

Saverio Campanini

Giuseppe il giusto nello Zohar: una politica della mistica?

אמר יוסף לא באתי ליסורים קשים

.אלא מאהבת האנשים.

A. Ibn Chasday, *Ben ha-melek
we-ha-nazir*

L'espressione tedesca *Politik der Mystik* alla quale facciamo riferimento nel titolo non risale, come pure si potrebbe credere, alla penna di Gershom Scholem, benché proprio così sia intitolato un suo articolo, che suscitò un'ampia discussione polemica, qualche moto di consenso e severe reprimende, risalente all'anno 1934¹. In realtà il titolo, come spiegò Scholem scrivendo a Walter Benjamin², non era suo: era stato imposto a quella durissima recensione del libro di Isaac Breuer, *Der neue Kusari*³, in cui si tentava di aggiornare il pensiero di Samson Raphael Hirsch per i tempi oscurissimi che erano stati inaugurati l'anno precedente con l'ascesa di Hitler al potere in Germania e in cui si attaccava ancora l'opzione sionista e il suo rifiuto della diaspora, dal capo-redattore della «Jüdische Rundschau», Robert Welsch, per attirare i lettori, sono parole di Scholem, al grido degli strilloni che ancora potevano comprare, sembra incredibile, la «Jüdische Rundschau» per strada, prima che fosse vietato dalle autorità naziste. Il senso dell'articolo di Scholem non è proprio contrario al titolo, ma rivela che l'uso politico della mistica, un tema allora attualissimo, ma che non ha perso, mi pare, di mordente, se a mistica sostituiamo mito o narrazione, fosse un'arma a doppio taglio, della quale si poteva servire Breuer per condannare il sionismo non meno di quanto avrebbe potuto fare Scholem per difenderlo. Proprio in quegli anni tormentati, Thomas Mann, che non godeva affatto della simpatia di Scholem, andava componendo la sua tetralogia romanzesca *Giuseppe e i suoi fratelli*, due volumi erano apparsi ancora a Berlino nel 1933⁴ e nel 1934⁵, il terzo sarà pubblicato a Vienna nel 1936⁶ e l'ultimo, *Giuseppe il nutrittore* a Stoccolma nel 1943⁷. Forse siamo lontani, oggi, dallo stile avvolgente di Mann, ma non possiamo non avvertire come un richiamo potente la sua lettura politica, alla luce del New-Deal rooseveltiano, della figura di Giuseppe nel quarto volume. Il bambino di prodigiosa bellezza, l'interprete di sogni, il servitore fedele alla parola data e all'immagine venerata del padre Giacobbe, che gli permettono di resistere alla tentazione della moglie di Putifarre, lasciano il posto al maturo ministro plenipotenziario. Giuseppe è arrivato, seguendo un percorso estremamente improbabile, al pieno compimento della sua vita: all'esercizio del potere. Ma di quale potere si tratta? Mann ne fa l'abile consigliere che permette al Faraone di edificare un impero, sbaragliando l'aristocrazia e tenendo a bada la casta dei sacerdoti. Non possiamo

¹ G. SCHOLEM, *Politik der Mystik: Zu Isaac Breuers 'Neuen Kusari'*, in «Jüdische Rundschau» 39,57 (17.7,1934), pp. 1-2; tr. it. in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 317-326.

² W. BENJAMIN – G. Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp 1980, p. 170; tr. it. *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, Adelphi, Milano 2019, p. 198 (lettera del 14 agosto 1934).

³ I. BREUER, *Der neue Kusari. Ein Weg zum Judentum*, Verlag der Rabbiner-Hirsch-Gesellschaft, Frankfurt am Main 1934.

⁴ T. MANN, *Die Geschichten Jakobs*, S. Fischer Verlag, Berlin 1933.

⁵ T. MANN, *Der Junge Joseph*, S. Fischer Verlag, Berlin 1934.

⁶ T. MANN, *Joseph in Ägypten*, Bermann-Fischer Verlag, Wien 1936.

⁷ T. MANN, *Joseph der Ernährer*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1943.

però dimenticare che l'Egitto, il luogo dell'ascesa ripidissima di Giuseppe, è pur sempre il fondo dell'abisso, quello che Mann chiama «il paese delle scimmie», il regno idolatra nel quale, e solo per mancanza di libertà, secondo l'amara esperienza di chi vi era stato venduto schiavo, per costrizione indotta dalla carestia o per un evidente ricatto dello stesso Giuseppe ai danni del padre, si può essere indotti a “scendere”.

Per comprendere la figura di Giuseppe, per quanto sia dato comprendere davvero un personaggio la cui vita, soprattutto quella interiore, erano enigmatici persino e anzitutto ai suoi stessi occhi, e la sua paradossale carriera, tra la profondità del carcere, o del sogno, e la vetta dello stato e degli onori, di cui aveva sognato, e per tentare di rispondere alla domanda sul senso da dare a una lettura politica della sua vicenda, ben avvertiti dell'ambivalenza e dei trabocchetti della gloria mondana, propongo qui una lettura, per quanto cursoria, di alcuni passi scelti dallo Zohar, testo o collezione di testi fondamentali della mistica ebraica, o meglio della *qabbalah*, redatto in Spagna verso la fine del XIII secolo.

Come accade spesso, può essere opportuno cominciare dalla fine: in apertura del secondo volume dello Zohar, che contiene tra le altre cose il commento ai libri dell'Esodo, si trova un'annotazione che è adatta, se non sbaglio, a darci un'idea di come lo Zohar interpreti Giuseppe. A commento del versetto di Esodo⁸ in cui si legge: «*Sorse in Egitto un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe*», si trovano due interpretazioni: secondo la prima (proposta da Rabbi Chiyya)⁹ il “nuovo re” poteva essere considerato nuovo perché prese decisioni inaudite. Rabbi Chiyya ha qui in mente un passo del Talmud in cui ci si chiede se davvero quel re fosse nuovo, nel trattato *'Eruvin*¹⁰, si rammenta che un rabbino intese quel “nuovo” come un nuovo re, mentre altri ritenevano che non fosse nuovo il re ma che lo fossero le sue decisioni: nuove, inaudite e senza precedenti. Rabbi Chiyya concilia le due voci asserendo che il re era davvero nuovo perché inedite erano le sue decisioni e, direi di conseguenza, si trova poi ad affermare che quel re dimenticò (in senso attivo) il bene che Giuseppe aveva fatto all'Egitto¹¹. Dunque, proprio in accordo con Rashi su questo specifico punto, Rabbi Chiyyah rileva che il “nuovo” re finse di non sapere, e omise di ricordare il bene ricevuto, potendo così prendere i suoi provvedimenti a danno degli ebrei. In questa storia di ordinaria ingratitudine da parte del potere, non si rileva, a dire la verità, alcunché di mistico, quanto piuttosto un'omelia rabbinica costruita secondo i principi dell'esegesi medievale e fatta per trovare accoglienza alle orecchie di un pubblico ad essa aduso. La seconda interpretazione¹², invece, risulta meno ovvia: Rabbi Yose, intende la novità del re nel senso che Dio creò un nuovo angelo (giocando sulle parole *melek*, re e *mal'ak* messaggero o angelo) e riferendo a riprova il versetto dei Salmi¹³ che alla lettera significa, *fa dei venti i suoi messaggeri*, ma che veniva letto come riferito alla creazione degli angeli, sottolineando che il verbo *'oseh* è al presente, a significare che la creazione degli angeli è un atto continuo e che ogni giorno, come si legge nel Talmud¹⁴, nuovi angeli sono creati, spesso destinati a cantare le lodi di Dio e a scomparire, cessata la loro funzione. In questo

⁸ Es. 2,8.

⁹ Zohar 2,7a.

¹⁰ TB *'Eruvin* 53a.

¹¹ Gen. 47,14.

¹² Zohar 2,10a.

¹³ Sal. 104,4.

¹⁴ Tb Chagigah 14a.

sensu la novità del re d'Egitto è radicale, perché viene direttamente da Dio, proprio come il creato è radicalmente nuovo, contro la dottrina dell'eternità del mondo. Allo stesso tempo non può sfuggire che, se l'angelo che presiede all'Egitto è espressione della volontà creativa di Dio, tutta la questione, che dette tanto da pensare a padri della chiesa e primi pensatori cristiani, ossia la *Induratio cordis Pharaonis*¹⁵, la questione del libero arbitrio del Faraone è qui anticipata e risolta, seppure in un modo che lascia aperta la domanda sul senso della liberazione, se Dio è all'origine della schiavitù, ma non pare questa la buona occasione per offrire nemmeno un abbozzo di risposta. Rabbi Yose spiega a questo punto che cosa si debba intendere con l'espressione «Che non aveva conosciuto Giuseppe»: il Faraone, ovvero l'angelo che presiedeva sull'Egitto, proveniva da un luogo diverso rispetto a Giuseppe, aveva una differente origine mistica, perché egli proveniva dal luogo della separazione (אתר דפרודא, *atar de-feruda*), mentre Giuseppe (o il suo angelo protettore) proveniva dal luogo dell'unione (אתר דכל יחודא *atar de-kol yichuda*), che equivale al titolo di צדיק (*tzaddiq*), il quale, a sua volta, è il titolo precipuo di Giuseppe, del tutto convenzionale e diffusissimo nella letteratura rabbinica. Allo stesso tempo, con una catena simbolica tra le più consolidate, sulla base del versetto dei Proverbi¹⁶, secondo il quale «*il giusto è il fondamento del mondo*», il termine 'giusto' (*tzaddiq*) rimanda alla *sefirah Yesod* (Fondamento), con la quale Giuseppe è identificato nella letteratura cabbalistica. L'affermazione di Rabbi Yose è tutt'altro che semplice da comprendere, per quanto egli si affretti a precisare che il "Luogo della divisione" dal quale proviene l'angelo del Faraone altro non è che il Nilo paradisiaco, ovvero il fiume Pison del libro della Genesi dove leggiamo che «*un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino e che poi di lì si divideva (יפרד Yippered) in quattro corsi d'acqua*¹⁷», il primo dei quali è chiamato Pison, identificato da una robusta tradizione esegetica¹⁸ con il Nilo. Resta tuttavia oscuro perché Giuseppe provenga dal fiume indiviso. La risposta permette di avvicinarsi alla chiave con la quale l'intera, complessa e romanzesca, figura di Giuseppe viene intesa nello Zohar. Poiché Yesod è identificato, nell'albero delle *sefirot*, ossia nella figura mistica delle divinità, con il fallo, si capisce che il fiume che irriga il giardino è richiamato da Rabbi Yose come un'immagine sessuale nella quale il giardino è la *Shekinah*, ovvero la *sefirah Malkut*, mentre il fiume, ancora indiviso, è il flusso unito dell'emanazione che da *Tiferet* scende su *Malkut*. L'angelo e il suo protetto, il Faraone, sono legati al flusso diviso, alla separazione, e di Giuseppe non sanno nulla.

Che Giuseppe vada identificato con un fiume simbolico si ricava anche da un altro passo dello Zohar¹⁹ in cui si rivela il significato esoterico di un altro fiume, sognato da un altro Faraone, quello che conobbe Giuseppe, apprezzandone oltremodo le capacità di oniromanze. Nella celebre scena in cui Giuseppe interpreta i due sogni del Faraone, quello delle vacche e quello delle spighe, rivelando al monarca che si tratta di un solo sogno, c'è

¹⁵ Con questo titolo circolò un trattatello lungamente attribuito a Gerolamo, ma in seguito ricondotto a Pelagio, benché anche quest'ultima attribuzione sia stata revocata in dubbio. Certo la questione dell'origine del male e della sua conciliazione con una visione provvidenziale della storia va ben al di là di quel testo e investe un ambito speculativo assai più ampio delle dispute tra filologi.

¹⁶ Prov. 10,25.

¹⁷ Gen. 2,10.

¹⁸ Già in Sa'adya Ga'on, poi, tra gli altri, in Rashi e Nachmanide.

¹⁹ Zohar 1,194a.

un elemento, tra tutti quelli che il Faraone racconta, che non viene interpretato, perché, si direbbe, non ne ha bisogno. Le vacche sono anni, ma Giuseppe non interpreta il Nilo, del quale gli ha parlato il Faraone²⁰. Se tutto nel sogno è un sessantesimo della profezia, vuole anche dire che niente è come sembra, le vacche o le spighe non sono vacche né spighe, dunque, sembra dire in questo passo Rabbi El'azar, anche il Nilo non è il Nilo, ma è... Giuseppe. È lui, infatti il fiume che il Faraone ha visto in sogno ed ha comprensibilmente identificato con il Nilo, ma Giuseppe ha ritenuto opportuno non rivelargli questo dettaglio. Giuseppe è il "fiume" che il Faraone ha visto. Già Rabbi Chiyya, una pagina prima di quella di cui stiamo parlando²¹, aveva aperto la propria omelia su Genesi 41,1, esordio della *parashah Mi-qetz*, che segna la fine delle tribolazioni di Giuseppe e l'inizio della sua ascesa politica, con una citazione dai Proverbi²²: «*Con la giustizia un re sostiene il paese*», e uno dei possibili significati è che Giuseppe, il giusto (anche se qui giustizia è resa dell'ebraico *mishpat*, non *tzedeq*) sostenne il paese, come dice il versetto «*Tutto il paese [o tutta la terra] venne in Egitto a far provviste*²³». Ma, in modo ancora più stringente, Rabbi Shim'on in persona aveva commentato, che il sogno del Faraone aveva per contenuto essenziale Giuseppe, perché aveva sognato un fiume, interpretandolo erroneamente come se fosse il Nilo, mentre non era il Nilo il fiume che aveva visto, ma Giuseppe. Rabbi Sim'on si spinge molto oltre, affermando che ogni volta che si sogna un fiume, si sogna di Giuseppe, perché ogni fiume è immagine di Giuseppe il giusto. Perché? Vi è qui un mistero: chi sogna un fiume, sogna la pace, come è scritto: «*Ecco, io farò scorrere verso di essa un fiume di pace (o di prosperità)*²⁴». Il versetto è quello che si legge anche nel trattato sui sogni del Talmud²⁵: poiché sognare un fiume non è necessariamente di buon auspicio, occorre alzarsi di buon'ora e recitare quel versetto di Isaia sul fiume di prosperità, prima che venga in mente l'altro versetto: «*La sofferenza verrà come la piena di un fiume*²⁶». L'interprete del sogno e la sua interpretazione, dunque coincidono, secondo lo Zohar. E di nuovo non si comprende il riferimento a Giuseppe, se non in termini strettamente cabbalistici: se Giuseppe, come abbiamo detto, è la *sefirah Yesod*, egli è il fiume dell'emanazione, ed è grazie a lui se l'abbondanza ricolmerà la terra d'Egitto, tanto da permetterle di nutrire anche la Terra per antonomasia, con delicata allusione all'immagine sessuale che circonfonde sempre la figura di Giuseppe, in quanto *Yesod*, nel suo rapporto con *Malkut*, che è anche la Terra, la terra dei viventi, la Terra d'Israele e l'accolta d'Israele, in quanto collettore del flusso indiviso dell'emanazione. Allo stesso tempo lo Zohar pare alludere, indicando in Giuseppe-fiume l'autore o il fautore della pace, a una pagina del Talmud²⁷, nella quale il fallo è chiamato «pacificatore della casa» (מְשִׁים שְׁלוֹם בְּבַיִת). Ecco spiegato per mezzo di quale giustizia il re beneficia la terra e sostiene il paese, mentre, come recita il secondo emistichio dei Proverbi: «*Chi tartassa (il re che promuove esazioni eccessive) lo porta alla*

²⁰ Gen. 41,1-3.

²¹ Zohar 1,193b.

²² Prov. 29,4a.

²³ Gen. 41,57.

²⁴ Is. 66,12.

²⁵ Tb Berakot 56b.

²⁶ Is. 59,19.

²⁷ Tb. Shabbat 152a.

rovina²⁸», e questo è il Faraone che non conobbe Giuseppe, re malvagio dal cuore indurito che causa la rovina del proprio paese con tasse eccessive e aggravando oltre misura il peso del lavoro degli ebrei, riducendoli in schiavitù e spingendoli a gridare cercando l'aiuto del Signore, che manderà Mosè.

Se si tiene presente il principio dell'identificazione tra Giuseppe il giusto e *Yesod*, le pagine che, soprattutto nel primo volume dello Zohar, a commento del libro della Genesi, trattano di Giuseppe, diventano meno oscure. Giuseppe è il giusto che non si lascia sedurre dalla moglie di Putifarre, la quale non può resistere alla sua bellezza e vuole deviare il corso dell'emanazione lontano da *Malkut*, per assorbire l'energia divina. Nello Zohar quella donna è una creatura demoniaca, che passa il tempo non, come potremmo credere, a dirgli parole d'amore, ma sul modello del diavolo, che accusa i peccatori davanti a Dio, così la donna parla giorno dopo giorno a Giuseppe per screditare ai suoi occhi l'umanità, per convincerlo a giacere con lei, a stare con lei, cioè all'inferno. Ma Giuseppe non l'ascolta, studia la legge giorno e notte, perché così non può ascoltare le parole insinuanti della donna che è foriera di un'antropologia negativa, o pessimistica. Giuseppe segue in questo l'esempio del Santo, sia benedetto, il quale, nonostante le accuse del diavolo contro l'umanità siano fondate, ha compassione del mondo e lascia vivere persino i malvagi, così Giuseppe, non l'ascolta, provando compassione per il mondo²⁹. In questo atto di stoica resistenza, in cui protesse il segno del patto, egli meritò il titolo di giusto, trasformandosi in sorgente d'acqua viva, che sola può trasformare *Malkut*, il regno, da pozzo profondo a fontana esuberante dell'emanazione³⁰.

Grazie a questo duro apprendistato egli non è solo, benché la solitudine sia il tratto dominante delle discese (nella cisterna, in Egitto, in prigione) e delle ascese di Giuseppe (nella casa di Putifarre, alla corte del Faraone), perché il Signore è con lui, cioè *Yesod* è unito alla presenza divina (*Shekinah*). Giuseppe viene rivestito delle insegne del potere, ma, lo Zohar commenta, il Faraone non fece altro che dargli quello che già era suo di diritto, lo aveva da sempre, ma lo aveva anche meritato, resistendo alla tentazione³¹. Per spiegare perché gli anni di abbondanza precedono gli anni di carestia, lo Zohar introduce l'idea che Dio agisca sempre così, sin dalle origini del mondo: prima creò le piante e il necessario per vivere, e solo quando le condizioni furono adatte per la sussistenza (*qiyyuma*), creò l'uomo. Così le alterne vicende (*gilgulin*) che resero ricchissimo l'Egitto, in virtù dell'abbondanza di grano, dovevano servire per arricchire Israele. Prima Dio crea il rimedio, poi colpisce. Ma le ricchezze, non meno delle tribolazioni, sono finalizzate a rendere Israele degno del mondo a venire, che coincide con la *sefirah Binah* (intelligenza), origine di ogni giudizio e di ogni giustizia, con in vista la redenzione.

Così Giuseppe il giusto è il modello di ogni regalità perché in tutto e per tutto assomiglia all'albero delle *sefirot*, ossia al Santo, sia benedetto, perché raccoglie il grano prevedendo la carestia, perché amministra la giustizia per guidare il popolo alla redenzione. Giuseppe, peraltro, non è re, ma è il consigliere del re: tuttavia, in virtù della sua unione

²⁸ Prov. 29,4b.

²⁹ Zohar 1,190b.

³⁰ Zohar 1,194b.

³¹ Zohar 1,196a.

costante, in quanto *Yesod*, con *Malkut* egli può essere definito re³², idea stessa della regalità e dunque modello per ogni re terreno che voglia dare benessere e giustizia, noi diremmo buongoverno, al suo popolo. Tuttavia a Israele non manca un re, e questi è prefigurato nel fratello di Giuseppe, Giuda, antenato di Davide. Lo Zohar non ha certo trascurato questo aspetto e, commentando il primo versetto della *parashah Way-yiggash* («Giuda si avvicinò a lui», cioè a Giuseppe)³³, il testo annota che entrambi furono re³⁴. Su questo si innesta l'omelia di Rabbi Yehudah che si apre citando un versetto dei Salmi: «Ecco i re si sono riuniti, avanzano insieme³⁵». Ma mentre Rabbi Yehuda vi vede un incontro al vertice per discutere di Beniamino perché Giuda, che è responsabile della vendita di Giuseppe, che non ha riconosciuto nel ministro del Faraone, non vuole assumersi la responsabilità della perdita di Beniamino, per il quale si è fatto garante di fronte a Giacobbe, Rabbi El'azar³⁶, invece, scorge in quell'approccio un segreto mistico-politico: essi dovevano convergere, perché Giuseppe è il giusto (*Yesod*) e Giuda è il re (*Malkut*) e dal loro incontro sarebbero discesi molti benefici per il mondo intero: la pace per tutte le tribù e il rinascere della vita in Giacobbe, incupito dalla perdita del figlio più amato, Giuseppe, che non sperava di poter rivedere. Ma due re paiono troppi per un regno solo: Rabbi Yehudah aveva già risolto l'apparente contraddizione, affermando che quell'incontro tra Giuda e Giuseppe racchiudeva un “mistero della fede” (רזא דמהימנותא *Raza di-mehemnuta*): la volontà divina si manifesta come l'unione di due corone, o meglio l'incoronazione di una coppia, due mondi che si legano in uno e nell'uno si incontrano. Questo incontro schiude tesori, accumulati e distribuiti: due mondi santi, il mondo di lassù e il mondo di quaggiù³⁷.

Il modello emanativo dello Zohar intende Giuseppe come rispecchiamento di una dimensione della divinità e la sua benefica influenza riflette il flusso emanativo nella sfera inferiore, quella politica, facendo di Giuseppe un re, o meglio ancora un archetipo della regalità in virtù del quale il re buono regnerà in pace e giustizia e il re malvagio cercherà di deviare l'influsso dal regno del buongoverno al regno del caos, della tenebra e del male. Tanto più il re terreno, che corrisponde a *Malkut*, guaderà l'albero delle *sefirot* e dirigerà il suo desiderio verso *Yesod*, al modello di continenza feconda di Giuseppe, tanto più il suo regno prospererà. I rovesci di fortuna, gli alti e i bassi, le crisi, come forse diremmo noi, non saranno affatto evitate, ma conterranno in sé, sin dall'inizio, il rimedio e il loro senso ultimo. Non è forse per caso che il re messia futuro si sdoppia, nella tradizione ebraica, in due: il messia figlio di Giuseppe e il messia figlio di Davide, cioè appartenente alla tribù di Giuda, secondo un modello di incontro fra re che abbiamo cominciato a comprendere come “mistero della fede”, incontro fertile che unifica il flusso emanativo e fa di un pozzo una sorgente d'acqua viva.

Queste dottrine non rimasero patrimonio esclusivo della speculazione cabbalistica ebraica, ma trovarono la via, dopo le prime sensazionali rivelazioni da parte di Giovanni

³² Zohar 1,197a.

³³ Gen. 44,18.

³⁴ Zohar 1,206a.

³⁵ Sal. 48,5.

³⁶ Zohar 1,206b.

³⁷ Zohar 1,206b: כי הנה ממלכים, אמר ר' יהודה, רזא דמהימנותא הכא, דהא כד רעותא אשתכח, וקשורא אתעטר כחדא, כדין תרין עלמין: זכרין ונקבותין, דהא כד רעותא אשתכח, וקשורא אתעטר כחדא, כדין תרין עלמין קדישין עלמא עלאה ועלמא תתאה.

Pico della Mirandola, nella cultura platonica del Rinascimento cristiano. Per non fare che un esempio, negli *In Scripturam Sacram Problemata* di Francesco Zorzi, dell'Osservanza francescana, apparsi a stampa a Venezia nel 1536, leggiamo una breve meditazione proprio sul versetto *Accedens proprius Iudas*³⁸. Zorzi scrive: «non è possibile che questo versetto, collocato in una posizione così rilevante (cioè l'inizio della *parashah*) non abbia un significato misterioso. Esso è simbolo della connessione che vi deve essere tra il re (Giuda) e il giusto (Giuseppe). Infatti, come scrive Agostino³⁹: "Che cos'è un regno senza la giustizia se non sopruso e ladrocinio"? Ma a ben guardare, quello di Giuseppe e Giuda fu – e qui Zorzi evoca esplicitamente lo Zohar, sua guida in queste meditazioni sulle Scritture, – un incontro fra due re (*duo reges convenerunt*), l'uno della vita attiva, l'altro della vita contemplativa, in modo che il regno fosse perfetto. Questo regno, che i due fratelli patriarchi videro profeticamente, fu compiuto in Cristo, che fu perfetto in entrambe le dimensioni della vita⁴⁰».

La torsione cristologica che Zorzi fa assumere al testo dello Zohar è, ovviamente, possibile operando un'accurata selezione sul testo zoharico: tacendo quel che non vi si adatta e sottolineando ciò che la conferma, ma quel che mi pare interessante qui è che lo Zohar, con la sua interpretazione esoterica del racconto biblico, potesse influenzare un teologo francescano, persuaso che esso contenesse segreti e profezie di grande rilievo per le dottrine essenziali del cristianesimo, quali la Trinità, l'incarnazione e la messianicità di Gesù. Non posso qui diffondermi, lo ho fatto in altra sede⁴¹, sulle implicazioni politiche che Zorzi traeva dallo Zohar intorno alla sua idea di un re consacrato che avrebbe guidato il mondo intero alla pace, identificato da un altro assiduo lettore dello Zohar, che anzi lo tradusse in latino, il generale degli agostiniani e Cardinale Egidio da Viterbo, con Carlo V, mentre Zorzi appare più incline a identificare il possibile sovrano giusto con il doge Andrea Gritti o, per un breve periodo, Enrico VIII. Come che sia: non sono le identificazioni, che appaiono transeunti, a suscitare il nostro maggiore interesse, piuttosto il fatto che si potesse vedere nello Zohar un testo autorevole che valeva lo sforzo necessario per penetrarne prima l'aspro mallo linguistico del solenne aramaico in cui è scritto, poi il guscio dei simboli che ne intessono il contenuto, fino a giungere allo sconcertante gheriglio teosofico che vi è custodito. Fino agli ultimi giorni della sua vita Zorzi continuò a meditare sulle parole dello Zohar e compose, ormai assai anziano e cieco, un poema in volgare italiano, apparso a stampa solo una trentina di anni fa, nella forma di una copiosa prosopopea. Zorzi immagina che i patriarchi biblici gli appaiano come in una visione dantesca e si intrattengano con lui in amabili conversari. Ora, nel canto XL Zorzi pone a Giuseppe una serie di domande e una di queste riguarda un dubbio, cioè se Giuseppe abbia osservato la continenza sessuale durante gli anni della carestia e perché («*Perché quelle parti poi percosse / da fame (com'alcun saggio vole) / Dal generar tue voglie fur rimosse?*⁴²»). L'allusione al "saggio"

³⁸ Gen. 44,18.

³⁹ AGOSTINO, *De Civitate Dei* 4,4.

⁴⁰ F. ZORZI, *In Scripturam Sacram Problemata*, Bernardinus de Vitalibus, Venetiis 1536, pp. 25v-36r (1,4,277).

⁴¹ S. CAMPANINI, *A Gloss on Contagion: Juan de Pineda Reads Francesco Zorzi*, in F. Cadeddu - A. Melloni - F. Ruozzi (edd.), *A peste, fame, bello libera nos Domine. Faith and Pestilence: Paradigms and Historical, Theological, Hermeneutic Issues*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022, in corso di stampa.

⁴² J. F. MAILLARD (ed.), *L'elegante Poema & Commento sopra il Poema*, Arché – Arma Artis, Milano 1991, p. 334, canto XL, vv. 46-48. .

è un chiaro riferimento allo Zohar⁴³. In altre parole, nella finzione poetica, Zorzi, avendo la rara opportunità di incontrare Giuseppe gli chiede di confermare o smentire quanto si legge nello Zohar a proposito di Giuseppe, che avrebbe “sigillato la propria fonte negli anni della carestia”, causa e conseguenza, allo stesso tempo dell’imperversare del flagello. Poiché il testo biblico si limita a dire che Giuseppe ebbe i suoi due figli nel tempo dell’abbondanza, mancava la conferma che egli fu casto nei sette anni delle vacche magre. Giuseppe, nella sua risposta, nel canto XLIII, non solo conferma la supposizione (*«ne la fame io non apriva / la fonte al generar»*), ma conferma pienamente la spiegazione proposta da rabbi Shim‘on nello Zohar: quando predomina l’angelo incaricato di nuocere all’uomo, i figli che fossero generati in quel torno di tempo sarebbero infettati da un demone malvagio. Perciò, dice Giuseppe: *«Ogniun si guardi, et non día sua semente / Et chi lo dà, al figlio nuoce et erra, / Ché spesso ha libertate il gran serpente / Nel generar d’infonder suo veneno»*⁴⁴. Nella parafrasi in prosa che Zorzi compose per spiegare le allusioni più oscure del poema, poiché egli adotta la prima persona del personaggio che parla in versi, è Giuseppe stesso a spiegare che si astenne dalla generazione finché durò il tempo del flagello e ad aggiungere, con un corto-circuito del quale nemmeno lo Zohar era stato capace, che egli ha letto lo Zohar (*«come so ch’alcuni saggi hanno scritto»*) al quale allude Zorzi, a confermare che l’esegesi zoharica aveva visto giusto. Quale miglior convalida per un esegeta, se il personaggio biblico legge il commento biblico, come un attore o un autore potrebbe leggere una recensione, e viene a sigillare la congettura dell’interprete. I sogni di un visionario e i sogni della metafisica del potere non potevano che essere spiegati dal primo onirologo, Giuseppe il giusto.

⁴³ Zohar 1,204a.

⁴⁴F. MAILLARD, *L’elegante Poema*, cit., p. 357 (canto XLIII, vv. 71-74).