

Chassidismo. Note sul significato psicologico di un'esperienza religiosa*

Mario Trevi, Roma

La religione infatti non è che l'attenta osservazione dei dati. »
C. G. Jung

1. PREMESSA

Esistono almeno cinque buone ragioni per occuparci del Chassidismo in questa sede. La prima è quella — abbastanza ovvia e immediata — fondata sul valore generale del Chassidismo nella fenomenologia della vita religiosa e nello sviluppo del sentimento mistico dell'età moderna. Per quanto poco noto all'uomo di cultura non specializzato, il Chassidismo rappresenta senz'altro l'ultima grande fioritura della mistica ebraica e come tale costituisce un capitolo assai importante della storia delle religioni in generale e della storia del misticismo in particolare. Dato per certo che uno dei compiti dello psicologo è la ricognizione delle forme di vita religiosa intese come fondamento in gran parte inconscio della psiche individuale e collettiva, un'analisi anche sommaria della mistica chassidica potrà per lo meno non essere inutile.

La seconda ragione — più specifica e pertinente — riguarda la particolare natura di questo movimento religioso. Come si vedrà, nel Chassidismo si assommano e nello stesso tempo giungono a singolare espressione motivi mistici dispersi nella lunga tradizione religiosa ebraica, e in modo particolare i motivi dominanti della gnosi kabbalistica. Ora, il misticismo ebraico s'impone all'attenzione dello studioso interessato agli aspetti psicologici della fenomenologia religiosa come un particolare atteggiamento di pensiero e di azione implicante una risposta antropocentrica alla dimensione unilateralmente teocentrica della religione rabbinica ufficiale. In altre parole, nella mistica ebraica, dagli Esseni ai Chassidim, è data la possibilità di rintracciare, per così dire, un atteggiamento compensatorio inconscio dell'anima ebraica alla eccessiva predominanza dell'elemento maschile, conscio, razionale, al peso quasi insopportabile del dio tradizionale. In questo senso, il Chassidismo (come anche la Kabbala e gli altri atteggiamenti mistici di cui il Chassidismo si alimenta) attrae l'attenzione dello psicologo per un particolare interesse che è — fatte le debite differenze — analogo a quello che spinse Jung ad occuparsi ad esempio del misticismo taoistico, di quello eckartiano e, infine, di quello alchimistico. In tutti questi atteggiamenti veniva elaborata una particolare dimensione dell'uomo e soprattutto una particolare visione della vita psichica implicanti la nozione di centralità dell'uomo nell'universo e di unione paradossale di umano e divino come fondamento di una rinnovata vita spirituale e come meta di una trasformazione dell'individuo che la psicologia analitica ha poi chiamato processo di individuazione.

Anche nel Chassidismo (in quanto ultimo risultato maturo di un atteggiamento implicito in tutto l'ebraismo) sarà possibile riscontrare quella particolare dimensione di centralità dell'uomo, di unione del divino e dell'umano, di totalità teandrica che è il nocciolo delle forme mistiche care alla ricerca junghiana. Va tuttavia subito aggiunto che, come elemento specifi-

co del Chassidismo, e in questo senso differenziante rispetto alle altre forme di mistica, sarà dato ritrovare in esso un atteggiamento irriducibilmente ebraico, un'intuizione dell'uomo che resta il contributo più singolare che l'ebraismo ha portato alla storia dell'umanità.

Una terza ragione, ancora più pertinente e specifica, consiste nel fatto che nell'analisi di soggetti ebraici o comunque con radici ebraiche, è facile, anzi molto probabile, incontrare talvolta uno strato d'ordine religioso rivelantesi, ad un'osservazione attenta, della stessa natura del filone mistico che corre sotterraneamente a tutto l'ebraismo e che si palesa storicamente nei due movimenti, in certo senso complementari, della Kabbala e del Chassidismo. Il reciproco bisogno di Dio e dell'uomo, la paradossale compresenza della redenzione dell'uomo da parte di Dio e di Dio da parte dell'uomo, la ricerca appassionata del « senso » dell'universo e dell'uomo, il destino di quest'ultimo ritrovato nella sua capacità di dar « senso » all'originario « non-senso » del cosmo, sono quasi sempre reperibili nel fondo dell'anima ebraica e, nel lavoro analitico, sono le forme simboliche portatrici del processo di integrazione dell'individuo, i veicoli della redenzione dalla nevrosi. Nel Chassidismo s'incontrano, come in un diagramma esemplare, queste forme simboliche segrete della psiche ebraica.

Una quarta ragione, certamente meno essenziale, consiste in una motivazione culturale, per altro non trascurabile. Non solo il Chassidismo e la riscoperta dei suoi valori originari al principio del nostro secolo hanno permesso di introdurre una nuova dimensione nello studio e nella comprensione dell'anima ebraica, ma dal terreno del Chassidismo s'è alimentata tutta una corrente di largo interesse filosofico e antropologico che ha il suo più cospicuo rappresentante nel teologo ebreo Martin Buber (1). Poiché al giorno d'oggi le tesi fondamentali di questo filosofo vengono utilizzate, direttamente o indirettamente, persino nel versante antropologico della psicopatologia, è facile comprendere quale interesse possa comportare, al-

(1) M. Buber, Werke, I. Schriften zur Philosophie. Monaco 1962. M. Buber, !! principio dialogico. Milano 1959. M. Buber, L'eclissi di Dio. Milano 1952.

meno per il fenomenologo e l'antropologo, la riscoperta del filone mistico del Chassidismo. Infine una quinta ragione ci porta nel cuore stesso della finalità di questa lettura: i testi chassidici, suscettibili di svariate interpretazioni di interesse psicologico, sono stati visti in questa sede soprattutto in connessione alla fenomenologia dell'archetipo del « senso » come correlato del raggiungimento della meta dell'individuazione. In questa prospettiva, il Chassidismo offre un terreno quasi infinito di meditazione e di scoperta: il motivo della giustificazione dell'uomo e della sua redenzione dal non-senso cosmico è il filo conduttore della sparsa e disparata testimonianza chassidica. Quel che di più profondo, in sede psicologica, il Chassidismo ha cercato di elaborare è una particolare dimensione umana per cui l'individuo si schiude continuamente alla rivelazione della propria giustificazione e del significato del mondo, sia nel sentimento di dipendenza da un Dio giustificatore, sia, e più ancora, nel sentimento dell'indispensabilità dell'uomo nell'opera di eterna redenzione e ricostruzione di Dio. Sappiamo dalla psicologia analitica che il risultato più tangibile dell'individuazione conquistata è il profondo sentimento di giustificazione sperimentato dall'uomo, il sentimento di riscatto dall'insignificanza, dal non giustificato, dal torpore del non-senso: il Chassidismo è uno dei terreni religiosi più prossimi a noi in cui è riscontrabile, come in una proiezione di dimensioni tanto grandi quanto multiformi, uno dei contenuti più profondi dell'anima umana.

2. IL CHASSIDISMO MODERNO (2).

Verso la metà del 700 nasce, in seno all'ebraismo polacco, un movimento mistico che trae il suo nome dalla parola ebraica « *hàsid* » (chassid) che significa genericamente pio, fedele, pieno di fede. Questo movimento non ha nulla a che fare col più vasto e generico chassidismo medioevale, al di fuori delle naturali costanti ebraiche riscontrabili in entrambi.

M. Buber, Sette discorsi sull'ebraismo. Firenze 1924.

M. Buber, Immagini del bene e del male. Milano 1965.

H. Kohn, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit. Hellerau 1930. S.

Maringer, Martin Buber's Metaphysik der Dialogik. Colonia 1936. W.

Niqq, Martin Buber's Weg in unserer Zeit. Berlino 1940.

(2) M. Buber, Deutung des Chassidismus. Berlino 1935.

M. Buber, Die chassidischen Bücher. Hellerau 1928.

M. Buber, I racconti dei Hassidim. Milano 1962. S. Dubnow, Geschichte des Chassidismus. Berlino 1931.

S. H. Dresner, The Zaddik. An inspired study of the mystical spiritual lea-

der in Eighteenth-Century Hassidism. New York 1931.

L. Gulkowitsch, Der Hasidismus, religioes wissenschaftlich Untersucht. Lipsia 1927.

L. Gulkowitsch, Die Grundgedanken der Chassidismus als Quelle seines Schicksals. Tartu 1938.

L. Gulkowitsch, Das kulturhistorisches Bild des Chassidismus, Tartu 1938.

S. A. Horodezki, Leaders of Hasidism. Londra 1928.

L. J. Newman, The Hasidic Antology. New York 1934.

G. G. Scholem, Les Grands courants de la mystique juive. Parigi 1950.

Le determinanti storiche del Chassidismo polacco, sono molteplici: da una parte la profonda miseria materiale delle plebi ebraiche dei piccoli e grandi centri della Polonia e le sofferenze dovute alle periodiche persecuzioni da parte di autorità politiche di vario livello spingevano naturalmente il credente a trovare conforto in una superiore vita spirituale, in una forma di immediata comunione con Dio, che, come si vedrà, rappresenta il polo fondamentale della mistica chassidica. D'altra parte la delusione suscitata dal fallimento dei molteplici movimenti messianici succedutisi nel seicento e nella prima metà del settecento, a cominciare da quello dovuto alla personalità prestigiosa di Shabbetay Sewi per finire con quello di Jakob Frank, entrambi figure di pseudo-messia, e il perdurare tuttavia di una fervida attesa messianica, di una sorta di intima inquietudine dell'anima ebraica dell'Europa orientale, spingevano il religioso ebreo ad una specie di ripiegamento mistico che spostasse il polo dell'attesa messianica verso l'immediata fruizione di una comunione diretta con Dio: il messia concreto viene sostituito con un messia interiore: vale a dire la perenne rivelazione del divino che l'anima sperimenta nella vita quotidiana e nella preghiera. Il movimento fu essenzialmente popolare, sorto dalle plebi e diretto alle plebi, e fu severamente osteggiato dal rabinismo ufficiale. Ciò non toglie che le sue radici intellettuali si debbano ritrovare sia nel filone centrale della tradizione ebraica biblico-talmudica, sia nella ricca tradizione mistica del giudaismo che culmina con la fioritura della Kabbala. Si può dire anzi che il Chassidismo fu il vero continuatore della mistica kabbalistica e insieme tradusse in termini di semplice prassi quotidiana, di comportamento etico-religioso, di morale spicciola e di liturgia mistica il prezioso materiale di intuizioni, miti, simboli polivalenti, figurazioni gnostiche, folgorazioni soprarazionali che è il contenuto più specifico della Kabbala teorica. Come si vedrà, alla base dei fondamentali atteggiamenti etici, religiosi e psicologici del Chassidismo continuano a fermentare i più importanti miti della

grande età kabbalistica. Il merito del Chassidismo consisterà appunto nella sua capacità di convertire in prassi quotidiana le grandi intuizioni mistiche della kabbala, altrimenti riservate alla pura contemplazione di un numero limitato di iniziati. Fondatore del movimento si considera Israele Ben Eliezer, detto il Baal-Shem-Tow (il Signore del Buon Nome), maestro di scuola e taumaturgo. Da lui derivano, direttamente o indirettamente, nell'arco di un secolo o poco più, una cinquantina di altri maestri chassidici. Taluni di essi lasciano trattati mistici di derivazione kabbalistica e operette mistico-biografiche sui predecessori; ma la vera, profonda linfa del chassidismo ci è tramandata attraverso la tradizione dell'aneddoto, del racconto breve e della leggenda, tradizione che solo nei primi decenni del nostro secolo verrà fissata nelle grandi raccolte di Newman e di Buber.

Tenendo conto dell'interesse prevalentemente psicologico di questa lettura, le caratteristiche fondamentali del movimento possono essere così delineate:

a) un acceso anti-intellettualismo che sposta l'accento della formazione del religioso dallo studio della tradizione giudaica all'immediata esperienza del divino nella vita quotidiana: Dio non vuole dall'uomo lo studio faticoso, ma l'amore: l'entusiasmo della carità e l'intuizione amorosa che rivela la continua presenza del divino nel mondo.

b) Un altrettanto acceso anti-ascetismo: le pratiche ascetiche non servono ad avvicinare l'uomo a Dio; al contrario, l'allontanano da lui per il naturale collegamento psicologico tra la privazione e l'orgoglio dell'asceta. Dio non vuole dal fedele il martirio del corpo, ma la semplice, spontanea adesione immediata alle forme della vita, il ritrovamento in esse della loro radice divina.

c) La prassi mistica della gioia: il sentimento dell'entusiasmo gioioso, l'esperienza di una naturale letizia congiunta alla spontaneità e alla semplicità è il compito psicologico quotidiano del chassid, la sua

intima liturgia. Il servizio di Dio va compiuto con fervore pieno di letizia: la tristezza, la preoccupazione, la cura ci allontanano da Dio: Dio vuole dal fedele la serena gioia della vita.

d) Il superamento della distinzione tra la sfera del sacro e quella del profano. Tutto è fonte di collegamento con Dio; tutto è materia di liturgia: gli atti più umili, le cose più insignificanti rivelano ai chassid la loro natura divina quanto i gesti più alti della liturgia tradizionale. Dio è presente in ogni aspetto del mondo.

e) Il paradossale congiungersi dell'atteggiamento teologico pantelstico con il rigoroso trascendentismo ebraico; la compresenza della teologia negativa del Dio assolutamente ineffabile e della teologia pantelstica del Dio continuamente sperimentabile nell'immanenza. Come si vedrà, il fondamento di questa « contradictio » ingenuamente vissuta sta nella tradizione mistica kabbalistica che permette di contemplare, accanto a un dio irriducibilmente trascendente, una « presenza divina nel mondo » d'origine neoplatonico-emanatistica.

f) Il valore assoluto dell'individuo: Il singolo è irriducibile a valori collettivi, esso stesso costituisce un valore assoluto: la specificità dell'anima umana, la singolarità dei suoi attributi costituisce insieme il rischio e il valore dell'individuo. Come tale l'uomo è posto di fronte all'eterno, non come modello impersonale. Dio vuole dall'uomo l'attuazione della sua singolarità irripetibile, non l'adeguamento ad uno schema collettivo.

g) La prassi pedagogica dello zaddik. Zaddik significa giusto. Zaddikim venivano detti i maestri attratti verso la cui mediazione l'uomo diventa Chassid. Ma non l'insegnamento (in senso tradizionale) dello zaddik aveva valore di redenzione, bensì la sua stessa esistenza era strumento di conversione e liberazione. Anche qui il particolare anti-intellettualismo chassidico rivela la sua applicabilità al rapporto pedagogico-

co: è la presenza umana dello zaddik, la compresenza spirituale di maestro e allievo, che converte il discepolo, non il mero insegnamento intellettuale.

h) La teologia mistica della « giustificazione: il compito dell'uomo è la scoperta quotidiana del «senso» del mondo e della giustificazione dell'individuo. Il significato intimo di questa giustificazione sta nella reciprocità del rapporto uomo-dio: non solo l'uomo ha bisogno di dio, ma anche dio dell'uomo. Dio non è solo la sostanza iniziale, chiusa nella sua autosufficienza, è anche il risultato finale dell'operare dell'uomo. « Il divino è assopito nelle cose e può essere risvegliato solo da colui che accoglie le cose in santità e si santifica con esse. La realtà sensibile è divina, ma deve essere realizzata nella sua divinità da chi vive veramente » (M. Buber).

3. I GRANDI MITI KABBALISTICO-CHASSIDICI (3)

Dice Gershom Scholem che « l'ideologia mistica del Chassidismo derivò dall'eredità kabbalistica ma le sue idee si volgarizzarono in una tendenza inevitabile verso l'inesattezza terminologica ». E' probabile tuttavia che proprio questa inesattezza chassidica abbia permesso ai grandi simboli spirituali della kabbala di continuare a vivere sotto forma di prassi mistica e di etica. In effetti non si può cogliere nel Chassidismo un nucleo speculativo-mitologico ben preciso e costante che faccia da polo di riferimento teoretico agli atteggiamenti pratici dei chassidim, tuttavia i nuclei fondamentali del misticismo speculativo della Kabbala continuano ad essere presenti nel movimento religioso polacco: un breve e affatto incompleto elenco di dottrine e di temi mitologici può fornire una visione anche sommaria del terreno simbolico su cui si instaura la pratica mistica del Chassidismo.

1) La paradossale compresenza di un Dio assolutamente trascendente e ineffabile, l'« En Sof », raggiungibile solo per via di teologia negativa e di un Dio presente nel mondo, manifestantesi continuamente in lui, che è tipica della speculazione kabbalistica, è presente, come sappiamo, anche nell'ambito del

(3) G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*. Parigi 1950.
R. B. Z. Bosker, *From the World of the Cabalah*. New York 1954. Ch.
D. Ginzburg, *The Kabbala*. Londra 1865. G. Vaida, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. Parigi 1947. G. G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*. Londra 1965. J. Abelson, *Misticismo ebraico*. Torino 1929.

Chassidismo con una particolare accentuazione dell'aspetto immanente di Dio. La questione tante volte discussa di un probabile panteismo kabbalistico si ripropone in seno al Chassidismo con le medesime ambiguità: la presenza di Dio nel mondo non esclude la sua trascendenza. Vale appena ricordare che questa ambiguità è il nocciolo e la forza di ogni posizione mistica: esso è irrisolvibile al lume di una pura speculazione razionale.

2) Per altro, Dio è creatore del mondo, e questo è tratto dal nulla secondo il dogma della tradizione ebraica. Ma poiché il nulla anteriore a Dio costituirebbe una limitazione dell'essere, la mistica kabbalistica contempla la dottrina dell'autolimitazione di Dio nell'atto della creazione, quasi un suo « contrarsi » per far luogo a quel nulla, platonicamente inteso come « me on », non essere, « materia » su cui potrà poi esercitarsi la potenza plasmatrice divina. Questa dottrina (detta dello « tsintsum ») è probabilmente uno dei nuclei più originali della gnosi kabbalistica: come ogni sistema gnostico, anche la Kabbala è interessata al problema della giustificazione della materia, del caos precosmico, ma la soluzione kabbalistica differisce da ogni altra soluzione di carattere gnostico per un rigore in certo senso ineguagliabile; l'essere di Dio non è compromesso nella sua assolutezza e infinità dalla presenza di un non-essere che serva poi da sostrato alla creazione: l'ambiguità neoplatonica delle tenebre che circondano l'essere e inevitabilmente lo limitano è accuratamente tolta di mezzo: il sostrato materiale della creazione è esso stesso risultato dell'operare di Dio nel suo « contrarsi », e non preesistente a lui. Né è compromesso il dramma cosmico della finale redenzione in Dio, concepita come restituzione dello stato iniziale dell'essere, scomparsa del nulla, reintegrazione dello stato precosmico.

3) La dottrina delle dieci Sefirot.

Dio si manifesta attraverso una serie di dieci istanze, le Sefirot, di derivazione gnostica e neoplatonica, le cui complesse interrelazioni costituiscono la parte

più cospicua della speculazione teosofica della Kabala. Le Sefirot non vanno intese tanto come emanazioni in senso neoplatonico, quanto come « modi », manifestazioni, aspetti sensibili e intelligibili di Dio che, come En Sof, è ineffabile e al di sopra di ogni umano tentativo di comprensione. La loro interpretazione filosofica più coerente culminerà con la dottrina spinoziana degli « attributi ». L'ultima delle Sefirot è praticamente identificabile con la Shekinà, la presenza di Dio nel mondo, che ha tanta parte nella mistica chassidica. Essa è la manifestazione costante di Dio nelle cose e negli eventi mondani; è la divina presenza che il chassid deve poter cogliere in tutto ciò che lo circonda e gli si manifesta. Si nota qui per inciso che la Shekinà, la presenza divina nel mondo, è di natura femminile; è anzi l'unica istanza femminile della teologia mistica ebraica. Provvidenza, natura, « anima mundi », « natura creata nec creans », la Shekinà è il veicolo del ricongiungimento del mondo con Dio; ma ben più interessante, dal punto di vista della fenomenologia degli archetipi, rappresenta il comparire di un elemento femminile, ctonio, animico, nel cosmo unidirezionalmente maschile, celeste, spirituale della psiche ebraica.

Nella teologia mistica della Shekinà è racchiuso anche il senso del problema del male. Il peccato originale di Adamo è consistito nella separazione della Shekinà dalle altre Sefirot e pertanto nella interruzione della corrente vitale che scorre da Sefirà a Sefirà. Da questo momento s'è creato uno scisma nel mondo e la Shekinà è in esilio. Il senso del bene operato dall'uomo nel mondo è il ricongiungimento della Shekinà a Dio, la redenzione della Shekinà dal suo esilio. Questo fonda anche la dignità dell'uomo: col suo operare egli diventa un elemento centrale del dramma cosmico: a lui spetta la reintegrazione di un ordine che il peccato originale ha infranto.

4) Parallelo, apparentemente contrastante, sostanzialmente complementare alla dottrina della Shekinà è il mito delle « scintille divine » disperse in tutte le cose, che è centrale nella prassi mistica del chassi-

dismo. Ogni aspetto del mondo sensibile racchiude una particella del divino che va in un certo senso redenta dalla sua prigionia. L'operare dell'uomo nel mondo è appunto un lavoro di continua scoperta e redenzione dell'elemento divino che è nelle cose; l'anima stessa dell'uomo è una particella dell'Adamo Primitivo, dell'Adam Kadmon, la cui unità sarà reintegrata quando il dramma cosmico sarà compiuto. Ma la reintegrazione dell'ordine divino ha appunto bisogno dell'opera dell'uomo. Dio non è soltanto già dato nella sua compiutezza, è anche una realtà a venire al cui compimento è indispensabile l'operare dell'uomo. Il mito delle scintille divine disperse nelle cose è ancora un tentativo gnostico di interpretazione del mistero del male e della natura del mondo materiale. In questo caso non è invocato un peccato originario ma una sorta di originario « disastro » cosmico accaduto all'atto della creazione, per cui i « recipienti » della divina saggezza non avrebbero potuto contenere, quasi per un mistero di sovrabbondanza della grazia, il loro contenuto, e, infranti, avrebbero permesso il « fluire » dell'elemento divino nei mondi inferiori, la diffusione della luce, il disperdersi dell'originaria unità nelle cose materiali. Il mito è tanto affascinante quanto ambiguo. Esso ha tuttavia il valore di una profonda intuizione antropologica; nella sua oscurità si fa luce una nuova dimensione dell'uomo: accanto all'uomo « creato » da Dio si fa strada l'immagine dell'uomo « creatore » di Dio; accanto ai Dio-sostanza, chiuso nella sua compiutezza, si delinea il Dio in fieri; accanto all'uomo caduto e redimendo, l'uomo redentore. L'ambiguità dei miti kabbalistico-chassidici potrà costituire un serio problema per lo storico delle religioni, ma diventa secondaria di fronte all'evidenza della nuova dimensione antropologica che essi implicano e che attraverso essi si fa strada nella coscienza dell'ebraismo e dell'umanità.

Ai fini di questa lettura è praticamente necessaria e direttamente utilizzabile solo questa originale intuizione dell'uomo sottesa alla straordinaria varietà e discordanza dei miti e del materiale simbolico.

4. IL SIGNIFICATO DEL MITO EBRAICO (4)

In un breve saggio che resterà probabilmente fondamentale nella storia del sentimento religioso del giudaismo, M. Buber si domanda quale sia l'intima natura del mito ebraico, il suo significato più profondo. Una ricerca di questo genere implica, tra l'altro, una esatta definizione e chiarificazione del concetto di mito nel suo valore più universale ed esteso. In questo senso occorre dare al mito il significato di una funzione della mente primitiva, e tuttavia sempre presente nell'uomo civile, che, in contrasto con il principio di collegamento causale, accoglie e collega tra di loro gli eventi sulla base della loro singolarità, del loro « senso », della profonda significanza che essi acquistano in riferimento all'uomo e alla sfera del divino, come espressioni di un « concatenamento misterioso », supercausale. Il mito s'instaura così ogni qualvolta il prepotente bisogno di dare « senso » agli eventi da parte dell'uomo interrompe o lacera la serie delle correlazioni causali e stabilisce una correlazione orientata e significativa. « Questa facoltà di dare ai fatti qualità di mito e forma di mito » non è solo dell'uomo primitivo, ma « si conserva nell'umanità posteriore nonostante tutto lo sviluppo della funzione di causalità. In tempi d'alta tensione ed intensità della vita interna l'uomo quasi si libera dalle catene della funzione di causalità, e interpreta il fenomeno del mondo come un fenomeno supercausale, pieno di senso, come l'espressione di un senso centrale che non può più essere afferrato col pensiero, ma con la potenza desta dei sensi, e colla vibrazione ardente di tutta la personalità, come una realtà evidente che si offre in ogni molteplicità ». Il mito è dunque il prodotto di un'alta attività simbolica dell'uomo che instaura accanto alla dimensione causale degli eventi un collegamento metacausale capace di dar senso alle cose, liberandole dal tessuto delle determinazioni meccaniche, o meglio, sollevando questo tessuto all'altezza di un « significato ». Puntualizzato in tal modo il valore generale del mito, c'è ora da chiedersi quale sia la natura specifica del

(4) M. Buber. Sette discorsi sull'ebraismo. Firenze, 1924.

mito ebraico, quale particolare forma di collegamento metacausale ha portato nel mondo la millenaria attività simbolica dell'anima ebraica. Ora Buber afferma che tutti i libri narrativi della Bibbia hanno un unico contenuto: « la storia degli incontri di Dio col suo popolo ». La compresenza, nel dialogo, di uomo e Dio, l'amicizia o la lotta, l'amore o il rancore, l'appello appassionato o il diniego, il patto o la rottura del patto, comunque sempre lo stare-assieme-compresenti-in-un-dialogo-infinito, questo è il senso del mito ebraico.

Questo è il simbolo instauratore di senso che l'anima ebraica incessantemente produce nella storia del mondo. Anche quando, dopo i grandi incontri con l'uomo dei libri biblici, Dio « dalla visibilità della colonna di fuoco e dalla percettibilità del tuono sul Sinai, entra nell'oscurità e nel silenzio dell'insensibilità, questa continuità del racconto mitico non si spezza; certo, Dio non può più essere percepito, ma possono essere percepite tutte le sue manifestazioni nella natura e nella storia. Da queste è formato l'oggetto infinito del mito postbiblico ».

Se tale è il nucleo profondo e originario del mito ebraico — il dialogare ininterrotto di Dio con l'uomo e per conseguenza l'acquistar senso da parte dell'uomo mediante questo dialogo, — si potrà ora penetrare ancora più addentro a tale nucleo e scoprire che nella dinamica del colloquio i due poli, l'uomo e Dio, dipendono reciprocamente l'uno dall'altro e che il destino dell'uno è condizionato dal destino dell'altro. Allora il contributo più originale che il mito ebraico porta nella storia spirituale dell'uomo sarà quel che Buber chiama << **la concezione dell'influsso dell'uomo e della sua azione sul destino di Dio** ». Questo nucleo mitico fondamentale permea, sia pure in maniera più o meno esplicita, tutta la religiosità ebraica — ove s'intenda per religiosità l'elemento bergsonianamente vitale, dinamico, individuale e creativo della religione, contrapposto alla fatale tendenza alla sclerotizzazione, codificazione dogmatica, istituzionalizzazione devitalizzata. Nella fenomenologia di questa religiosità sarà dato rintracciare come tre strati suc-

cessivi e progressivamente profondi: lo strato dell'immitazione di Dio, lo strato della collaborazione tra Dio e uomo nell'eterna opera della creazione, lo strato infine della « liberazione di Dio » per mezzo dell'opera dell'uomo, della « realizzazione » di Dio attraverso l'influsso dell'uomo.

In questo ultimo strato compare una nuova e sconvolgente intuizione di Dio, che probabilmente solo da poco ha cominciato ad emergere dal fondo inconscio dell'umanità; non più il Dio-sostanza, già dato, consegnato alla sua chiusa perfezione, rispetto alla quale il travaglio della creazione è puramente accidentale, ma il Dio venturo, in lenta e incessante gestazione mediante l'opera dell'uomo, la divinità in fieri che, per essere, chiede il contributo dell'umanità, il Dio-omega in cui il travaglio del mondo acquista senso. La Kabbala e il Chassidismo sono fra le più importanti matrici occidentali di questo Dio. In particolare il Chassidismo « insegna che il divino è assopito nelle cose, e può essere svegliato solo da colui che accoglie le cose in santità e si santifica in esse. La realtà sensibile è divina, ma deve essere realizzata nella sua divinità da chi vive veramente. La maestà di Dio è bandita nei recessi della realtà, essa giace legata sul fondo di ogni cosa, e viene redenta in ogni cosa dall'uomo che contemplando e operando riscatta l'anima di questa cosa. Così ognuno è chiamato a determinare con la sua propria vita il destino di Dio; così ogni vivente sta profondamente radicato nel vivente mito ».

5. I TEMI FONDAMENTALI DELLA MISTICA CHASSIDICA

A) L'Ombra

Il tema centrale della mistica chassidica, quale si rivela attraverso la tradizione popolare del racconto, è senz'altro il tema del « senso » e della giustificazione dell'uomo, del suo riscatto dall'insignificanza mediante il rapporto con Dio: attorno a questo tema si strutturano con un ordine segreto, nonostante l'ap-

parente disordine, gli altri valori fondamentali. Da questi si deve cominciare, con un movimento che va dalla periferia al centro, se si vuole cogliere il significato psicologico degli atteggiamenti fondamentali della vita chassidica.

Il primo tema è quello che potremo chiamare, sfruttando una terminologia dichiaratamente psicologica, dell'« ombra ». Sappiamo che il negativo che è in noi non va rifiutato ma in qualche modo ricercato, accolto e trasformato, e che solo questa opera di ricognizione e metamorfosi conduce alla rigenerazione interiore che la psicologia conosce col nome di « individuazione ».

« Rabbi Abramo diceva: « dalle guerre di Federico di Prussia ho imparato un nuovo modo di servizio. Per attaccare il nemico non c'è bisogno di avvicinarlo: si può, fuggendo davanti a lui, circondarlo mentre avanza e prenderlo alle spalle, fino a che si arrende. Non ci si deve avventare contro il male, ma ritirarsi sulla originaria forza divina e di lì circondarlo e piegarlo e trasformarlo nel suo opposto ». L'ombra deve essere nello stesso tempo accolta e depotenziata; il negativo che è in noi ha un peso insopportabile solo quando non è relazionato al centro positivo dell'essere. Ma quando il senso di una esistenza è raggiunto anche il male perde il suo potere e può persino essere dissolto dalla potenza redentrice dell'ironia che scaturisce dal senso conquistato.

« Dimorando una volta a Mesritsch, il Raw di Kolbischow vide un vecchio venire dal Maggid a chiedergli una penitenza per i suoi peccati. « Va a casa », disse il Maggid, « scrivi tutti i tuoi peccati su un foglio e portamelo ». Quando l'uomo glielo portò egli vi gettò appena uno sguardo, poi disse: « Ritorna pure a casa, va bene ». Più tardi il Raw vide però che il rabbi Bar leggeva il foglio e a ogni riga rideva sonoramente. Questo gli dispiacque: come si può ridere dei peccati? Per anni non seppe superare questo ricordo, fino a che non sentì riferire questo detto del Baalshem: « E' noto che nessuno compie un peccato

se non è entrato in lui lo spirito di follia. Ma che fa il saggio quando viene da lui un folle? Egli ride di tutte le sue follie, e mentre ride passa sul mondo l'alito dell'indulgenza, la severità si distrugge, ciò che pesava si fa leggero ». Il Raw riflette. « Ora comprendo il riso del santo Maggid », disse nell'anima sua ». Di fronte alla presenza redentrice del senso la stessa nozione teologica di male perde il suo valore assoluto: anche il cattivo ha la sua giustificazione. Rabbi Phinas diceva: « Il rapporto di Dio verso i cattivi si può paragonare a quello di un principe che oltre ai suoi splendidi palazzi possieda anche ogni sorta di piccolissime case di campagna nascoste nei boschi e nei villaggi, dove talvolta egli va per cacciare o per riposarsi. La dignità dei palazzi non è maggiore di una di tali dimore occasionali; perché l'aspetto degli uni non è come l'aspetto delle altre, e ciò che compie quel luogo modesto non lo può compiere quello importante. Così avviene anche per il giusto: per quanto grande sia il suo valore e il suo servizio, egli non può compiere ciò che il cattivo compie in un'ora in cui prega e fa qualcosa in onore di Dio, e Dio, che osserva i mondi della confusione, si rallegra di lui. Perciò il giusto non si creda di più del cattivo ». L'imitazione di Dio deve spingersi allora fino a saper vedere in ciascuno soltanto la sua luce e a permettere un appressamento dell'uomo all'uomo sulla base della santità potenziale dell'individuo: anche nell'ambito del giudizio morale l'ombra non risolta nella luce del senso individuale può allontanare dalla verità. « Rabbi Wolf non vedeva il male in nessuno e chiamava giusto ogni uomo. Un giorno che due litigavano e si cercò di metterlo contro il colpevole, egli rispose: « per me valgono tutti e due lo stesso, e chi può ardire di intromettersi tra due giusti? ». Ad un certo punto del proprio processo di redenzione dal non-senso deve potersi scoprire il valore positivo del preteso peccato. In quel momento anche il peccato diventa preparazione al bene. « Un giorno un chassid accusò presso Rabbi Wolf certuni che facevano di notte giorno giocando a carte.

« Questo è bene », disse lo zaddik. « Come tutti gli uomini essi vogliono servire Dio e non sanno come. Ma ora imparano a tenersi svegli e a perseverare in un'opera. Quando raggiungeranno la perfezione in questo, avranno soltanto bisogno di convertirsi, e che servitori di Dio saranno allora! ».

Il saper vedere in ciascun uomo la parte individuale di luce che redime l'ombra e riscatta la negatività del male è lo scopo del vero zaddik. « Il giovane Sussja era un giorno in casa del suo maestro, il grande Rabbi Bar, quando un uomo si presentò a questo e lo pregò di consigliarlo e aiutarlo in un'impresa. Ma Sussja, vedendo che quell'uomo era pieno di peccato e non toccato dal pentimento, si adirò e lo rimproverò dicendogli: « Come può uno come te, che ha commesso questo e quel misfatto, ardire di presentarsi al cospetto di un santo senza vergogna né desiderio di penitenza? ». L'uomo se ne andò senza dir nulla, ma Sussja si pentì subito di quanto aveva detto, e non sapeva che fare. Allora il suo maestro lo benedisse: che d'ora in poi egli vedesse negli uomini soltanto il bene, anche se peccavano sotto i suoi occhi ». La potenza redentrice del senso deve poter risolvere il male fino a mostrarne l'insignificanza. Ciò è vero anche nel caso della sofferenza e del lato apparentemente negativo di un destino. « Quando Rabbi Shmelke e suo fratello arrivarono dal Magghid di Mesritsch, dissero: « i nostri saggi ci hanno lasciato una massima che non ci da pace, perché non riusciamo a comprenderla. E' questa: che l'uomo deve lodare e ringraziare Dio per il male come per il bene e accoglierlo con la stessa gioia. Diteci, Rabbi, come dobbiamo intenderla? « Il Magghid rispose: « andate alla scuola, vi troverete Sussja che fuma la pipa. Egli vi darà la spiegazione ». Andarono alla scuola e sottoposero la loro questione a Rabbi Sussja. Questi rise: « Avete proprio trovato la persona giusta! Dovete rivolgervi a qualcun altro e non a uno come me che non ha sofferto il male in vita sua ». Ma quelli sapevano che la vita di Sussja, dal giorno

della sua nascita fino a quel giorno, non era stata altro che miseria e patimento. Allora compresero che cosa voglia dire accogliere la sofferenza con amore ». D'altra parte tutto il peso del male è risolto nel momento che se ne comprende il significato dinamico: la redenzione ha bisogno del peccato. « Una volta Rabbi Sussja, la vigilia del giorno del perdono, senti nella Sinagoga un cantore cantare in modo meraviglioso le parole « ed è perdonato ». Allora gridò a Dio: « Signore del Mondo, se Israele non avesse peccato, come ti sarebbe risonato un tale canto? ». Si conosce il peso che nel rapporto individuale del tipo analista-analizzando ha l'accettazione del lato d'ombra del secondo da parte del primo. Nessuna operazione di trasformazione è possibile, se non sulla base della profonda solidarietà dell'analista con la parte oscura del paziente.

« Rabbi Shlomo diceva: « se vuoi sollevare un uomo dalla melma e dal fango, non credere di poter restare in alto e accontentarti di stendergli la mano soccorrevole. Devi scendere giù tutto, nella melma e nel fango. Allora afferralo con forti mani e riconducilo con te alla luce ».

L'ombra non può essere presa di petto, deve essere bensì trasformata. Nel commento di Wilhelm all'I King (sentenza del segno Kuai, lo Straripamento) si dice, a un certo punto, testualmente: « finché ci si accapiglia con i nostri errori essi rimangono sempre vittoriosi. Il miglior modo di combattere il male è procedere energicamente sulla via del bene ». « Un giovane dette al Rabbi di Rizin una supplica in cui chiedeva l'aiuto di Dio per riuscire a piegare i cattivi istinti. Il Rabbi lo guardò ridendo: « vuoi piegare gli istinti? Spalle e reni ti spezzerai, ma l'istinto non lo piegherai. Ma prega, studia, lavora seriamente e ciò che è cattivo nei tuoi istinti svanirà da solo ».

B) L'individuo

Strettamente connesso al tema dell'ombra è quello della irriducibilità del valore individuale, l'assolutezza del singolo, l'unicità e l'irripetibilità della persona.

Questa individualità senza confronti l'uomo deve portare davanti a Dio, non altro. Il compito straordinario dell'uomo è appunto la scoperta e l'accoglimento del suo valore individuale. Questo è anche la sua missione religiosa.

« Prima della sua morte Rabbi Sussja disse: « nel mondo a venire non mi si chiederà: « perché non sei stato Mosé? » Mi si chiederà: « perché non sei stato Sussja? ».

Nei rapportarsi a Dio, nello stabilire il dialogo che dà senso alla sua esistenza, nell'aprirsi al Tu che dà fondamento alla vita e rende uomo l'uomo, l'individuo deve sopportare il peso e il privilegio della sua unicità.

« Chiesero a Rabbi Phinas: « perché sta scritto: il giorno che Dio creò un uomo sulla terra, e non: il giorno che Dio creò l'uomo sulla terra? ». Egli spiegò: « tu devi servire il tuo creatore come se sulla terra non ci fosse che un uomo solo, tu solo! ». Ma la ricerca e l'accoglimento della propria irriducibile singolarità implica la rinuncia all'eredità paterna, nel senso evidente del rifiuto degli elementi non individuali del destino.

« Dopo la sua morte, il Magghid apparve a suo figlio, e per il comandamento che impone di onorare i genitori, gli ordinò di abbandonare la sua vita di perfetto ritiro dal mondo: « che era una vita pericolosa ». Abramo rispose: « lo non conosco alcun padre secondo la carne, ma solo un padre pietoso in tutti i viventi ». « Avendo accettato la mia eredità », disse il Magghid, « mi hai riconosciuto come padre anche dopo la mia morte ». « lo rinunzio all'eredità paterna », gridò Abramo. Nello stesso istante scoppiò un incendio in casa, che distrusse il modesto retaggio del Magghid a suo figlio, e quello soltanto ». Questa rinuncia va condotta fino all'estrema conseguenza di una radicale spoliatura dei residui karmici. La scoperta dell'individualità, la scoperta della autogenerazione spirituale e la restituzione al padre carnale degli elementi del suo destino che non possono appartenerci deve essere radicale.

« Quache tempo dopo il cognato di Abramo gli portò in dono la sopraveste di seta bianca che il Magghid indossava nei giorni di festa grande. Alla vigilia della festa del perdono Abramo la indossò per rendere onore a suo padre. Le lampade della sinagoga erano già accese. In un movimento appassionato lo Zaddik si curvò su una di esse, la sopraveste prese fuoco e gliela strapparono di dosso. Con uno sguardo intenso, la guardò farsi cenere ».

Persino la tradizione religiosa può essere di peso: una condizione da rifiutare sulla via della scoperta individuale e della ricerca del rapporto irriducibilmente singolo con Dio. La religione tende a farsi statica, mero involucro collettivo, quando perdiamo di vista l'unicità del dialogo tra l'io umano e il tu divino.

« Il Baalshem diceva: « Noi diciamo: « Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe », e non diciamo « Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe »; poiché Isacco e Giacobbe non si appoggiarono sulla ricerca e il servizio di Abramo, ma ricercarono da se stessi l'unità del creatore e il suo servizio ». Dal punto di vista del « singolo » non c'è altra paternità che quella spirituale. L'eredità corporea che ci trasmette gli elementi karmici del destino va considerata come una sorta di condizionamento naturale che l'individuo deve imparare a dominare e trasformare. La « prima materia » che si offre al riordinamento spirituale della quotidiana opera demiurgica dell'individuo.

« Il Rabbi Shmelke disse: « secondo i nostri saggi, tre prendono parte alla creazione di ogni essere umano: Dio, padre e madre. La parte di Dio è tutta santa; le altre possono venire santificate e rese simili a quella. E' questo che intende il comandamento: Voi siete santi eppure dovete ancora diventar santi; così dovete tenere l'eredità paterna e materna in Voi, che si oppone alla santificazione, e non soggiacerle, ma padroneggiarla e plasmarla ».

Il trovare se stessi, la scoperta della irriducibilità del valore individuale è tutt'uno con il trovare Dio; in ter-

mini moderni l'individuazione e la scoperta della propria dimensione religiosa si trovano in un rapporto di mutuo condizionamento. E' probabile anzi che la distinzione tra i due movimenti spirituali abbia un valore meramente formale ed esteriore. « Quando Rabbi Baruch arrivava alle parole del salmo: « non darò sonno ai miei occhi né riposo alle palpebre fino a che non abbia trovato una dimora a Dio », si fermava e diceva a se stesso: « fino a che trovo me stesso e faccio di me una dimora pronta ad accogliere la Shekinà ».

Poiché ogni evento umano ha valore in quanto assume forme individuali, anche il linguaggio della rivelazione quotidiana di Dio all'uomo è individuale, si dirige al singolo nella sua irriducibile unicità. « Rabbi Pinchas diceva: « il primo dell'anno Dio è in quella forma di occultamento che viene chiamata « stare sul trono » e ciascuno lo può vedere, ciascuno secondo la propria natura: uno nel pianto, uno nella preghiera e uno in un canto di lode ». Non solo il linguaggio del rivelarsi quotidiano del divino all'uomo ha il carattere dell'assoluta individualità, ma anche il linguaggio che lega l'uomo all'uomo, se è linguaggio autentico, fondato sulla comunione individuale, reca sempre i segni di una esclusività che non consente sostituzioni dei destinatari del messaggio. In questo senso, la parola del maestro è multi-dimensionale ed è accolta da ciascuno come comunicazione individuale.

« Quando una sera i visitatori del Baalshem se ne andarono, dopo aver sentito la sua parola, uno di loro disse al suo compagno che le parole che il Baalshem gli aveva rivolto gli avevano fatto molto bene. L'altro lo ammonì che non dicesse sciocchezze: erano pure entrati insieme nella stanza, e per tutto il tempo il maestro non aveva parlato ad altri che a lui. Un terzo che udì questo si mischiò sorridendo nel discorso; come stranamente sbagliavano tutti e due, il Rabbi per tutta la sera si era intrattenuto confidenzialmente con lui. La stessa cosa disse un quarto, un quinto,

e infine tutti assieme confessarono ciò che era loro avvenuto. Ma un attimo dopo tutti ammutolirono ».

C) **Relativizzazione dell'Io**

Coordinato e complementare al tema del valore assoluto dell'individuo è il tema della relativizzazione dell'Io. Il fondamento dell'individuo non è nell'Io, al contrario l'Io, qualora venga assottigliato, può porsi come barriera tra l'uomo e la sua natura profonda. Nel movimento di autenticazione religiosa l'Io deve imparare ad autolimitarsi e a relazionarsi con istanze psichiche che lo trascendono senza tuttavia annullarlo. « A proposito delle parole della scrittura: « Io sto tra il Signore e voi », Rabbi Michal diceva: « L'Io sta tra Dio e noi. Se l'uomo dice « Io » e si arroga la parola del suo creatore, si separa da lui. Se invece offre il suo « Io » davanti a lui non c'è più una parete divisoria. Perché di lui è scritto: « Io sono del mio amico e verso me va il suo desiderio ». Se il mio « Io » è diventato del mio amico, il suo desiderio si rivolge verso di me ».

Finché l'uomo non sente altro fondamento di sé che il suo Io, egli rimane escluso dal movimento di autenticazione di sé che lo porta alla fondazione della nuova totalità psichica rispetto alla quale l'Io è unicamente parte. In un racconto tratto dalla tradizione mistica sufita si narra che un discepolo non poteva venire accolto dal suo maestro perché ogni volta che si presentava alla porta di quest'ultimo, dopo un'intenso periodo di preparazione spirituale, rispondeva alla domanda « chi è » con la parola « Io ». Solo quando poté superare questo ostacolo psicologico e, sulla base di un'interiore preparazione, rispondere « tu » alla domanda del maestro, vide aprirsi la porta della casa nella quale desiderava ardentemente essere accolto.

Così nella tradizione chassidica si racconta che « uno scolaro del grande Maggid, recatosi di notte a trovare Rabbi Aronne di Karlin, suo amico, batté alla finestra illuminata. « Chi chiama? » chiese la voce familiare e, poiché era sicuro che anche la sua voce

sarebbe stata riconosciuta non rispose altro che: « lo ». Ma la finestra rimase chiusa e dall'interno non venne altro suono per quanto battesse un'altra e più volte. Finalmente, turbato, gridò: « Aronne, perché non mi apri? ». Gli rispose allora la voce dell'amico, ma così grave e solenne da sembrargli quasi estranea: « Chi è che osa chiamarsi " lo ", come spetta solo a Dio? ».

La relativizzazione dell'Io è il segreto insegnamento della Kabbala. Il fine dell'uomo è rendersi disponibile, accogliere, permettere che la trascendenza sconvolga, permei e riordini secondo un principio diverso le chiuse strutture dell'Io.

«A uno scrittore che lo interrogava sulla Kabbala, la dottrina segreta, Rabbi Moshe disse: « Osserva bene che la parola Kabbala deriva da Kabbel, che significa accettare, accogliere. Perché il fine di tutta la sapienza della Kabbala è: prendere su di sé il giogo della volontà di Dio ».

Il rendersi disponibile è tutt'uno con il dimenticarsi di sé. Quando il centro dell'individuo si è spostato dall'Io al Sé, allora e solo allora è possibile il dialogo tra l'umano e il divino.

« Il Maggid disse un giorno ai suoi scolari: «voglio indicarvi il modo migliore di dire la Torà. Bisogna non sentire più affatto se stessi, non essere più che un orecchio che ascolta ciò che il mondo del verbo dice in lui. Ma non appena si comincia a sentire la propria voce si cessi ».

D) Il nulla

La relativizzazione dell'Io e l'incontro con una realtà psichica più vasta e dinamica è coordinata ad un movimento di annullamento e di rinascita, ad un radicale cambiamento di segno nell'atteggiamento dell'Io, ad un rovesciamento dei valori consci che la psicologia analitica conosce sotto il nome di « enantiodromia ». La corsa all'incontrano esige che il fondamentale fattore qualitativo del movimento, la direzione, cambi di segno, passi dunque per il punto zero, per il nulla. Appunto il tema del nulla potremo

chiamare una particolare costante della prassi mistica chassidica che ha il suo corrispettivo, nell'ambito della tradizione cristiana, nell'atteggiamento speculativo e pratico che si impernia nella parabola evangelica del seme che muore. Ogni cominciamento sorge dall'annullamento dello stato interiore, ogni nuova realtà psichica implica la distruzione della condizione che precede. « Il Maggid di Mesritsch diceva: nessuna cosa al mondo può passare da una realtà ad un'altra realtà se prima non è passata per il nulla, cioè per la realtà dello stato intermedio. Là essa è nulla e nessuno può afferrarla; poiché è giunta al gradino del nulla come prima della creazione. E allora essa viene trasformata in una nuova creatura, dall'uovo al pulcino. Nell'attimo dopo che è terminata la distruzione dell'uovo e prima che sia incominciato il divenire del pulcino, è il nulla.

La « notte oscura del alma » di S. Giovanni della Croce è il più evidente, seppure certamente non l'unico, riferimento cui può ricorrere il nostro pensiero abituato ad esempi della tradizione cristiano-occidentale.

Rabbi Pinchas diceva: « Ogni creatura si rinnova nel sonno, anche le pietre e le acque, e l'uomo, se vuole che la sua vita sempre si rinnovi, deve prima addormentarsi, spogliarsi della sua forma e raccomandare a Dio la sua anima nuda: allora essa sorge e riceve nuova vita ».

Trasferito in termini di psicologia, il passaggio per il puro nulla come condizione della rinascita è la relativizzazione dei valori dell'Io. Nella mistica chassidica tale momento ha come due piani di realizzazione: da una parte esso rappresenta un vero e proprio momento enantiodromico nel destino del singolo e della collettività.

« Fu chiesto a Rabbi Pinchas: « perché, come ci è tramandato, il Messia deve nascere nell'anniversario della distruzione del Tempio? ». « Il grano seminato nella terra », rispose egli, « deve perire perché germogli la nuova spiga. La forza non può risorgere se

non si ritira nella grande oscurità. Spogliare forma, rivestire forma, questo avviene nell'attimo del puro nulla. Nel calice dell'oblio cresce il potere della memoria. Questa è la forza della redenzione. Il giorno della distruzione, la forza giace nel fondo e cresce. Perciò in quel giorno andiamo alle tombe, perciò in quel giorno nascerà il Messia ». Dall'altra parte questo « passaggio per il nulla » rappresenta un momento extra-temporale inscritto nella struttura stessa della esistenza, quasi una interna disponibilità al nulla che permetta l'ingresso del divino nell'umano, la realizzazione della condizione teandrica fondamentale.

" Il figlio minore di Rabbi Sussja diceva: « Gli zaddikim che nel loro servizio vanno sempre di santuario in santuario e di mondo in mondo, devono ogni volta gettar via da sé la propria vita per ricevere uno spirito nuovo, così che ogni volta aleggi su di loro una nuova illuminazione ".

(E' interessante — o per lo meno curioso — notare a questo punto quale grande valore attribuissero i chassidim al sonno come strumento di relativizzazione dell'Io — e di una sorta di fondamentale disponibilità al nulla che sembra caratterizzare l'autenticità dell'esistenza — e al sogno come relativizzazione dei valori dell'Io: Una volta che Rabbi Moshe Teitlbaum ebbe detto a se stesso: « Grazie a Dio, ho fatto tutto l'anno ciò che era retto, rettamente ho studiato, rettamente ho pregato... », la stessa notte in sogno gli furono mostrate tutte le sue opere buone: erano stracciate, a pezzi, deturpate).

E) Anti-intellettualismo

Al tema del nulla, dell'enantiodromia e della relativizzazione dell'Io, sono strettamente collegati i temi dell'antiascetismo e dell'anti-intellettualismo chassidico. Ascetismo e intellettualismo, nella loro apparente diversità, sono entrambi radicati nella volontà e nella coscienza, nascono come conseguenza della impostazione unidirezionale della vita psichica, incentrata nell'Io e separata dalla forza vitale delle istanze in-

conscie. Entrambi allontanano l'uomo dalla sua fonte spirituale e lo condannano all'isterilimento. Il Baalshem diceva: « quando io sono ad un alto grado di conoscenza, so che in me non è neppure una lettera dell'insegnamento di Dio e che non ho fatto neppure un passo nel servizio di Dio ». Lo studio è diversione dal colloquio con Dio, cade in tal caso sotto la categoria pascaliana del « divertimento », della « distrazione », allontanamento dell'uomo dalla sua sede originaria, dispersione della natura autentica nella banalità mondana. « Moshe Hajim Efraim, il nipote del Baalshem, si consacrò in giovinezza allo studio e diventò un grande studioso, fino a deviare un poco dalla via chassidica. Suo nonno, il Baalshem, teneva a passeggiare spesso con lui fuori di città, e quello lo seguiva, anche se con qualche riluttanza, perché gli dispiaceva perdere il tempo che avrebbe potuto dedicare allo studio. Una volta incontrarono un viandante che veniva da un'altra città. Il Baalshem gli chiese di uno dei suoi concittadini. E' un grande studioso, rispose quello. Gli invidio la sua applicazione allo studio, disse il Baalshem. Ma che debbo fare? Io non ho tempo di studiare perché devo servire il creatore ». Da quell'ora Efraim si rivolse di nuovo con ogni forza alla via chassidica ».

F) Antiascetismo

Ma se l'intellettualismo distrae « pascalianamente » l'uomo dal dialogo con l'eterno Tu, l'ascetismo sembra avere il torto ben peggiore di distrarlo dalla quotidiana fruizione di Dio nelle cose, dalla serena e immediata liturgia della gioia. « Quando Rabbi Shmelke ritornò dal suo primo viaggio dal Maggid e gli chiesero che cosa avesse imparato, egli rispose: fino a ora avevo mortificato il mio corpo affinché potesse sopportare l'anima. Ora ho visto e appreso che l'anima può sopportare il corpo e non ha bisogno di separarsi da esso. E' questo che ci è detto nella Santa Torà: « io stabilirò la mia

dimora in mezzo a voi, e la mia anima non vi aborrirà
». Poiché l'anima non deve aborre il suo corpo ». L'unico ascetismo possibile è quello inconsapevole e involontario, non fondato dunque sull'io, ma sul centro originario della personalità. « Nella sua giovinezza il Baalshem, quando, terminato il sabato, andava per tutta la settimana al luogo del suo ritiro, soleva prendere con sé sei pani e una brocca d'acqua. Un venerdì, quando volle sollevare da terra il suo sacco per tornare a casa, si accorse che era pesante, lo aprì, e vi trovò ancora tutti i pani. Allora se ne meravigliò. Digiunare in questo modo è permesso ».

L'ironia chassidica s'appunta talvolta contro la mortificazione della carne sorprendendone l'interiore contraddizione fondata sull'iper valutazione dell'io. « A un uomo noto per il suo timore di Dio e per le sue severe penitenze, Rabbi Iudel, che lo visitava, il Maggid di Zloczow disse un giorno: « Iudel, tu porti un cilicio sul corpo. Se tu non fossi un iracundo non ne avresti bisogno. E poiché tu sei un iracundo, non ti serve a nulla ».

L'accento più penetrante e nello stesso tempo più aspro dell'antiascetismo chassidico è raggiunto da Na 'hum di Stepinescht che diceva: « io non so che cosa è un pio, e anche da mio padre non ho appreso nulla in proposito. Ma penso che sia una sorta di abito; la stoffa di fuori è fatta di orgoglio e la fodera di rancore, ed è cucito col filo della malinconia ». Infine l'immagine dell'uomo che la mistica antiascetica del Chassidismo può fornire proprio in base al suo rifiuto del ripudio della terrestrità, della carne, della fenomenologia del quotidiano e della fruizione della materia è l'immagine di una creatura saldamente ancorata alla terra proprio per il suo tendere al cielo, coerentemente immersa nell'immanente proprio per il suo naturale volgersi alla trascendenza. « A proposito delle parole della Scrittura: « una scala, appoggiata sulla terra, e il suo capo tocca il cielo », Rabbi Aronne di Karlin diceva: « se l'uomo di

Israele si tiene unito e sta saldo sulla terra, allora il suo capo tocca il cielo ».

G) Il motivo della gioia

Liberata dall'intellettualismo e dall'ascetismo, la vita religiosa dell'uomo, — ma, come vedremo, per la radicale indistinzione tra sacro e profano intrinseca al Chassidismo, la vita dell'uomo tout court — si risolve nel sentimento mistico della gioia. Rabbi Giacobbe Giuseppe, soleva dire che « preoccupazione e tristezza sono le radici di tutte le forze del male », e anche che « la Shekinà, (la presenza divina nel mondo) non aleggia sulla tristezza, ma sulla gioia nella preghiera ». Preoccupazione e tristezza sono il risultato di un ancoramento dell'uomo ai limiti del puro Io, scaturiscono direttamente dall'identificazione dell'individuo con l'Io e dal conseguente depauperamento della vita psichica. Un Rabbi soleva dire: « non bisogna preoccuparsi. Un'unica preoccupazione è permessa all'uomo: di non preoccuparsi ». La perdita della ricchezza della totalità originaria dell'anima e la riduzione al principio dell'Io è anche il motivo dell'incomprensione della gioia nell'altro. « Un suonatore di violino suonava un giorno con tanta dolcezza che tutti coloro che lo sentivano si mettevano a danzare, e chi soltanto giungeva nell'ambito della musica, era preso anche lui nella danza. Ed ecco venirsene un sordo che non sapeva nulla di musica; e ciò che vide gli sembrò un comportamento da pazzi, senza senso e senza gusto ». La gioia è la rivelazione del divino nel mondo; ogni forma di gioia pertanto è da considerarsi veicolo della presenza, persino l'umorismo e lo scherzo. Rabbi Pinchas diceva: « tutte le gioie vengono dal paradiso, anche lo scherzo, se è detto in vera gioia ». Al contrario, la perdita della gioia è il segno del ri-dursi dell'anima ai meri confini dell'Io e del suo chiudersi all'esperienza dei Tu. « Ci viene detto: « Se tu dimentichi la gioia e cadi in malinconia, tu dimentichi il Signore, tuo Dio », « Poiché sta scritto: « Forza e gioia sono nella sua dimora ».

H) Il rapporto maestro-scolaro

Il diventare Chassid, s'è visto, è un processo di trasformazione della personalità che implica almeno alcune delle tappe fondamentali dell'individuazione: la ricognizione, l'accettazione e la dinamizzazione dell'ombra; il riconoscimento della irriducibilità del valore individuale; il superamento e la relativizzazione dell'io; il momento enantiodromico e la rinascita spirituale. Non dobbiamo dimenticare che questa trasformazione si attua in seno ad un rapporto di maestro e discepolo e solo mediante questo giunge a maturazione. Sappiamo che il maestro chassidico non impartisce dottrina, non ha nulla da donare sul piano dell'intelletto e della cultura; nondimeno egli consente l'attuarsi di un mutamento radicale della personalità nell'allievo, rende possibile il passaggio dalla dispersione all'unità, dal non senso al senso. Si tratta di un rapporto particolare in cui il dialogo non è fonte di comunicazione, ma di modificazione psicologica; la parola non è segno, ma simbolo attraverso cui viene attinta l'energia necessaria alla trasformazione. Conosciamo dalla psicologia del transfert le modalità per cui l'essere assieme presenti in un dialogo permette la trasformazione e il riordinamento della personalità. Alcune di queste modalità sono implicite nel rapporto chassidico di maestro-allievo. Innanzi tutto l'intima adesione all'ombra dello scolaro, la simpatia per l'aspetto oscuro della sua esistenza che già conosciamo in particolare dall'aneddoto di Rabbi Shlomo il quale asseriva la necessità di scendere nel fango per soccorrere un uomo caduto nel fango. Ma più in generale, quando lo scolaro ha perso il suo rapporto con il senso originario dall'esistere religioso, è caduto nella disperazione del non-senso, il maestro deve aderire a lui proprio in questa negatività; solo così lo può trarre fuori, rifarsi all'inizio della sua strada verso il senso e ricondursi allo stesso dolore originario. « Rabbi Hanoch raccontava: « Per un anno intero desiderai ardentemente di andare dal mio maestro, Rabbi Bunam, e di parlare con lui. Ma ogni volta che

entravo in casa non mi sentivo da tanto. Finalmente un giorno che camminavo piangendo per i campi, a un tratto non potei fare a meno di correre subito dal Rabbi. Egli chiese: « perché piangi? ». « lo sono pure una creatura dei mondo » dissi, « e sono creato con tutti i sensi e tutte le membra, ma non so chi sono, a che sono stato creato, e a che servo in questo mondo ». « Scioccherello », diss'egli, « è lo stesso chiodo che ho anch'io. Stasera cenerai con me ». Aderire intimamente all'ombra del discepolo per comprenderne il significato vuoi dire anche mostrare la luce potenziale occultata in seno all'oscurità, la virtuale positività dell'ombra. In questo senso ogni condanna moralistica spezza il dialogo, annulla il valore del rapporto trasformatore. Questo è probabilmente il significato profondo dell'aneddoto sopra citato relativo a Rabbi Sussja e al suo momentaneo rifiuto del male nell'altro.

Il maestro non insegna alcunché, almeno nel senso comune della parola; né l'allievo deve ricevere altro all'infuori della pura presenza umana nell'ambito del rapporto. Questo è trasformatore, non la comunicazione come tale.

« Rabbi Lòb, figlio di Sara, lo zaddik segreto che, seguendo il corso delle acque, vagava sulla terra per redimere le anime dei viventi e dei morti, raccontava: « se io andai dal Magghid non fu per ascoltare insegnamenti da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia ». Peraltro il « parlare bene », la ricerca della parola è l'impedimento più evidente al vero dialogo, alla pura presenza del Tu.

« Un dotto che un sabato era ospite alla tavola di Rabbi Baruch gli disse: « diteci parole di insegnamento, Rabbi, voi che parlate così bene! ». « Prima che io parli bene », rispose il nipote del Baishem, « che io ammutolisca! ».

1) Il << Senso »

Attraverso il rapporto trasformatore maestro-allievo, il destino intimo di quest'ultimo viene avviato alla se-

greta rivelazione del « senso ». Viene posta cioè in moto quella profonda attività simbolica interiore che riesce a sostituire all'insignificanza del rapporto causale tra gli eventi il significato di un finalismo giustificatore. Non più le pure serie causali, le determinazioni meccaniche collegano tra di loro gli aspetti del mondo e gli eventi psichici, ma il nuovo tessuto di correlazioni incentrato nel rapporto uomo-Dio; alla geometria dei rapporti deterministici è sostituita una geometria spirituale incentrata nella condizione teandrica. Naturalmente la causalità fisica non è abolita, al contrario viene integrata da un valore per l'innanzi sconosciuto, appunto il « senso ». L'uomo non è più oggetto fra gli oggetti, evento anonimo di serie temporali irreversibili, ma è soggetto di un divenire cosmico incentrato in lui.

La mistica di tutti i tempi non ha elaborato, a ben guardare, altro che le condizioni e la fenomenologia dell'instaurarsi di questa nuova geometria del senso, ma anche la filosofia occidentale si è cimentata con questo problema proprio nei suoi momenti cruciali: non per nulla la fase ancora attuale della speculazione moderna si apre con il tentativo kantiano della « Critica del Giudizio » di sostituire la geometria del significato alla geometria senza senso del rapporto deterministico.

Naturalmente la conquista del senso è fondata sulla natura peculiare dell'uomo, sulla categoria della possibilità, la conquista del senso deve contemplare la sua possibilità negativa, la perdita del significato, il rovesciamento nel non-senso. Allora la geometria dell'anonima causalità riprende il sopravvento e la luce del significato si oscura.

« Rabbi Baruch disse una volta: « che mondo buono e chiaro è pur questo, se non ci si perde in esso, eppure che mondo cupo è quando in esso ci si perde! ».

Ma appunto questo non perdersi nel mero aspetto temporale delle cose e saper cogliere la presenza divina al di là di esse fonda la sostanziale differenza tra il sapere mondano e il conoscere religioso.

Nessuno dubita della superiorità quantitativa del primo, ma esso rimane privo della struttura del senso, della qualità della giustificazione. Mosé Maimonide ha ragione nel ritenere Aristotele superiore a Ezechiele nella scienza del cielo. Ma il Rabbi di Rizzin commenta:

« Due uomini entrarono nel palazzo di un re. L'uno si fermava in ogni sala, osservava con occhio di intenditore le stoffe sontuose e gli oggetti preziosi e non poteva saziarsi di guardare. L'altro attraversava le sale e sapeva soltanto: questa è la casa del re, questa è la veste del re, pochi passi ancora e io vedrò il re mio signore ».

Il farsi presente all'uomo del senso, della giustificazione del mondo e dell'umano, comporta come primo risultato il superamento della dimensione temporale e il superamento della preoccupazione escatologica: se Dio è presente, il mondo futuro e la redenzione non hanno ragione di esistere; l'uomo è già nella dimensione del senso, non deve attendere il senso da un movimento futuro. La presenza del significato¹⁰ redime dalla insignificanza del mondo: ai di là di questa ricchezza non c'è alcunché da cercare o da aspettare.

« Una volta Salman interruppe la preghiera e disse: « io non voglio il tuo paradiso, io non voglio il tuo mondo futuro, io voglio te solo ». Poiché il « servizio di Dio » è la fruizione del senso nella sua intemporalità, sembra che la abolizione del futuro sia la condizione dell'avvento del senso. (E qui abolizione del futuro significa probabilmente anche liberazione dalla cura, dalla « Sorge » heideggeriana che impedisce ogni rivelazione del significato). Quando una voce annunciò al grande Maggid di aver perso la sua parte nel mondo futuro per aver sospirato a causa della sofferenza materiale del suo bambino, egli rispose: « bene, la ricompensa è abolita, ora posso veramente incominciare a servire ». Infine è del Baalshem la frase: « se amo Dio che bisogno ho del mondo futuro? ».

¹¹ servizio divino è, nella sua natura più profonda,

fruizione del senso e nello stesso tempo contributo umano all'instaurazione del simbolo unificatore che sostituisce la geometria incentrata nel rapporto uomo-Dio (e pertanto carica di significato) alla anonimizzazione disperante delle serie spazio-temporali. Nel punto in cui il senso si fa incontro all'uomo questo diventa davvero il collaboratore di Dio, risponde all'invito di Dio con la continuazione dell'opera della creazione.

« Il Rabbi di Rizin diceva: « questo è il servizio dell'uomo in tutti i suoi giorni, trasformare la materia in figura, purificare il corpo e far penetrare la luce nella tenebra, così che la tenebra stessa splenda e non vi sia più separazione tra l'una e l'altra ». Ma il servizio di Dio come testimonianza del senso deve contemplare la sua possibilità negativa, il nascondersi di Dio all'uomo, e la rinuncia dell'uomo alla ricerca. La dinamica del senso è sostenuta proprio da questo nascondersi di Dio cui l'uomo deve rispondere con la ricerca. Rabbi Baruch al nipotino che piangeva perché, giocando a nascondino, il suo compagno lo aveva lasciato nascondere e non lo aveva più cercato, rispondeva commosso: « così dice anche Dio: io mi nascondo ma nessuno mi vuole cercare ». L'incontro con il senso non esautorava l'uomo, al contrario lo impegna nella sua opera quotidiana di ricerca del significato di ciò che solo apparentemente è insignificante, nell'opera di ricostruzione infinita della geometria del senso, nella scoperta della radice divina dell'evento.

« Gli scolari del Baalshem sentirono parlare di un tale come di un saggio. Alcuni di essi desiderarono andarlo a trovare e ascoltare i suoi insegnamenti. Il maestro diede loro il permesso, ma essi gli chiesero: « da che cosa possiamo riconoscere se è un vero Zaddik? ». « Pregatelo di consigliarvi, rispose il Baalshem, come dovete fare perché i pensieri profani non vi disturbino durante la preghiera e lo studio. Se vi dà un consiglio, allora saprete che è un uomo dappoco. Perché il servizio dell'uomo nel mondo, fino all'ora della morte, è appunto quello di lottare volta

per volta con le cose estranee e volta per volta di sollevarle e impenniarle nella natura del nome divino ».

Quale è l'esatta accezione dell'espressione « le cose estranee? », Le cose sono estranee fino a che sono destituite del loro significato, fino a che esulano dal coordinamento a-causale della geometria del senso. Da questo punto di vista, nulla è virtualmente senza senso, nulla dunque è per sua natura estraneo; ma la fatica dell'uomo sta nella ricerca e nella scoperta del senso nascosto delle cose, nella esumazione della radice teocentrica degli eventi. Questo atteggiamento è la traduzione sul piano dell'etica del mito delle particene disperse. Ogni cosa racchiude una particella di luce che deve essere redenta, rivelata; vale a dire che ogni cosa deve poter mostrare all'uomo il suo significato giustificatore nell'ordine del senso.

La libertà dell'uomo resta intatta nell'ordine del senso sotteso alle cose perché a lui rimane la scelta tra il rivelare e il non rivelare, tra il cercare Dio e il non cercarlo, tra la dimensione meramente causale e la dimensione del significato. L'aneddoto paradossale di Rabbi Baruch e delle medicine racchiude in una densità vertiginosa tutto il problema della libertà e del senso.

« Una volta Rabbi Baruch aveva comperato nel capouogo medicine per la sua figliola malata. Il servo le aveva deposte sul davanzale della finestra della locanda. Rabbi Baruch camminò in su e in giù per la stanza, fissò le boccettine e disse: « se è la volontà di Dio che mia figlia guarisca non c'è bisogno di medicine. Ma se Dio manifestasse il suo potere miracoloso agli occhi di tutti, nessun uomo avrebbe più la scelta: poiché tutti saprebbero. Perché agli uomini resti la scelta, Dio dà alla sua azione la veste della natura. Così ha creato le piante medicinali ». Poi camminò di nuovo su e giù per la stanza e domandò: « ma perché sono veleni quelli che si somministrano ai malati? » e rispose: « le scintille che al tempo della creazione originaria caddero ne-

gli involucri ed entrarono nelle pietre, nelle piante e negli animali, attraverso la santificazione dell'uomo pio che in santità lavora le pietre, in santità si serve delle piante, in santità si ciba degli animali, risalgono tutte alla loro sorgente. Ma come possono essere redente le scintille che sono cadute negli amari veleni e nelle erbe velenose? Perché esse non siano reiette, Dio ha destinato i veleni ai malati, a ciascuno quelli che contengono scintille che appartengono alla radice della sua anima. Così il malato stesso è un medico che risana i veleni ».

Corollari: a) La presenza.

Al tema del senso sono coordinati alcuni corollari fondamentali che precisano e articolano il punto centrale della prassi chassidica. Ognuno di questi temi implica la dimensione psicologica del « senso » ed è incomprendibile senza di essa. Il primo corollario è quello che si potrebbe chiamare della presenza di Dio.

Il senso schiude la presenza del divino nelle cose e negli eventi, santifica il mondano in ogni suo aspetto; allora il mondo diventa epifania continua e acquista la dignità di uno strumento multiforme della presenza. Solo l'abitudine, la sclerosi delle facoltà intimamente religiose dell'uomo, può oscurare la presenza, il compito dell'uomo diventa allora il liberarsi dell'abitudine, la somma di atteggiamenti inautentici che si frappongono tra l'uomo e Dio. « Il Rabbi di Kobrin insegnava: « Dio parla all'uomo come parlava a Mosè: ' Togliti i calzari dai piedi ', togli l'abitudine che cinge il tuo piede, e riconoscerai che il luogo su cui stai ora è luogo sacro. Perché non vi è gradino dell'esistenza su cui non si possa, in ogni luogo e in ogni tempo, trovare la santità di Dio ».

La presenza implica la responsabilità dell'uomo, poiché questo può « sprecare » la presenza, ignorandola e banalizzandola: le scintille divine incluse in tutte le cose chiedono la loro liberazione mediante l'opera di santificazione ininterrotta che l'uomo deve

compiere di ogni aspetto del mondo che gli si fa incontro.

« Una volta, durante un pranzo del sabato, Rabbi Moshe disse: « non dal pane materiale viene la vita dell'uomo, ma dalle scintille di vita divina che vi si trovano. Se volete sapere dove è Dio guardate questo pane. E' qui. Per mezzo della sua vita vivificante, ogni cosa esiste, e se si sottrae ad una di esse questa va in rovina e si distrugge ». In realtà è impossibile per l'uomo che s'è dischiuso alla dimensione del senso immaginare un solo attimo del divenire mondano senza la presenza di Dio. Il mistero della presenza ha una priorità anche rispetto alla carica di valori spirituali connessi ai grandi dogmi escatologici: questi non avrebbero senso se la presenza potesse venir meno o fallire. « Rabbi Abramo diceva: « Signore del mondo, se si potesse immaginare un attimo senza il tuo influsso e senza la tua provvidenza, a che ci servirebbe anche l'altro mondo, a che ci servirebbe anche la venuta del Messia, e a che ci servirebbe anche la resurrezione dei morti, che gioia potrebbe dare tutto questo e quale scopo avrebbe? ». Nella dimensione del senso l'uomo è ospite di Dio. Dio diventa il « luogo » dell'esistere umano, lo spazio che consente ogni suo mutamento e ogni sua decisione.

« Rabbi Bunam diceva: « l'uomo sensibile deve sentire Dio così come sente il luogo su cui sta. E come egli non può pensarsi senza luogo, così deve in tutta semplicità riconoscere il luogo del mondo, quello manifesto, che lo contiene; ma nello stesso tempo che Egli è la vita nascosta che lo riempie ». E ancora più esplicitamente:

« A Rabbi Pinchas fu chiesto: « perché Dio viene chiamato ' luogo '? Certamente Egli è il luogo del mondo; ma allora si dovrebbe chiamarlo così e non semplicemente ' luogo ' ». Egli rispose: « l'uomo deve entrare in Dio così che Dio lo circonda e diventi il suo luogo ». Rispetto al tema della presenza anche il mito gno-

stico delle Sefirot acquista un significato immediato: tutte le qualità, gli attributi, le modalità percepibili e intelligibili di Dio sono presenti in ciascun evento mondano. Solo l'uomo può renderne vana la presenza: e il fondamento della vanificazione è l'oblio, la chiusura che l'uomo opera su di sé nella dimensione del non senso.

« Rabbi Pinchas diceva: « in ogni parola e in ogni azione sono riunite le dieci Sefirot; poiché esse riempiono tutto il mondo. E non come la gente crede, che la grazia sia un principio a sé e che la potenza un principio a sé, ma in ogni cosa sono contenuti i dieci poteri di Dio. Se uno abbassa la mano, questo avviene nel mistero della luce irraggiante; se uno solleva la mano, questo avviene nel mistero della luce riverberante. L'intero movimento, abbassare e sollevare, questo è il mistero di grazia e potenza. Non vi sono parole che in sé siano vane e non vi sono azioni che in sé siano vane. Ma si possono rendere vane parole e azioni se vanamente si dicono e vanamente si fanno ». Ancora al tema della presenza è riferibile lo strano aneddoto di Rabbi Pinchas, il quale raccontava: « una volta mi dolsi col mio maestro di come riesca difficile, a chi si trovi nell'avversità, conservare intatta la fede nella provvidenza divina per ogni singola creatura umana. A questi sembra veramente che Dio nasconda il suo volto. Che si dovrebbe fare per rafforzare la propria fede? ». « Se si sa, rispose il Rabbi, che è un nascondere, allora non è più un nascondere ».

Infatti il nascondersi di Dio non è assenza, ma appunto un nascondersi, che sembrerebbe implicare la ricerca umana. L'avversità che travaglia l'uomo non può ledere la presenza, l'uomo deve solo accettare la dialettica del Dio nascosto e svelato e comprendere che il movimento di Dio implica la collaborazione dell'uomo.

b) Superamento della distinzione tra sacro e profano.

L'altro grande corollario del tema del senso come condizione psicologica fondamentale del chassid è

il superamento della distinzione tra sacro e profano. Sembra talvolta che proprio questo atteggiamento sia la parola chassidica che più riesca a colpire l'uomo moderno immerso in un processo di dissacrazione del mondo e corrispettivamente di riduzione del sacro ad un isolamento che lo rende fittizio. Nella dimensione del senso ogni distinzione perde significato perché non c'è elemento della vita o del cosmo che possa considerarsi totalmente profano, vale a dire privo di senso, non riconducibile alla geometria del significato e del fine. Questo atteggiamento porta l'uomo ad una sorta di gioioso realismo antiplatonico: questo che io tocco e vedo ha valore, ciò che mi si muove incontro nell'ambito del quotidiano, poiché in questo io devo ritrovare il divino e da questo il chassid deve liberare le scintille disperse.

«Il Raw chiese un giorno a suo figlio: « con che preghi? » il figlio comprese il senso della domanda: « su quale meditazione fondasse la sua preghiera ». Rispose: « con la massima: ogni altezza si inchini davanti a te ». Poi chiese al padre: « e con che preghi tu? ». Egli disse: « con il pavimento e con la panca ».

Di Rabbi Shmelke, che non teneva altri discorsi che non fossero quelli abituali, ingenui, forse persino volgari, dell'usuale commercio tra gli uomini, si diceva che « quali che fossero i discorsi che egli teneva tutto il giorno con la gente che si rivolgeva a lui per le sue faccende mondane, in realtà ognuna delle sue parole aveva un significato segreto e una segreta intenzione e operava nei mondi superiori, e il suo spirito poteva perseverare tutto il giorno in tale servizio ».

Di un altro Zaddik del quale si era chiesto ad un allievo quale fosse per lui la cosa più importante, fu risposto presso a poco: « ciò di cui si occupa volta per volta ». Il riferimento a Chiuang-Tze e allo Zen è in questo caso così ovvio da diventare superfluo.

Nella dimensione del senso i pretesi « due mondi »

si unificano, l'uno finisce per trasparire nell'altro come la luce in un mezzo che la riceve per rivelarla. « Rabbi Hanoch diceva: « anche i popoli della terra credono che ci siano due mondi: ' in questo mondo', dicono. La differenza sta in questo: essi credono che i due mondi siano distinti e divisi uno dall'altro; Israele invece riconosce che i due mondi sono in fondo uno solo e devono diventare uno solo ».

e) Compenetrazione di natura e provvidenza.

Il terzo corollario della dimensione del senso è la compenetrazione di natura e provvidenza o identità di causalità e miracolo, che è così tipica della mistica chassidica. All'atteggiamento che tende a espungere il miracolo dalla natura, il chassid risponde con l'atteggiamento che tende ad identificare l'uno e l'altra.

« Uno studioso della natura venne di lontano a trovare il Baalshem e gli disse: « dalle mie ricerche risulta che nelle ore in cui i figli di Israele attraversarono il Mar Rosso, esso dovesse dividersi per ragione naturale. Che rimane del famoso miracolo? ». Il Baalshem rispose: « non sai che Dio ha creato la natura? e l'ha così creata che nell'ora che i figli di Israele attraversarono il mar Rosso esso dovesse dividersi. Questo è il grande e famoso miracolo ». La connessione causale non è abolita, è identificata con quella del fine. La dignità del determinismo naturale non viene intaccata, ma la determinazione è letta in chiave di rivelazione.

« Fu chiesto a Rabbi Baruch: « perché nell'inno Dio viene chiamato ' creatore delle medicine, principe delle lodi, Signore dei miracoli '? E' giusto che le medicine stiano accanto ai miracoli e anzi li precedano? ». Egli rispose: « Dio non vuole essere lodato come il Signore dei miracoli soprannaturali. Perciò attraverso le medicine è introdotta e messa prima la natura. Ma in verità tutto è miracolo ».

d) Il tempo.

Un quarto corollario importante della dimensione del senso è il riscatto dell'uomo dall'insignificanza della temporalità mondana e l'instaurarsi di una intuizione del tempo come muoversi-verso-Dio. Nella dimensione del senso l'uomo può, in ogni attimo della sua vita, chiedersi a che punto si trova del suo cammino verso Dio, a che punto è giunto il suo movimento verso l'autenticità. Il non senso connesso alla disperante vacuità delle serie temporali, deve potersi risolvere di fronte alla rivelazione della direzionalità del tempo.

« Fu chiesto a Rabbi Salman: « come è da intendere che Dio, l'Onnisciente, dica a Adamo: ' Dove sei? ' ». « Credete Voi, rispose il Raw, che la Scrittura sia eterna e che in essa siano compresi ogni generazione e ogni uomo? ». « Lo credo », disse quello. « Ebbene, disse lo Zaddik, in ogni tempo Dio grida all'uomo: ' dove sei tu nel tuo mondo? Tanti anni e tanti giorni di quelli a te destinati sono trascorsi, e a che punto sei intanto arrivato nel tuo mondo? '. Così, ad esempio, Dio dice ' hai vissuto 46 anni, a che punto sei? ' ».

(Sembra che l'incauto e nello stesso tempo fortunato interlocutore di Rabbi Salman avesse appunto 46 anni e rimanesse sbigottito della risposta).

e) Preghiera e simbolo.

Infine, nella dimensione del senso, l'uomo sperimenta il valore autenticamente simbolico della preghiera. Poiché avere un simbolo, far uso di un simbolo, possedere un'attività simbolica non è sostituire ad una realtà un segno vicariante, ma sperimentare direttamente quella realtà attraverso un suo elemento fruibile, appunto il simbolo. Il segno, sostituendo, ci allontana dal reale significato, lo abolisce nell'atto di indicarlo; il simbolo permette la fruizione diretta di quel reale, perché ne è parte. La natura simbolica nell'uomo consiste nella sua capacità di esser parte mediante il simbolo di altre realtà. Il segno procede dal simbolo e non viceversa.

La preghiera autentica è attività simbolica perché non è segno evocatore di una realtà, bensì parte della realtà evocata: nella preghiera la realtà evocata è direttamente e completamente presente. A proposito delle parole della Scrittura « Egli è il tuo salmo ed egli il tuo Dio », Rabbi Pinchas disse: « Egli è il tuo salmo; ed egli, lo stesso, è il tuo Dio.

La preghiera con la quale l'uomo prega, la preghiera stessa è divinità. Non come tu chiedi qualcosa al tuo compagno: un'altra cosa è lui, un'altra la tua parola. Non così nella preghiera che unisce le essenze. Colui che prega e crede che la preghiera sia qualcosa di diverso da Dio è come il supplicante a cui il Re fa porgere ciò che ha chiesto. Chi invece sa che la preghiera stessa è divinità, è simile al figlio del Re che prende dai tesori del padre ciò che desidera ».

6. CONCLUSIONE

Lo psicologo del nostro tempo indaga, con l'aiuto dello storico, del fenomenologo e dell'antropologo, le forme della vita religiosa per ritrovare in esse i modelli della integrazione psicologica, o meglio, le strutture fondamentali secondo le quali una vita assume il suo significato e si redime in una forma, passa dal non-senso al senso, dalla dispersione all'unità, dall'insignificanza alla giustificazione. Le forme della vita religiosa, da questo punto di vista, si rivelano nella loro natura di modelli dei possibili processi di individuazione, e, nel campo della psicologia clinica, di modelli del riscatto dalla nevrosi e della guarigione psicologica come realizzazione di sé.

Queste forme, per essere assunte dall'indagine psicologica a modelli interpretativi di un'esistenza, e per manifestarsi come veicoli possibili dell'autenticazione di una vita, debbono essere sottratte al contesto contingente e depurate del linguaggio tipico e temporale del loro avvento storico, fino a poterne intravedere il semplice scheletro di « possibilità

fondamentali dell'esistere » necessariamente intemporale.

Nel compiere una tale indagine, lo psicologo evita la tentazione più forte del nostro tempo: quella di impiegare i concetti e i giudizi della ricerca scientifica naturalistica anche nel campo dell'umano, di sostituire la metodologia delle scienze della natura alla metodologia delle scienze dello spirito, lo spiegare all'intendere, l'interpretazione alla comprensione.

Le forme della vita religiosa, considerate come le strutture fondamentali secondo le quali l'esistere giunge alla giustificazione e si riscatta dall'inautentico, implicano una comprensione dell'uomo nella dimensione che gli è propria, quella dell'apertura sull'altro, quella della comunicazione, quella del trascendersi. Se la psicologia del nostro tempo perdesse di vista questa dimensione, ricadrebbe inevitabilmente nella descrittiva naturalistica e la comprensione dell'uomo le sarebbe interdetta. Il Chassidismo si porge alla meditazione dello psi-

aperto nel dialogo, l'Io in lotta contro le forze che tendono a isterilirlo nella soddisfatta dimensione della chiusura, infine l'Io consapevole della sua incompletezza, del suo fondamento ontologico come mancanza e bisogno, della sua ricerca appassionata del tu.

Questa immagine dell'Io è la norma verso cui tende la guarigione psicologica. L'uomo del nostro tempo può legittimamente rifiutare l'ipotesi teologica del Chassidismo: il Dio che chiede l'opera dell'uomo per esistere, e la splendida sovrastruttura mitologica di questa ipotesi. Non può rifiutare la modalità fondamentale dell'Io che le è sottesa: l'andare incontro all'essere che lo trascende per riceverne un senso.

* Redazione del seminario tenuto nell'aprile del 1963 presso l'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica, Roma. Il testo viene pubblicato immutato. Per la citazione dei testi chassidici è stata utilizzata la traduzione di Gabriella Bemporad della « Erzählungen der Chassidim » di M. Buber (Milano, Longanesi Editore, 1962). Per i vocaboli « Chassid », « chassidico », « Chassidismo », ecc, benché sia più corretta la grafia « Hasid », ecc, si è preferito mantenere quella più in uso nella lingua tedesca perché recentemente adottata da vari editori italiani.