mišnah, recita: «Figlio mio, sii cauto nel tuo lavoro [di scriba] perché è un lavoro divino: se soltanto ometti una lettera o scrivi una lettera di troppo, distruggi il mondo»[30]. Alterare la lettere di cui è composto il testo - unico punto fisso dell'ermeneutica cabalistica - significa modificare la *traccia nascosta* di cui il mondo è espressione e interpretazione, e quindi invalidare l'intero processo ermeneutico.

La complessità del problema affrontato richiede una trattazione più ampia e approfondita, della quale questo contributo può essere considerato solo un primo momento di riflessione. L'analisi svolta fino a questo punto è ancora troppo parziale per poter tentare di trarre conclusioni sulla pregnanza dell'approccio cabalistico per l'ermeneutica filosofica, ma è mia speranza che queste direttive di senso siano visibili, se non esplicitamente, quantomeno in filigrana al testo.

29 Heidegger: *Holzwege*, 99.

30 *Mišnah*, Erubin 13a.