



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

[uup.uniurb.it](http://uup.uniurb.it)





**INCONTRI  
E PERCORSI**

---

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### **Volumi pubblicati**

#### **01.**

*Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

#### **02.**

*Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica.* Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

## IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

*In copertina*

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

# SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECONSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183



# SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM

Carlo Altini

Università di Modena e Reggio Emilia

## ABSTRACT

In Gershom Scholem's interpretation of the Qabbalah the relationship between the sacred and the city is particularly original. In Scholem's interpretation the dimension of sacredness that innervates Jewish mysticism is not exclusively "private" (specific only to the initiated or to be experienced individually in interiority), because it has had importance on several occasions directed on the life and the history of the Jewish communities, especially in correspondence with the messianic movements of the 16th and 17th centuries, the greatest – and most dangerous – exemplification of which is visible in Sabbatianism. Contrary to what happens in René Girard's theory of the sacred (for which the relationship between the sacred and the city takes place in an exclusively public space), in the mystical Qabbalists of Scholem the spiritual dimension of sacredness moves in an intermediate space between the internal and the outside, between the individual and the community, as it certainly concerns the private and individual sphere but is certainly not foreign to the "city", that is, the public sphere in which the concrete history of the Jewish people takes place.

Nell'interpretazione della Qabbalah elaborata da Gershom Scholem emerge in un modo particolarmente originale il rapporto tra il sacro e la città. Agli occhi di Scholem la dimensione della sacralità che innerva la mistica ebraica non è esclusivamente "privata" (specifico, cioè, solo degli iniziati o da vivere individualmente nell'interiorità), perché essa in più occasioni ha avuto rilievo diretto sulla vita delle comunità ebraiche, soprat-

tutto in corrispondenza dei movimenti messianici dei secoli XVI e XVII, la cui massima – e più pericolosa – esemplificazione è visibile nel sabbatanesimo. Contrariamente a quanto accade nella teoria del sacro di René Girard (per la quale il rapporto tra sacro e città si consuma in uno spazio esclusivamente pubblico), nei qabbalisti mistici di Scholem la dimensione spirituale della sacralità si muove in uno spazio intermedio tra l'interno e l'esterno, in quanto riguarda sicuramente la sfera privata e individuale ma non è certo estranea alla “città”, cioè alla sfera pubblica nella quale si svolge la concreta storia del popolo ebraico.

È diffusa l'interpretazione della Qabbalah come “mistica” nel senso stretto del termine, cioè come un'attività contemplativa, di carattere esoterico ed estatico, che rifugge dalle strutture razionali del pensiero e dagli spazi pubblici e politici per trovare il proprio significato nei paradossi enigmatici (della numerologia, per esempio) e la propria pace in ambienti segreti, chiusi e oscuri, popolati da piccoli gruppi di iniziati ai misteri divini e ai testi sacri che si considerano le uniche élites in grado di comprendere davvero la verità su Dio, sul mondo e sull'umano attraverso idee quali *shekinah* (manifestazione di Dio), *tzimtzum* (la contrazione di Dio che fa spazio alla creazione), *sefirot* (emanazioni), *en-sof* (l'Uno), *tiqqun* (la riparazione dell'ordine divino), *shevirath ha-kelim* (la rottura dei vasi) e *devequth* (adesione a Dio)<sup>1</sup>. Di qui l'immagine tradizionale dei qabbalisti come personalità stravaganti, talvolta disturbate emotivamente e psichicamente, spesso descritti anche come faccendieri interessati a costruirsi cerchie di adepti da governare in modo padronale e autoritario. Una tale immagine degradata della Qabbalah era stata promossa dalle tendenze razionalistiche dell'illuminismo ebraico, in particolare della Haskalah ottocentesca (e soprattutto dalla *Wissenschaft des Judentums* di Leopold Zunz, Moritz Steinschneider e Abraham Geiger) che avevano condotto Franz Joseph Molitor, Heinrich Graetz e David Neumark a una critica radicale della Qabbalah in quanto movimento oscurantista, anti-moderno e anti-razionalistico, come ricorda Scholem: «Per Graetz la Qabbalah non sarebbe altro che il risultato della reazione sorta contro il razionalismo radicale dei maimonidiani [...]. Gli “oscurantisti”, che odiavano i “lumi” dell'emancipazione intellettuale, sorta dalla scuola dei nuovi razionalisti, gli avrebbero opposto un sistema, chiamato Qabbalah (letteralmente “tradizione”), le cui dottrine, elaborate

1 Come noto, la traduzione di questi termini ebraici è problematica e complessa: qui sono indicate – senza alcuna pretesa filologica o concettuale – solo le versioni più diffuse di questo ampio ventaglio di possibilità.

da teste calde di pensatori fantasiosi e stravaganti, sarebbero pura superstizione e completamente estranee al genio ebraico»<sup>2</sup>.

Contro questa posizione interpretativa di tipo positivistico, agli inizi del Novecento – nel clima di *crisi della modernità* che caratterizza l'Europa dell'epoca – prende posizione Scholem allo scopo di recuperare il ruolo vitale e fondamentale che la Qabbalah ha avuto per mantenere vive la religione, la tradizione, la comunità dell'ebraismo attraverso la sua opposizione a ogni forma sia di razionalizzazione filosofica, sia di "legalismo" rabbinico. Mentre, nel passato, filosofi come Maimonide volevano elaborare concetti e allegorie, e i rabbini ortodossi miravano alla definizione e al rispetto di norme e precetti, i mistici della Qabbalah aspiravano a creare immagini e *simboli* la cui fortuna non è rimasta confinata nelle cerchie degli adepti ma si è estesa sul piano sociale e politico a numerose comunità ebraiche. Ma come, e perché, Scholem giunge a una tale interpretazione "sociale" e "politica" – per quanto integralmente rispettosa della spiritualità mistica – della Qabbalah? La domanda e la risposta sono formulate con chiarezza: «Come poté un movimento così mistico, individualistico e aristocratico, quale è la Qabbalah, diventare una forza sociale e storica, una potenza dinamica nella storia? [...] La Qabbalah del XVI secolo trovò nell'espulsione [dalla Spagna] un modo per rispondere all'interrogativo più pressante che assillava gli ebrei di quel periodo: la natura della *galut* [diaspora, esilio] e la natura della redenzione. La risposta fu formulata nel corso di un'unica generazione, dal 1540 al 1580 a Safed»<sup>3</sup>, in particolare da Yitzhaq Luria (1534-1572).

È sufficiente un solo esempio dell'interpretazione simbolica della Torah fornita da Luria per comprendere il rapporto tra la mistica, il sacro e la città proposto da Scholem a proposito della Qabbalah. Luria presenta la creazione dal nulla – un architrave dell'ortodossia ebraica – come il prodotto della "contrazione" (*tzimtzum*) di Dio che consente di creare quello spazio vuoto, cioè il nulla, nel quale è possibile operare la creazione. L'atto creativo è dunque in primo luogo un atto di gratuità con il quale Dio si auto-limita o, meglio, diminuisce se stesso in un tempo che precede sia la storia naturale, sia la storia umana. Si determina così lo spazio primordiale in cui viene creato l'Adamo primordiale, la creatura originaria che

2 Gershom Scholem, *Le origini della Kabbalà*, trad. it., Bologna, Edizioni Dehoniane 1980, p. 10. – Si segnala che, nelle note di questo saggio, i titoli di cui non viene citato l'autore sono sempre da intendersi di Scholem.

3 *L'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it., Milano, Adelphi 2008, p. 53.

deve mediare tra Dio e gli enti proprio nell'atto della creazione del mondo. Tuttavia, nonostante l'Adamo primordiale non sia Dio, le luci divine che da lui emanano sono troppo potenti per essere contenute nei "vasi" (che sono i simboli egli enti creati), tanto che questi ultimi si rompono in mille pezzi, disperdendosi nel mondo. La creazione risulta così essere il prodotto dell'azione divina ma, allo stesso tempo, è il luogo in cui le scintille divine sono smarrite e disperse, visto che sono confuse con il male. Inizia così il tentativo del loro ritorno a Dio, visto che le scintille divine anelano a essere ricomposte nella loro unità, cioè nella completezza del nome di Dio. Lo scopo della creazione diventa così la riparazione dell'ordine divino (*tiqqun*). È evidente che questo mito luriano interpreta il racconto biblico della creazione elaborandolo in una chiave simbolica che riguarda non solo i destini personali degli individui – in quanto contenitori di una scintilla divina dispersa nel mondo – ma anche i destini dell'intero popolo ebraico, la cui vita nell'esilio ricorda da vicino la vita delle scintille divine dopo la "rottura dei vasi" (*shevirath ha-kelim*). Il *tiqqun* parla infatti sia dell'esilio interiore di ogni individuo, sia dell'esilio politico di Israele in attesa del Messia, mostrando che le sofferenze degli ebrei contengono un mistero profondo, in quanto rappresentano la lotta del cosmo per liberarsi dal male e per ricomporre l'unità divina. L'amara esperienza del popolo di Israele in esilio è pertanto la realtà dolorosa di un conflitto simbolico insito nel cuore della creazione: in questo modo la stessa essenza della redenzione messianica assume una natura mistica, tanto che il suo aspetto storico-nazionale è un fenomeno di secondo livello, per quanto e decisivo nella storia del popolo ebraico.

Nell'interpretazione di Scholem questi simboli dei qabbalisti hanno fornito una risposta alla questione più pressante per il popolo ebraico nel corso dei lunghi secoli della diaspora: l'esistenza di Israele in esilio, che è la rappresentazione storico-concreta dell'immagine mistica della "rottura dei vasi" causata dall'emanazione della "luce liberata" alle origini della creazione-emanazione divina<sup>4</sup>. Nonostante il carattere mistico, individualistico e

4 La "rottura dei vasi" non costituisce il termine del racconto mistico di Yitzhaq Luria, che individua nella "risalita delle scintille" l'aspirazione al ricongiungimento con Dio. Tuttavia, la "rottura dei vasi" costituisce la rappresentazione simbolica della condizione storico-concreta del popolo ebraico: «La rottura dei vasi introdusse un evento drammatico nel mistero della divinità. Secondo la visione cabbalistica, le luci che esplosero dall'Uomo primordiale (*Adam Qadmon*) appartenevano alla sfera del divino, erano parte della divinità. La rottura dei vasi fu quindi un evento che ebbe luogo all'interno della divinità stessa [...]. Se non fosse stato per la rottura dei vasi, ogni cosa avrebbe occupato il proprio posto giusto e assegnato. Ora ogni cosa è in disordine. Persino le *sefirot*, i cui

aristocratico della Qabbalah, i qabbalisti di Safed (soprattutto Luria e il suo discepolo Hayim Vital) sono riusciti a intercettare i bisogni profondi del popolo ebraico e gli impulsi elementari della fede popolare, fornendo risposte simboliche – allo stesso tempo nazionali e universali – alle questioni dell’esilio e della redenzione. Nella Qabbalah la Halakah e la Haggadah non costituiscono un territorio straniero, bensì atmosfere e forze vitali in cui il mistico può – anzi, deve – esprimere la propria peculiare devozione, anche al prezzo di commistioni con il mondo del mito e della gnosi. La pratica dei comandamenti diventa così, nei qabbalisti, una segreta operazione misterica: ogni singola azione rituale – lungi dall’essere semplice confessione esteriore normativamente imposta dall’appartenenza comunitaria – ha un effetto diretto sia sulla vita interiore dell’individuo, sia nella vita della comunità, sia sul piano cosmico. Anche se sono evidenti i pericoli legati a una deriva magica e mitica di tale concezione, Scholem non ha dubbi nel considerare l’interpretazione *mistica*, cioè simbolica, della Halakah e della Haggadah come il fattore decisivo per la sopravvivenza e lo sviluppo della coscienza ebraica attraverso una continua reinterpretazione dei segreti della Torah<sup>5</sup>: solo la Qabbalah – non l’ortodossia, né la filosofia – ha avuto il merito di contribuire a mantenere l’ebraismo una forza vitale della storia, unendo spazio sacro e spazio politico.

Per meglio comprendere i contorni filosofici, religiosi e culturali dell’interpretazione scholemiana della Qabbalah come “luogo” simbolico della storia e della vita del popolo ebraico, è necessario comprendere – seppur in via introduttiva – il percorso di formazione di Scholem, che si svol-

vasi avrebbero dovuto ricevere l’influsso superno della luce e farlo procedere – secondo le leggi dell’emanazione – agli ordini inferiori dell’essere, non sono più dove dovrebbero essere. Da allora in poi tutto è imperfetto e carente, in un certo senso “rotto” o “caduto”. Ciò che avrebbe dovuto occupare il posto assegnato e appropriato si è spostato altrove. Tuttavia questa situazione di non essere dove si dovrebbe, ossia di essere stati spostati dal proprio giusto posto, è ciò che si intende con il termine “esilio”. In effetti, a partire dalla rottura dei vasi, l’esilio è la modalità fondamentale ed esclusiva – benché nascosta – di tutta l’esistenza. Nel lurianesimo il concetto storico di esilio era divenuto un simbolo cosmico» (*Sabbetay Sevi*, trad. it., Torino, Einaudi 2001, p. 43). Agli occhi di Scholem, i simboli di Luria, e dei qabbalisti più in generale, indicano al popolo ebraico che le sue sofferenze non riguardano solo la sua condizione storica, ma contengono un mistero profondo. L’amara esperienza di Israele è il simbolo concreto di un conflitto nel cuore della creazione divina.

5 Sulle implicazioni sociali e politiche della tradizione ebraica in Scholem cfr. Eliezer Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, Atlanta, Scholars Press 1985; Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Lévinas*, Bloomington, Indiana University Press 1991; Stéphane Mosès, *L’ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil 1992 (trad. it. *La storia e il suo angelo*, Milano, Anabasi 1993); Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press 2003.

ge in una Germania dominata dal sentimento di *Kulturkritik* (causato dai processi di razionalizzazione e massificazione della modernità borghese e liberale) e in un ambiente ebraico berlinese diviso tra ortodossia, assimilazione, sionismo e Haskalah, in un'epoca in cui emergono nuovi sentimenti di appartenenza comunitaria e identitaria che, da un lato, favoriscono il successo del sionismo politico e, dall'altro, modalità diverse di "ritorno" all'ebraismo (quelle di Franz Rosenzweig e Martin Buber, per esempio)<sup>6</sup>. Agli occhi di Scholem e di molti giovani ebrei tedeschi è evidente l'*impasse* in cui si trovano sia l'ortodossia sia la strategia liberale dell'assimilazione (anche a causa del crescente antisemitismo): al contrario, la fortuna del movimento sionista fondato da Theodor Herzl è notevole fin dai primi anni del Novecento e influisce profondamente sulla formazione giovanile di Scholem, risvegliandone la passione per l'identità culturale e la dignità storico-sociale del popolo ebraico. Ed è allora in questo clima di crisi e di disagio nei confronti sia del *Deutschtum* che dello *Judentum*, che si sviluppa la biografia intellettuale di Scholem, insoddisfatto della *Wissenschaft des Judentums*<sup>7</sup> e degli esiti filosofici e politici dell'illuminismo europeo, che inizialmente aveva favorito lo scambio tra cultura tedesca e tradizione ebraica ma che, a inizio Novecento, mostra tutti i limiti del progetto del razionalismo moderno. Il "ritorno" (*teshuvah*) di Scholem all'ebraismo è caratterizzato dalla sua critica dell'assimilazione di tipo liberale, da un lato, e dall'insoddisfazione nei confronti dell'ortodossia rabbinica interessata solo alle norme dell'Halakah, dall'altro. In discussione vi è tanto il tentativo di "spiritualizzazione" dell'ebraismo elaborato dalle correnti riformate a partire dalla fine del Settecento (cioè da Moses Mendelssohn, dalla Haskalah, dalla *Wissenschaft des Judentums*, dalle tendenze liberali e dal neokantismo di Hermann Cohen), quanto la tradizionale adesione a

6 Per la comprensione del percorso di formazione di Scholem è decisiva la sua opera autobiografica *Da Berlino a Gerusalemme*, trad. it., Torino, Einaudi 1988 (II edizione ampliata: Torino, Einaudi 2004). Ulteriori testimonianze autobiografiche di Scholem sono presenti nel volume *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di Gianfranco Bonola, Macerata, Quodlibet 2001. Cfr. anche Gershom Scholem e Leo Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di Carlo Altini, Firenze, Giuntina 2008; Walter Benjamin e Gershom Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, a cura di Saverio Campanini, Milano, Adelphi 2019.

7 Per le critiche di Scholem alla *Wissenschaft des Judentums* cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore 1965, pp. 17 ss.; *Judaica 1*, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1963, pp. 147-164; *Judaica 6*, hrsg. von Peter Schäfer, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1997, *passim*. In altri luoghi Scholem parla esplicitamente dell'alleanza tra ebraismo e germanesimo come di un autoinganno degli ebrei tedeschi assimilati: cfr. *Judaica 2*, Frankfurt a/M, Suhrkamp 1970, pp. 7-46.

un'idea di ebraismo condensata nel carattere vincolante della Legge e dei precetti: in entrambe queste prospettive ciò che viene escluso dall'orizzonte della storia ebraica, secondo Scholem, sono tutte quelle espressioni di vitalità che non si accordano con un'immagine puramente umanistico-razionale del mondo o con un'immagine puramente teistico-legale dell'obbedienza. Tanto nell'ebraismo illuministico e liberale quanto nell'ebraismo ortodosso è dunque assente un elemento chiave dell'identità ebraica su cui il giovane Scholem punta la sua attenzione: la rivendicazione della dignità e della responsabilità del popolo ebraico in vista della propria realizzazione storica (cioè l'elemento su cui insiste con vigore il sionismo politico). Già in età giovanile Scholem afferma che l'ebraismo non è un fenomeno che può essere confinato alla sfera della fede privata degli individui, né può essere ridotto a una forma di etica razionale o a una pratica di obbedienza alla Legge, perché esso è anche, e soprattutto, un fenomeno storico fondativo dell'esistenza concreta del popolo ebraico. Per il giovane Scholem si tratta infatti di ripensare – e di rivivere – la *specificità* dell'ebraismo come fenomeno religioso e culturale, come organismo pulsante, aperto e in continua trasformazione. A Scholem interessa recuperare la dimensione *vivente* dell'ebraismo, così da ricostruire nella mente e nel cuore la *casa* dell'ebraismo in cui anche l'ebreo moderno può trovare pace e accoglienza attraverso un processo di autocomprensione e di autodefinizione, mettendo in diretto collegamento passato, presente e futuro della storia ebraica.

Questa tensione tra *continuità della tradizione e nuovo inizio* – una tensione che sarà uno dei nuclei centrali degli studi scholemiani sul messianismo – comporta una permanente trasformazione e reinterpretazione della tradizione ebraica in una chiave di “attivismo esistenziale” che il giovane Scholem individua essere massimamente rappresentata dalla Qabbalah<sup>8</sup>, un fenomeno spirituale e sociale che deve essere studiato con gli strumenti scientifici della storia e della filologia. Il fatto che i testi qabbalistici siano caratterizzati da oscurità e simbolismi, da allusioni e contraddizioni impone all'interprete uno studio storico-filologico, sistematico e metodico delle fonti, al riparo da tendenze estatiche e oracolari: ecco, allora, la necessità per l'interprete di formulare concetti in grado di esprimere un pensiero simbolico e la necessità di ricostruire filologicamente e storicamente percorsi e correnti della mistica ebraica. Ma, accanto a questa prospettiva storico-filologica, Scholem considera centrale l'elemento vitale presente nella

8 Cfr. *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*, “Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums”, vol. 9, 1928, pp. 4-26.

mistica ebraica, nella quale domina – attraverso un linguaggio fatto di *paradossi* – l’esperienza viva e “diretta” della presenza divina: «Con i termini di creazione, rivelazione e redenzione, il mistico non intende affatto quello che era il loro significato originario: tali termini hanno ricevuto per lui un nuovo contenuto e una nuova vita in cui si rispecchia l’elemento caratteristico dell’esperienza mistica, il contatto immediato del singolo con Dio»<sup>9</sup>. La Qabbalah è pertanto una delle possibilità – se non *la* possibilità – per una vera sopravvivenza dell’ebraismo nella storia, in modo da non essere ridotto a mera obbedienza o a pura etica razionale.

I qabbalisti di Scholem sono gli autori di una «contro-storia» dell’ebraismo<sup>10</sup>, sono gli esponenti di una «contro-cultura» sotterranea, sono i rappresentanti di una posizione non ufficiale nella storia dell’ebraismo, sono gli anarchici tenuti ai margini della grande tradizione ebraica che tuttavia hanno contribuito – più di altri – a vivificare e a rivitalizzare attraverso il superamento del dettato esclusivamente legalistico della Legge e dell’interpretazione puramente razionale dei comandamenti, recuperando tradizioni della Haggadah e dei Midrashim, costruendo anche inedite intersezioni con la gnosi. Ecco dunque l’importanza delle *forze*, per quanto transitorie e contrastanti, che si esprimono nella Qabbalah: nella mistica la rivelazione si trasforma da atto accaduto un’unica volta nel passato in un atto che continuamente si ripete (senza che, ovviamente, ciò significhi una smentita della rivelazione storica). Agli occhi di Scholem, infatti, la concezione puramente halakhica dell’ebraismo non sarebbe stata in grado di conservare le comunità ebraiche nel corso dei millenni; e tanto meno vi sarebbero riuscite le correnti razionalistiche (filosofiche) interne all’ebraismo. Invece la Qabbalah ha fornito risposte, sul piano *simbolico*, all’esistenza degli ebrei nel mondo storico, rappresentandola su un piano spirituale come significativa di una realtà più profonda, soprattutto attraverso una nuova e viva esperienza di Dio. In quest’ottica la Torah è per i mistici un organismo vivente: essa non è solo la legge storica del popolo ebraico (anche se lo è certamente), ma è la viva incarnazione della sapienza divina che ferve nei suoi infiniti strati giacenti sotto la veste esteriore del significato letterale. Ed ecco allora il volgersi di Scholem allo studio *storico* e *filologico* della Qabbalah come strumento attraverso cui è possibile recuperare le svolte, le scelte, le selezioni e le decisioni concrete di un popolo immerso

9 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 26.

10 Cfr. David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1979 (1982<sup>2</sup>).

nella storia, proprio perché la mistica è, da un lato, estranea alla storia ma, dall'altro, costituisce il "lievito" della storia stessa, creando così lo spazio in cui il sacro dialoga con la città.

Proprio perché i qabbalisti non esprimono una simbologia privata e personale bensì pubblica e diffusa, la Qabbalah diventa per Scholem l'angolo visuale da cui ripercorrere alcune questioni fondamentali dell'ebraismo (creazione, esilio, redenzione, messianismo ecc.). La sua ricerca storica si intreccia dunque, da un lato, con una riflessione teorica sulle categorie centrali dell'ebraismo e, dall'altro, con la necessità di ripensare la dimensione dell'*appartenenza* attraverso il recupero della storia del popolo ebraico, che non deve essere letta attraverso le lenti dell'illuminismo o dello storicismo. Infatti, crollata ogni prospettiva di fiducia nell'idea di progresso, agli occhi di Scholem la storia non presenta alcuna direzionalità razionale: il corso storico è un impasto di sopravvivenze e di innovazioni, di continuità e discontinuità non interpretabili sulla base di un operare logico, morale o razionale. Tra le forze che agiscono nella storia, la ragione svolge un ruolo solo secondario, mentre è presente a pieno titolo la religione in quanto fondamento vivente dell'esistenza individuale e sociale:

Di solito ci si serve degli strumenti della ragione per criticare una tradizione o un ambiente. È un uso assolutamente legittimo, perché nell'uomo lo strumento della ragione si è sviluppato soprattutto sotto l'aspetto critico, distruttivo. Quando la ragione è isolata dalle altre facoltà nel sistema degli impulsi umani, nell'intera rete psicologica dell'uomo, emerge che il suo compito è la critica. Storicamente lo ha svolto con notevole successo. Quanto al costruire, la ragione ha riscosso relativamente pochi successi. Altre forze ne hanno ottenuti di ben più rilevanti e decisivi. La ragione è uno strumento dialettico che serve sia alla costruzione che alla distruzione, ma con successi più notevoli nel distruggere. I suoi seguaci hanno cercato di costruire reti di pensiero positivo – ma sono molto meno resistenti della critica ovvero della distruzione creativa. So che è un punto particolarmente delicato, e che a molti ammiratori della ragione (tra i quali mi metto anch'io) non piace sentirlo dire. Tendo però a pensare – per riassumere le mie ricerche sulla storia, la storia delle religioni, la filosofia e l'etica – che la ragione è un grande strumento di distruzione. Per la costruzione c'è bisogno di qualcosa in più [...]. Qualcosa che possieda un elemento morale. Non credo che esista una morale razionale stabile; non credo sia possibile stabilire una morale che costituirà una rete immanente per la ragione. Riconosco che, da questo punto di vista, potrei essere definito un reazionario, perché ritengo che la morale in quanto forza costruttiva sia impossibile senza la religione, senza

una qualche potenza che sia al di là della pura ragione. La morale laica è una morale costruita sulla sola ragione. Non credo in questa possibilità. È una pura illusione dei filosofi, oltre che dei sociologi<sup>11</sup>.

Per Scholem la filosofia ha giocato un ruolo nettamente minoritario nella storia ebraica, al contrario della Qabbalah: il cuore vivente dell'ebraismo risiede soprattutto nella dimensione simbolica rappresentata dalle forze mistiche e messianiche in grado di produrre storia, cioè innovazione e trasformazione, non nella dimensione razionale rappresentata dalle tradizioni filosofiche (tra i cui rappresentanti troviamo, nel Medioevo, Saadia Gaon, Maimonide, Hasdai Crescas e, nella modernità, Moses Mendelssohn e Hermann Cohen<sup>12</sup>) nelle quali l'aspetto vivente e dinamico della rivelazione è svalutato a tutto vantaggio della fondazione di un'etica razionale. In Maimonide, in particolare, vi è il tentativo di dimostrare come il monoteismo ebraico fosse un sistema coerente di religione razionale – prospetti-va quanto mai aliena rispetto a ciò che Scholem considera vitale nell'ebraismo. Tuttavia Scholem non ha alcuna intenzione di identificare, in modo esclusivo, ebraismo e Qabbalah: a tenere vivo il centro morale dell'identità ebraica attraverso le generazioni contribuiscono infatti anche le altre forze (Halakah, Haggadah ecc.) operanti nella tradizione ebraica, in concorso reciproco nonostante i loro contrasti<sup>13</sup>. Dunque la tradizione ebraica è – e sempre sarà – il prodotto di una continua dialettica tra forze dinamiche, complementari e contrapposte, dalle quali non è esclusa nemmeno la prospettiva antinomistica (quella dei sabbatiani, per esempio) che, per quanto apocalittica e nichilistica, fa parte a pieno titolo delle forze storiche che

11 *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., pp. 63-64.

12 La radice razionalistica comune a Maimonide e Cohen non impedisce a Scholem di individuare una differenza fondamentale tra il messianismo medievale (critico di ogni forma utopica in quanto potenzialmente foriera di anarchismo e antinomismo a causa della sua deriva apocalittica) e il messianismo moderno (che invece è utopico, in quanto condizionato dal processo di secolarizzazione che sposta la dimensione messianica sul terreno del progresso universale e del perfezionamento dell'umanità). Cfr. *L'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 47 ss.

13 Per una ricostruzione della biografia intellettuale di Scholem cfr. Paul Mendes-Flohr, *Gershom Scholem. The Man and His Work*, Albany, State University of New York Press 1994; Peter Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche". *Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums*, "Jewish Studies Quarterly", vol. 5, 1998, pp. 1-25; Maurice Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris, PUF 2002; Amir Engel, *Gershom Scholem. An Intellectual Biography*, Chicago, University of Chicago Press 2017; Noam Zadoff, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Waltham, Brandeis University Press 2018; David Biale, *Gershom Scholem. Master of the Kabbalah*, New Haven, Yale University Press 2018 (trad. it. *Il maestro della cabala. Vita di Gershom Scholem*, Roma, Carocci 2019).

contribuiscono alla dialettica del processo storico e al rinnovamento dell'ebraismo, soprattutto in chiave messianica.

Intorno al rapporto tra il sacro e la città, il messianismo presenta una questione aperta nel pensiero di Scholem<sup>14</sup>, secondo il quale i movimenti secolari che si pongono aspettative messianiche non contengono solo contraddizioni concettuali, ma anche pratiche, a cui gli ebrei hanno spesso pagato un prezzo altissimo nella loro diaspora. Per questo motivo il sionismo politico dovrebbe evitare di autocomprendersi in termini messianici: se il sionismo fosse un movimento messianico *strictu sensu*, sarebbe *necessariamente* destinato a fallire. La criticità con cui Scholem guarda alle pretese messianiche dei movimenti secolari non gli impedisce però di valutare con favore gli aspetti dinamici di tali aspirazioni assolutamente necessarie per la difesa della dimensione simbolica della vita umana: «[Non] sono un antimessianico. Provo una forte inclinazione verso il messianismo. Non ci ho rinunciato. Ma forse i miei scritti hanno fatto dire ad alcuni che sono un ebreo che rifiuta l'idea messianica perché il prezzo è stato troppo alto. Penso che l'incapacità a distinguere tra messianismo e movimenti secolari possa far vacillare questi ultimi e diventare un elemento distruttivo»<sup>15</sup>. Scholem non nega la legittimità delle tendenze messianiche, bensì nega la legittimità di una *diretta* sovrapposizione tra concetti politici e concetti religiosi. Anche il movimento sionista deve tener ben presente che la redenzione politica del popolo ebraico non è identica alla sua redenzione religiosa, tanto che le aspettative storico-sociali del sionismo non possono avere alcun valore sul piano della dimensione religiosa, pena una deriva catastrofica: «L'ideale sionista è una cosa e l'ideale messianico un'altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito da nuovo sabbatanesimo inevitabilmente destinato al fallimento. Il movimento sionista è congenitamente estraneo al movimento sabbatiano e i tentativi di infondervi uno spirito sabbatiano hanno già provocato innumerevoli danni»<sup>16</sup>. Malgrado ciò, Scholem sottolinea l'utilità della dimensione religiosa nella vita

14 Sul nesso problematico tra Qabbalah e messianismo in Scholem cfr. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York, State University of New York Press 1987; Michael Löwy, *Le messianisme hétérodoxe dans l'oeuvre de jeunesse de Gershom Scholem*, in *Messianismes. Variations sur une figure juive*, éd. par Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel, Genève, Labor et Fides, 2000; Daniel Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München, Fink 2003.

15 *Due conversazioni con Gershom Scholem*, cit., p. 56.

16 *Ivi*, pp. 81-82.

associata, trovando fecondo il ricorso indiretto all'esperienza messianica soprattutto sul piano *simbolico*, come è dimostrato dalla concreta vitalità della Qabbalah<sup>17</sup> che provvede appunto a trasfigurare la speranza messianica del popolo ebraico in esilio dalla realtà storica al carattere simbolico dell'esistenza, ripetendo i momenti storici fondamentali della vita ebraica (per esempio, la fuga dall'Egitto) sia nell'interiorità degli individui, sia nel sentimento esistenziale delle comunità ebraiche. Il ricorso alla Qabbalah è dunque fecondo, tanto più nella nostra epoca di secolarizzazione e di omologazione culturale, caratterizzata dalla pietrificazione del linguaggio in uno strumento di comunicazione esclusivamente enunciativo – si tratta di un ricorso alla dimensione simbolica che però non rimanda a una realizzazione pianificata di un progetto politico, ma al recupero della dimensione ineffabile dell'esistenza, non semplicemente legalistica o razionalistica.

Ma, al di là del rapporto tra speranza messianica e azione politica, l'interesse di Scholem è orientato a individuare i caratteri specifici delle due principali forme di messianismo presenti nell'ebraismo che mettono in scena due diverse modalità di relazione tra il sacro e la città: la forma restaurativa e la forma utopica<sup>18</sup>. In entrambi i casi, il carattere fondamentale dell'idea messianica consiste nel suo carattere *attivo*, e non solo contemplativo. Tuttavia, esiste una profonda differenza tra le due concezioni. Da un lato, infatti, abbiamo una prospettiva restaurativa rivolta al ripristino, nel futuro, di una condizione originaria ritenuta ideale: in questa prospettiva – che è critica anche delle fantasie presenti nei racconti tradizionali degli scrittori haggadisti e dei midrashim popolari – vi è un netto rifiuto dell'ottica utopica, considerata foriera di movimenti apocalittici, anarchici e antinomistici. Dall'altro lato, abbiamo una prospettiva progressiva e innovatrice che si nutre di ispirazione utopica nei confronti di un futuro in cui dovrà realizzarsi una condizione del tutto nuova. Mentre i sostenitori

17 Sulla rilevanza storica della mistica ebraica, e sull'intreccio tra categorie storiche e mistiche nella Qabbalah, cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 38-40, dove Scholem nota come lo stesso termine di Qabbalah (che significa «tradizione») abbia un fondamento di carattere storico, tanto che la stessa esperienza mistica non è indipendente e separata dall'esperienza storica («I momenti storici hanno per il mistico un valore essenzialmente religioso, per il fatto che egli vede in essi delle immagini significative di processi eterni, o che si ripetono sempre, dell'anima umana»).

18 Non rileva, in questo caso legato al messianismo storicamente attivo, la terza forza caratteristica dell'ebraismo inteso come fenomeno storico-sociale: il conservatorismo, che mira alla preservazione del mondo della Halakah, cioè della Legge ebraica. Tali forze conservatrici, per quanto cruciali per l'esistenza della comunità ebraica, non hanno alcun ruolo per lo sviluppo delle prospettive messianiche intese nella loro dimensione storicamente attiva.

dell'identificazione tra monoteismo ebraico e razionalismo filosofico (Maimonide *in primis*) hanno coltivato soprattutto la forma restaurativa dell'idea messianica, i qabbalisti (Isaac Luria in particolare) ne hanno coltivato la forma utopica, con effetti che in alcuni casi sono stati autolesionisti, come in occasione del movimento sabbatiano avviato con Sabbetay Sevi (1626-1676): l'armonia che, dopo la catastrofe e la rovina della fine, viene ristabilita con la redenzione messianica non corrisponde all'originaria condizione paradisiaca, ma alla produzione di uno stato assolutamente nuovo, preconizzato nel carattere utopico delle aspettative escatologiche, che mettono fine alla storia grazie alle "doglie del parto" del Messia scuotendo le fondamenta del mondo. La redenzione, in quest'ottica, giunge dopo uno sconvolgimento rivoluzionario universale senza precedenti che, attraverso una catastrofe della storia, produce un mondo nuovo che non ha nulla in comune con quello precedente. L'età della fine realizza pertanto una condizione più alta, più ricca e più piena dell'età originaria: il rinnovamento del mondo è ben più di una semplice restaurazione.

Nonostante queste differenze, è però comune, nell'interpretazione scholemiana, il terreno di discussione su cui insistono le due forme di messianismo ebraico. In tutte le sue forme, dall'escatologia all'apocalittica, il messianismo ebraico rimanda a una dimensione *pubblica* della redenzione, che avviene alla fine della storia ma all'interno della comunità. Il messianismo ebraico accentua infatti l'elemento rivoluzionario e di sovversione nel trapasso dal presente storico al futuro messianico, sottolineando l'assoluta discontinuità tra storia e redenzione: la redenzione non è il risultato di evoluzioni intramondane o di azioni politiche, tanto che non esiste progresso storico in grado di condurre alla redenzione. La redenzione consiste nell'irruzione della trascendenza nella storia, un evento che comporta il collasso finale della storia stessa. Ma se Scholem nega che, nella storia ebraica, si sia verificata una radicale secolarizzazione (di tipo moderno) dell'idea messianica, tuttavia non dimentica che in alcuni casi è esistita in forme radicali la questione relativa all'«accelerazione della fine» (per esempio, in Bar Kokhba oppure in Sabbetay Sevi, proclamato Messia nel 1665 grazie alla profezia di Nathan di Gaza) attraverso cui si è cercato di colmare l'abisso tra aspettativa e azione, tra storia e apocalisse, tra progresso e redenzione. Qui si verifica una profonda divergenza, interna all'ebraismo, tra due modi di guardare al messianismo: attesa biblica contro attivismo apocalittico. Ed è proprio su questo tema dell'attesa e dell'azione, intrecciato alla relazione tra restaurazione e utopia, che emerge la questione dell'*antinomismo apocalittico del messianismo at-*

traverso cui viene messo a tema il problema della reale validità della Legge nel tempo messianico, tanto da giungere a prefigurare un orizzonte anarchico all'interno dell'utopia alla fine dei tempi che ha sempre spaventato non solo il messianismo restaurativo<sup>19</sup>, ma anche e soprattutto l'ebraismo rabbinico.

Nell'utopia messianica è presente un elemento anarchico che dissolve antichi vincoli ormai privi di significato nel contesto nuovo della libertà messianica. Il “totalmente nuovo” su cui apre l'utopia entra così in un rapporto di tensione con l'universo di obbligazioni e norme che è proprio della Halakah. Da una parte, l'utopia messianica si presenta come compimento della Halakah: è solo nell'utopia messianica che diventano realizzabili tutte quelle parti della legge che non sono attuabili nelle condizioni dell'esilio. Ma ciò comporta una domanda fondamentale: quale sarebbe allora, nella condizione messianica, lo statuto della Torah e della Halakah? Probabilmente nessuno. Nell'utopia messianica albergano dunque elementi potenzialmente esplosivi rispetto alla tradizione ebraica. Fintanto che la speranza messianica esiste in astratto, il divario tra la Legge e l'aspettativa della realizzazione messianica è facile da superare ma, quando quella speranza diventa attuale, quel divario diventa una tensione viva che produce una forte frizione tra l'autorità rabbinica e quella messianica. Tuttavia, agli occhi di Scholem, nonostante questa tensione storicamente pericolosa, non è stata la contrapposizione tra la Halakah e il messianismo razionalistico dei filosofi ebraici, bensì proprio la contrapposizione tra l'autorità rabbinica (conservatrice) e il carisma apocalittico-messianico (anarchico) a contribuire a tenere in vita la casa dell'ebraismo, facendo circolare tensioni social-

19 Riguardo a queste prospettive di messianismo utopico – che nei casi apocalittici e antinomistici sono state estremamente rischiose dal punto di vista storico-politico, ma ugualmente vitali per la sopravvivenza dello spirito ebraico – Scholem individua in Maimonide il suo bersaglio polemico in quanto rappresentante della prospettiva restaurativa che considera l'immaginazione apocalittica con evidente perplessità e ostilità, allo scopo di minimizzarne l'influenza: «L'utopismo non solleva solo speranze e aspettative; minaccia anche i modelli tradizionali esistenti. Una volta che il desiderio di un mondo nuovo conquista il cuore, chi sa che cosa può ancora accadere dopo? Ogni utopia che sia più di una formula astratta ha un pungolo rivoluzionario. Non ha motivo di sorprendere che Maimonide, il rappresentante più estremo della tendenza antiapocalittica, rifiutasse tutti quei miti che vivevano nei cuori delle masse credenti, che chiamava con disprezzo “la plebaglia”. Contro la crescita rigogliosa e massiccia della leggenda da cui la “plebaglia” traeva speranza e conforto, Maimonide formulò una dottrina escatologica da cui gli elementi utopici erano il più possibile esclusi [...]. Questa inclinazione antiapocalittica trovò la sua espressione precisa nelle note formulazioni dei capitoli 11 e 12 delle *Hilkot Melakim* (*Leggi del Regno*) nel libro 14 del grande codice di Maimonide, *Mishneh Torah*» (*Sabbetay Sevi*, cit., p. 22). Naturalmente ciò non significa che per Scholem la lezione di Maimonide fosse assente in alcuni importanti qabbalisti, quali Avraham Abulafia: cfr. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit. pp. 181, 195-197, 200, 322.

mente e politicamente pericolose (addirittura di carattere antinomistico) e tuttavia feconde di vitalità per l'esistenza ebraica nell'esilio. Malgrado ne sottolinei i pericoli storico-politici, Scholem mostra maggior simpatia verso i caratteri *drammatici* del messianismo apocalittico che verso i caratteri *ordinativi* del messianismo razionalistico, incapace di aprire lo sguardo su spazi del divino e del sacro – oggi narrabili solo simbolicamente – in grado di rendere accessibile, qui ed ora, la dimensione messianica. Per Scholem è il contenuto utopico della redenzione messianica, non quello restaurativo, a offrire materia vivente per la sopravvivenza degli ebrei e dell'ebraismo nella storia. Ma con un'importante avvertenza, relativa al prezzo e ai costi che il popolo ebraico ha dovuto pagare per il proprio messianismo. Alla grandezza e alla forza dell'idea messianica ha infatti corrisposto, nei lunghi secoli dell'esilio, l'enorme debolezza politica del popolo ebraico. La storia ebraica dell'epoca esilica è segnata dalla debolezza del provvisorio che mai giunge a fine: vivere nella speranza messianica è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di irreali, perché toglie peso specifico all'esistenza e al contesto. L'idea messianica ha fatto della vita ebraica una *vita in condizioni di rinvio* nella quale nulla può essere fatto e compiuto in forma definitiva. In tutto ciò risiede la grandezza del messianismo, ma ne comporta anche la costitutiva debolezza.

Il fluido vitale del messianismo scorre proprio nella sottile linea di confine tra irrealizzabilità e realizzazione, cioè nella continua dialettica tra confronto con il presente e tensione per il futuro: se viene a mancare uno dei due termini, allora il messianismo o scompare lasciando spazio a un realismo politico senz'anima, o si marginalizza in una dimensione privata storicamente inconsistente. La forza del messianismo risiede infatti nel rimandare a una realtà metastorica che non può essere completamente raggiunta nella storia – pena l'irrigidirsi della stessa prospettiva messianica – ma che continuamente innerva il processo storico dall'interno. Se al messianismo viene a mancare la tensione utopica, esso perde la propria costitutiva spinta alla ricerca dell'ulteriorità; ma se la tensione utopica viene annullata nella realizzazione mondana dell'idea messianica, allora cessa la tensione storicamente vitale del messianismo in vista di una secolarizzazione che nega la dimensione religiosa dell'ulteriorità e dell'esilio. Il messianismo è, di fatto, una *forza*, una *tensione* che agisce nella storia, ma che nella storia non può realizzarsi (di qui le contraddizioni del sionismo politico individuate da Scholem) perché la redenzione non è l'esito di uno sviluppo immanente, come nelle moderne filosofie della storia, ma costi-

tuisce l'irruzione della trascendenza nella storia. L'idea messianica *non è* e non può essere, non solo perché vive nell'attesa, ma anche perché, se giungesse a realizzazione, non sarebbe più messianica.

Nonostante le intime contraddizioni del messianismo utopico, Scholem non auspica l'abbandono delle prospettive messianiche del pensiero ebraico, al contrario: scettico nei confronti di ogni razionalismo filosofico, soprattutto verso quello di Maimonide (che ha cercato con tutte le sue forze di eliminare l'apocalittica sia dal messianismo, sia dall'ebraismo rabbinico), Scholem considera essenziale, nell'ebraismo, la persistenza di un potenziale vitale e di una tensione al simbolico che tenga insieme lo spazio sacro e lo spazio politico. Tale persistenza è chiaramente visibile nella lezione storica dei qabbalisti, proprio perché in loro – magari in forme incomplete, paradossali e talvolta anche pericolose – la sopravvivenza dello spirito ebraico è stata resa possibile grazie al ricorso al simbolo e al mito, nel «tentativo di scoprire la vita nascosta dietro ogni verità e di rendere palese quell'abisso nel quale si rivela la natura simbolica di ogni essere»<sup>20</sup>.

20 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 59.

