

SULLA RI-SIGNIFICAZIONE DEI RITUALI DEL SACRIFICIO
NELL'ESEGESI CABBALISTICA DEL XIII SECOLO

L'indagine nasce dalla constatazione sconcertante della quantità e della vivacità delle discussioni cabbalistiche del XIII secolo sui rituali legati al santuario o al Tempio, e in particolare sulle pratiche dei sacrifici. È noto che - anche dopo la grande, progressiva trasformazione del Giudaismo in seguito agli eventi del 70, e la conseguente 'sostituzione' della prassi sacrificale legata al Tempio con la preghiera e lo studio della Torah - non si verificò affatto una scomparsa di quel sistema rituale dall'orizzonte della religione rabbinica¹. Intere sezioni del Talmud sono dedicate a quelle tematiche² e molti elementi della prassi sacrificale entrano nella liturgia quotidiana e festiva. Tuttavia, è indubbio che nel Medioevo ebraico anche altri motivi contribuiscono ad una vasta opera di ri-significazione di prescrizioni e pratiche rituali obsolete, apparentemente insignificanti o incomprensibili per l'ebreo dell'epoca.

Bisogna dunque considerare che - su questo come su molti altri punti - non si comprende l'esegesi e l'elaborazione cabbalistica se non sullo sfondo dell'impatto delle categorie

¹ J.D. Levenson ha descritto in modo efficace questo «paradosso centrale della spiritualità ebraica», per cui - nonostante il passaggio essenziale dal Santuario fisso al Libro mobile, operato dal Rabbìnismo - il significato del Tempio e della prassi rituale non venne meno: «la preghiera e lo studio sacro sostituirono il sacrificio, ma il sacrificio restò un punto essenziale della preghiera e dello studio sacro» (A. GREEN [cur.], *The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience*, in *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, I, New York 1986, I, pp. 57-58). Per un'introduzione sintetica ma puntuale alle differenti pratiche sacrificali in epoca biblica, nel periodo del Secondo Tempio e nelle descrizioni talmudiche, cf. l'articolo *Sacrifice* nell'*Encyclopaedia Judaica*.

² Si vedano in particolare i trattati *Zevahim*, *Temurah* e *Tamid*, che fanno parte dell'ordine della *Mišnah Qodašim*.

filosofiche nel Giudaismo medievale, e in particolare della controversia su Maimonide. L'interpretazione dei sacrifici, come emerge in molti scritti fondamentali della Qabbalah del XIII secolo, deve essere letta come un momento cruciale della reazione di certo rabbìnismo alla rivisitazione filosofica della Scrittura e della Legge. In breve: alla razionalizzazione della Torah e dei precetti messa a punto dall'interpretazione filosofica, i cabbalisti reagivano con una ri-significazione mitopoietica, che in parte si ricollegava a certi temi fondamentali della tradizione rabbinica, in parte ne ampliava le prospettive alla luce dell'attualità e dei nuovi modelli di interpretazione.

Il mio intento è, dunque, quello di illustrare, sulla base di studi recenti, come le pratiche rituali descritte nei dettagli dalle Scritture divengano terreno di scontro tra due ermeneutiche fondamentali, che aprono prospettive molto diverse sulla considerazione dell'azione rituale e, più in generale, religiosa. Uno scontro, sia detto *en passant*, che si verificherà a più riprese nel corso della storia ebraica. Cominciamo col delineare molto brevemente la posizione maimonidea che fa da elemento di contrasto alle strategie interpretative dei cabbalisti.

*L'interpretazione filosofica dei sacrifici
in Maimonide*

Uno degli elementi essenziali della *Guida dei Perplexi* è un tentativo di spiegazione globale dei precetti alla luce dell'indagine razionale. Diremo, per sintetizzare la complessa posizione di Maimonide, che la sua delucidazione razionale della Legge parte dal presupposto che i precetti abbiano o lo scopo di comunicare all'uomo verità e «corrette opinioni», oppure quello di inculcare qualità morali e distruggere comportamenti nocivi per la società. Egli sembra distinguere, inoltre, tra un livello esterno dei precetti, destinato alla perfezione del corpo - ovvero, alle virtù pratiche che contribuiscono al miglioramento materiale e morale della società -, e un livello interno, destinato alla per-

fezione dell'anima - ovvero, alla crescita intellettuale e spirituale che porta alla conoscenza delle «corrette opinioni»³.

L'intento dichiarato del filosofo era quello di rendere chiari anche i *huqqim*, quei precetti biblici che già la tradizione rabbinica indicava come misteriosi e inspiegabili⁴, e che indubbiamente ai giovani ebrei 'perplexi', cresciuti in un ambiente arabo-ellenizzato, dovevano apparire particolarmente 'problematici' (si intende, ad esempio: il divieto di mescolare lino e lana nei vestiti da Dt 22,11; la proibizione di mangiare assieme latte e carne da Es 23,19; l'offerta di un capro ad Azazel nel Giorno dell'espiazione da Lv 16; nonché, naturalmente, certi rituali di purificazione e soprattutto di sacrificio)⁵. Tuttavia, nel momento in cui Maimonide delinea la spiegazione razionale del rituale sacrificale o di certe pratiche arcaiche, ciò che emerge non è tanto una traduzione allegorizzante nella concettualità etica o metafisica, quanto una spiegazione storicizzante di tipo strumentale o pragmatico.

Questa è in sostanza la logica del discorso di Maimonide: il popolo d'Israele viveva in un contesto di idolatria - il contesto dei cosiddetti «Sabei» -, da cui non poteva uscire in modo radicale, poiché è proprio della natura umana non poter distaccarsi all'improvviso dalle proprie abitudini; la rivelazione di Dio doveva essere introdotta in quella situazione storico-culturale, e condurre Israele dall'idolatria al culto del vero Dio in un processo lento e graduale; certe pratiche rituali devono essere viste, dunque, come una concessione di Dio a questo popolo ancora idolatra e insieme come uno strumento per estirpare l'idolatria ed introdurre la

fede pura nel Dio unico. Così, ad esempio, ladove egiziani e caldei praticavano l'adorazione di certi animali, la Scrittura - per distruggere tale idolatria - prescrive un'offerta degli stessi animali a Dio⁶.

Credo che questa 'logica' interpretativa relativa ai precetti possa essere letta in parallelo alla posizione filosofica rispetto alle immagini scritturali: come gli antropomorfismi della Bibbia non sono altro che mezzi retorici per la massa spiritualmente e intellettualmente rozza, così rituali e leggi devono essere presi come espressione della volontà divina di trasmettere le «corrette opinioni», per mezzo dell'«accomodamento» della parola divina in un orizzonte storico-culturale ancora rozzo e legato al corporeo. Accanto a tale comprensione generale del sistema sacrificale, che ne fa al meglio uno strumento religioso che si deve autodistruggere in vista della pura fede, emergono altri elementi dell'approccio ermeneutico di Maimonide che conviene almeno accennare al fine di una comprensione dell'approccio cabbalistico.

Da un lato, si deve partire dal presupposto che «i principi generali dei precetti hanno necessariamente una causa e sono stati dati in vista di una certa loro utilità»: dunque, anche i precetti rituali - come tutti gli altri - possono essere ricondotti alla ragione naturale dell'uomo, se si va oltre la deficienza intellettuale comune (Maimonide afferma esplicitamente che solo in pochissimi casi gli sfugge la motivazione dei precetti e che procederà ad una classificazione sistematica secondo la loro causalità). D'altra parte, «i dettagli... sono stati dati esclusivamente allo scopo di comandare qualcosa»: ovvero, come mostra proprio il tema dei sacrifici, è inutile (anzi, è vera «follia») andare a ricercare la motivazione dei dettagli dei precetti rituali, che sono del tutto casuali e insigni-

³ Cf. *The Guide of the Perplexed*, III, 27-28, ed. Sh. PINES - L. STRAUSS, Chicago and London 1963, pp. 510-514 (d'ora innanzi, abbrev. in *Guide*). Cf. l'indagine approfondita di J. STERN, *The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology and the War Against Idolatry*: «Journal of Jewish Thought and Philosophy» 6 (1997), pp. 185-263.

⁴ *Sifra* a Lv 18,4. Cfr. *Talmud Bavli, Yoma* 67b.

⁵ Cf. *Guide* III, 26 (p. 507), 28 (p. 513).

⁶ Cf. in partic. *Guide* III, 32 (pp. 526-527); 46 (pp. 581-582); vd. già *Levitico Rabbah* 22,8. Maimonide prevede che una tale posizione che lega l'esecuzione dei precetti a un fine che è del tutto diverso (un trucco divino per raggiungere una «prima intenzione» nascosta) susciterà sorpresa o rifiuto, ma segue fino in fondo questa logica allegorica radicale (pp. 527-531).

ficanti⁷. Queste sezioni vanno, dunque, comprese nella loro intenzione generale e nel loro significato nascosto.

Naturalmente, tali elementi della prospettiva ermeneutica hanno implicazioni decisive sul piano di una teoria generale delle *mišwot*: se in generale la comprensione e l'intenzione dei precetti è per Maimonide più importante dell'azione (anche quando la pratica rimane necessaria)⁸, tanto più questo doveva valere nel caso specifico, in cui la pratica materiale era solo un mezzo per una crescita spirituale che non aveva in fondo alcun nesso con i contenuti dell'azione rituale⁹.

⁷ *Guide* III, 26, pp. 508-509. Contro tutta una tradizione aggadica ed esoterica, e - potremmo dire - la stessa logica ermeneutica del Midraš, Maimonide afferma che è del tutto insensato interrogarsi sul fatto che un sacrificio preveda l'offerta di un agnello piuttosto che di un montone, e che il numero delle vittime stabilito sia proprio quello. Quando sviluppa la propria spiegazione dei dettagli (III, 46), Maimonide non fa che applicare l'idea generale che i rituali di sacrificio imposti ad Israele abbiano il compito di combattere l'idolatria, rovesciandone i contenuti: essi divengono, dunque, una sorta di contrappasso rispetto ai precedenti peccati di matrice pagana.

⁸ La «perfezione ultima» dell'uomo coincide per la Maimonide nel «divenire razionali in actu»: essa non è fatta né di azioni né di qualità morali, ma «consiste esclusivamente di opinioni a cui ha portato la speculazione» (*Guide* III, 27, p. 511).

⁹ Interpretando in modo generalizzante Dt 23,23, si afferma in *Guide* III, 46 (p. 582) che non si commette alcun peccato se non si esegue il culto del divino mediante i sacrifici. È noto e molto significativo il parallelo portato da Maimonide per spiegare la sua posizione sui sacrifici: è solo la debolezza dell'uomo che rende necessaria la recitazione, con le labbra o ad alta voce, della preghiera, perché per colui che avesse un rango speculativo o spirituale più alto la contemplazione interiore sarebbe più consona. Resta ancora da fare un confronto sistematico tra queste posizioni e quelle dell'esegesi allegorizzante di Filone e del Giudaismo alessandrino.

La contro-interpretazione della Qabbalah teosofica

Si potrebbe dire che di fronte ai punti, qui sintetizzati, dell'approccio maimonideo, la critica dei cabbalisti è su tutta la linea. L'attacco più frequente è mosso all'ultimo punto, alle conseguenze che avrebbe sul piano pratico la posizione di Maimonide (o almeno - l'intreccio è inevitabile - la posizione ancora più estrema di certi suoi seguaci, contemporanei dei cabbalisti): un atteggiamento scettico, razionalistico e relativizzante di fronte ai precetti che porterebbe all'indifferenza pratica e al lassismo¹⁰. Ma sono anche i punti più specifici della lettura ermeneutica ad essere messi sotto accusa.

In linea generale, anche i cabbalisti cercano, come i filosofi, la ragione nascosta dei precetti¹¹. Essi, tuttavia, non pensano che quella ragione possa essere trovata chiara e distinta nella razionalità naturale dell'uomo (e meno che mai nella «sapienza greca», che spesso attaccano frontalmente¹²): può invece essere

¹⁰ Si vedano alcune critiche veementi al nesso razionalismo-allegorizzazione-lassismo religioso - dalle opere di R. Ya'aqov ben Šešet, R. Yišaq di Acri, R. Ṭodros Abulafia, R. Mošeh de Leon - riportate in D. MATT, *The Mystic and the Mitzwot*, in *Jewish Spirituality* cit., II, pp. 367-404: con il pretesto della *Guida* e della sua razionalizzazione, molti ebrei abbandonerebbero la preghiera, le benedizioni, il rituale dei *tefillin*, ecc. È in realtà una questione ancora dibattuta - nella ricerca sulla controversia su Maimonide - se filosofi razionalisti si distaccassero davvero dall'ortoprassi rabbinica.

¹¹ Enorme è la letteratura cabbalistica dedicata ai *ta'ame ha-mišwot*. Sulla ricerca nella filosofia e nella Qabbalah dei «frutti d'oro nei vassoi d'argento» delle parole della Torah (è la famosa immagine di Pr 25,11), cf. la ricerca di F. TALMAGE, *Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism*, in *Jewish Spirituality* cit., I, pp. 313-355.

¹² Naturalmente, la posizione della prima Qabbalah di fronte alla speculazione e all'interpretazione filosofica di importazione greco-araba è complessa, fatta di ricezioni importanti e atteggiamento dialettico, e varia profondamente da scuola a scuola. Alla netta reazione critica da

stata trasmessa in modo frammentario da una tradizione esoterica autorevole che si va perdendo - secondo la Qabbalah conservatrice di Naḥmanide¹³ -, oppure può essere ipotizzata come ragione possibile - secondo la Qabbalah creativa esposta nel *Sefer ha-Zohar*. D'altra parte, questa ragione nascosta non può mai per i cabbalisti prescindere dal livello letterale del testo: ciò significa insieme una attenzione sconfinata a tutti i dettagli delle Scritture (niente è per loro insignificante), una considerazione del valore letterale nel suo pieno e irriducibile significato, un attaccamento alla pratica materiale-corporea espressa o comandata dal testo che contrasta nettamente con l'atteggiamento dei filosofi¹⁴. Quasi sempre, la Qabbalah teosofica dispiega un'ermeneutica dei livelli plurali di significato, oppure unisce misticamente il *pešaṭ* e il *sod*¹⁵.

Volendo ora individuare il perno della concezione cabbalistica della pratica sacrificale - e di tutto il sistema legale-rituale - potremmo dire che, nella percezione re-mitizzante dei cabbalisti, il divino ha bisogno dell'azione u-

parte di un Naḥmanide fa da *pendant* la piena ricezione di tematiche neoplatoniche nei geronesi o in R. Yiṣḥaq ibn Latif, nonché la ricezione di dottrine aristoteliche nella Qabbalah estatica di Abulafia.

¹³ Cfr. in proposito M. IDEL, *Non abbiamo su ciò una tradizione cabbalistica*, trad. ital. in ID. - M. PERANI, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze 1998, pp. 197-213.

¹⁴ Nella sua brillante ricerca sul rapporto tra Maimonide e Naḥmanide intorno ai *ḥuqqim*, J. Stern ha mostrato come il cabbalista segua l'idea generale del filosofo che si diano due livelli di ragione dei precetti, aprendo tuttavia prospettive completamente diverse: a) al livello della ragione esterna, «Naḥmanide possiede una concezione molto più positiva e ricca del *pešaṭ*, che non è mai sostituito da un livello aggiuntivo di significato»; al livello della ragione interna, «Naḥmanide propone... una concezione teocentrica, teurgica» (*The Fall and Rise* cit., p. 198).

¹⁵ Cf. l'ampia e dettagliata discussione in E. WOLFSON, *By Way of Truth: Aspects of Naḥmanides' Kabbalistic Hermeneutics*: «AJS Review» 14 (1989), pp. 103-178.

mana, e l'azione umana è in grado di influire sul divino e di rispondere ai suoi bisogni. Questa doppia significazione dei rituali costituisce il punto di scarto decisivo non solo rispetto alla *Guida* di Maimonide, ma a tutta la ragione greca, dal Socrate dell'*Eutifrone* in poi¹⁶. D'altra parte, questo processo di ritorno a una concezione mitica, fondata su relazione dinamiche tra alto e basso (o meglio, tra realtà umana, cosmica e divina), non significa necessariamente un ritorno all'idea contrattuale del sacrificio come 'scambio', che era propria in parte del mondo biblico. Qui la ri-significazione della pratica rituale avviene prevalentemente: a) sullo sfondo di una teosofia della «necessità dell'alto» (*šerek gavo'a*), in quanto l'armonia e la forza della realtà divina dipendono essenzialmente dal comportamento dell'uomo; b) nella prospettiva di una teurgia dell'azione umana, in quanto solo la *performance* delle *mišwot* può mettere in contatto l'umano col divino e determinare il benessere di entrambe le dimensioni.

Se consideriamo più da vicino la strategia mitopoietica di ri-significazione dei sacrifici nella Qabbalah teosofica del XIII secolo (i testi di cui parliamo si situano tra il 1260 e il 1300 circa), il primo elemento da considerare è dunque questa idea di una realtà divina articolata in forze diverse (le *sefirot*) e persino fratturata al suo interno. Seguendo un gioco sui significanti già presente nel *Sefer ha-Bahir*¹⁷, Naḥmanide e lo *Zohar* intendono la pratica del sacrificio come un modo essenziale per «legare» e «congiungere»: sacrificio (*qorban*) è da

¹⁶ Come si è affermato di recente in uno studio generale sul sacrificio, «la percezione delle divinità come trascendenti, che comincia con Platone, implica che la contrattualità sacrificale greca non sia più accettabile» (C. GROTTANELLI, *Il sacrificio*, Roma - Bari 1999, p. 26). È, invece, evidente che molte delle affermazioni che nella Bibbia stessa sembrano indici di una distanza dalla pratica sacrificale (soprattutto nei profeti) sono dirette in realtà contro la mancanza di un'intenzione sincera nella prassi rituale, ma non mettono certo in dubbio il senso mitico profondo di un sacro commercio con la realtà divina.

¹⁷ Cf. *Il libro fulgido*, § 109 (nonché §108), trad. ital. in G. BUSI - E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica*, Torino 1995, p. 180.

connettersi alla radice *q-r-b* (legare, avvicinare), in quanto - mediante l'offerta all'alto - si consegue una «unificazione delle forze del divino» (*qiruv ha-kohot*); colui che porta l'offerta (*magriv*) è colui che propriamente «si unisce» e «unisce».

Non è questa la sede per entrare nei dettagli di questo processo di unificazione, che possiede molteplici aspetti, anche in relazione alle diverse modalità di sacrificio presenti nelle Scritture¹⁸. Sarà sufficiente dare uno schema generale del modo in cui la Qabbalah teosofica catalana vede nella *performance* del rituale un atto che ristabilisce un equilibrio, sia tra i diversi lati del divino, sia tra la realtà divina e la realtà cosmico-storica. Rispetto al primo punto, la tradizione di Naḥmanide sottolinea soprattutto il congiungimento tra il lato della Giustizia rigorosa (*Din*) e quello della Misericordia (*Rahamim*), simbolizzati rispettivamente dai due nomi divini *'Elohim* e *YHWH*, mentre lo *Zohar* dà un rilievo molto esplicito alla dimensione sessuale della congiunzione tra la forza femminile (*Malkut*) e la forza maschile (*Tiferet*) all'interno della realtà divina. Rispetto al secondo punto, il movimento messo in atto dalla pratica sacrificale è biunivoco, va dal basso all'alto e dall'alto al basso. Mediante l'offerta, si realizza l'unificazione dell'uomo alla realtà divina inferiore (la *Šekinah*), e il congiungimento della *Šekinah* alla dimensione divina, maschile e più alta. Al tempo stesso, si provoca un'effusione della forza divina dall'alto, che coincide con la discesa della *Šekinah* nel mondo (storicamente, sono la costruzione del Tabernacolo e l'offerta sacrificale da parte di Israele a segnare la vera inabitazione di Dio nel mondo). Lo dimostra, in questi testi della Qabbalah teosofica, l'interpretazione di Lv 1,9: il fuoco dell'olocausto - *'olah* - «sale» per realizzare ed esprimere assieme l'unificazione delle (e con le) realtà superne, mentre l'«odore soave» del sacrificio - *reah niḥoah*¹⁹ - segna e designa il «discendere» (*naḥat*) dello spirito di-

vino, della forza, dell'effluvio, della gioia, sulle realtà inferiori²⁰.

Ad ogni modo, si tratta qui di precisare come la prospettiva ermeneutica dei mistici sia una reazione consapevole alla prospettiva razionalistica dei filosofi, anche quando certe istanze filosofiche sono tenute ben presenti o persino accolte²¹. Lo dimostra, ad esempio, la discussione sull'incenso. Maimonide aveva spiegato l'utilizzo della fragranza profumata come un mezzo utile per coprire l'odore della carne nei sacrifici²². I cabbalisti si rivoltano con decisione di fronte a questo razionalismo storico-pragmatico: per R. Baḥya ben Ašer si tratta di una motivazione assolutamente «debole», che va a perdere l'essenza stessa della cosa. Occorre invece, per lui, sulla scia di Naḥmanide, aprire un orizzonte interpretativo ben più ampio, che riguarda l'esperienza del divino stesso. L'uso biblico dell'incenso, infat-

²⁰ Qui, il sacrificio recupera quel significato mitico di elemento fondamentale per l'esistenza e il mantenimento del mondo, che possiede in molte cosmologie e cosmogonie antiche.

²¹ Molto interessante, in tal senso, appare il commento di R. Baḥya ben Ašer a Lv 1,9, in cui il cabbalista (allievo della scuola di Ramban e di Rašba) analizza un luogo essenziale sui sacrifici in base allo schema interpretativo dei quattro livelli caratteristico della sua ermeneutica. Nella *derek ha-pešaṭ*, Baḥya parla dei benefici dei sacrifici per l'essere umano (come espiazione dei peccati, ecc.); nella *derek ha-midraš*, solleva la questione paradossale delle «necessità dell'alto»; nella *derek ha-šekel*, presenta il tentativo del razionalismo maimonideo di neutralizzare questa possibilità (il sacrificio biblico come passaggio / rovesciamento rispetto al sacrificio pagano: ma questo - come aveva già notato Naḥmanide nel suo commento - è in contraddizione con il fatto che già Adamo, Abele o Noè abbiano portato offerte e sacrifici, ben prima di ogni pratica idolatrica); nella *derek ha-qabbalah*, sviluppa l'interpretazione dei sacrifici proprio in termini di necessità divina e azione teurgica, esplicitando e combinando elementi della tradizione naḥmanidea e di quella zoharica (RABBENU BAḤYA, *Bi'ur 'al ha-Torah*, cur. C. CHAVEL, Gerusalemme 1967, pp. 399-403; d'ora innanzi, abbrev. in *Bi'ur*).

²² *Guide* III, 45 (pp. 579-580).

¹⁸ Cf. più oltre, n. 23.

¹⁹ Questa formula, decisiva per l'esegesi cabbalistica, si trova già in relazione al sacrificio di Noè, gradito a Dio, in Gen 8,21, e poi in diversi altri luoghi: Es 29,18; 29,29, ecc.

ti, non solo non è meramente strumentale, ma non ha alcuna implicazione per l'uomo (non serve - a differenza di altre offerte - come espiazione dei peccati): si tratta di un'offerta «per la gioia», la gioia del cuore di Dio²³. Lo dimostra, per i cabbalisti, la lettera stessa del testo: il termine «incenso» (*ketoret*) è legato alla parola aramaica per «legame» (*keter*, in ebr. *kešer*): «il suo odore lega assieme le diverse dimensioni del divino (*middot*), e la gioia delle forze divine si effonde su colui che ha portato l'offerta e, per mezzo della sua benedizione, viene estesa ed effusa su tutte le dimensioni inferiori»²⁴.

A volte, la prospettiva cabbalistica sembra seguire la filosofia in una distinzione netta tra la pratica materiale e l'intenzione (*kawwanah*)²⁵. Tuttavia, qui il doppio livello di inter-

²³ La base di questa interpretazione si trova già nella letteratura midrashica: «i sacrifici esistono per la necessità di Israele» - il sacrificio del peccato serve ad espriare crimini e colpe; l'olocausto serve ad espriare pensieri cattivi nel cuore dell'uomo; il sacrificio di pace (o di comunione) serve ad espriare violazioni di precetti positivi -, «mentre l'incenso è offerto... solo per la pura gioia», in quanto il versetto «il profumo e l'incenso allietano il cuore» (Pr 27,9) si riferisce al Santo (*Tanĥuma, Tešawweh* 15).

²⁴ Cf. rispettivamente *Bi'ur* su Es 30,1 (p. 309) e Es 27 (Proemio a *Tešawweh*, p. 293).

²⁵ Sarebbe opportuno, naturalmente, un approfondimento delle differenze che si hanno tra le diverse scuole cabbalistiche rispetto al tema dei sacrifici. La *kawwanah* è al centro dell'interpretazione cabbalistica sviluppata in Provenza da R. Yišĥaq il Cieco e poi a Gerona da R. 'Ezra e R. Azri'el. Questa prospettiva riflette un misticismo più contemplativo, che accentua maggiormente gli aspetti psicologico-mistici del rituale: il tema dell'intenzione umana che deve confluire nella volontà divina, l'idea del ritorno dell'anima alla sua radice, ecc. Cf. in proposito E. GOTTLIEB, in *Studi sulla letteratura cabbalistica* (in part. *Ha-qorbanot ba-qabbalah*, pp. 562-563), Tel Aviv 1976 (in ebr.); G. VAJDA, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1969, pp. 380-424. La Qabbalah della scuola di Naĥmanide e quella zoharica riprendono questi elementi, ma li inseriscono nel quadro di una narrazione teosofico-mitica: dove, ad esempio, la volontà coincide con la

pretazione non tende a disgiungere il primo aspetto dal secondo, ma a fare di essi due momenti diversi della relazione con la dimensione teosofica, che devono essere compresenti. Infatti, come emerge dal commentario di Baĥya, la pratica materiale dell'offerta sembra essere legata a una *sefirah* inferiore (l'attributo della Giustizia rigorosa, rappresentato dal nome *Elohim*), mentre l'intenzione mistica del sacrificio dovrebbe essere diretta al livello superiore (l'attributo della Misericordia, rappresentato dal nome *YHWH*)²⁶.

La ri-significazione del sacrificio come momento essenziale dello *hieros gamos* delle potenze divine sessualmente connotate appare presso i cabbalisti teosofici in opposizione totale alla lettura filosofica. Nello *Zohar*, certamente, ma anche in R. Yišĥaq di Aciri. In un passo famoso del suo *Me'irat 'Enayyim*, egli riferisce della domanda del «saggio» su come sia possibile che una cosa così repellente come bruciare del grasso e spargere sangue sia in verità ciò che sostiene il mondo e unifica la realtà superna. La risposta del «rabbino» consiste nella parabola del bambino che, cresciuto selvaggio, vede un giorno un uomo unirsi a sua moglie; egli si domanda come sia possibile «che un atto così sporco e sudicio sia la causa del mondo buono, bello e lodevole»; gli rispondo-

sefirah inferiore (*Malkut*) e deve ascendere e unirsi al «puro pensiero», che è la *sefirah* più alta (*Keter*).

²⁶ L'errore nella pratica sacrificale idolatrica - così come nel misterioso incidente accorso ai figli di Aronne, divorati dal fuoco durante un atto di sacrificio - viene legato infatti alla sua dimensione unilaterale: l'offerta raggiunge soltanto la potenza divina inferiore, determinando l'emergere del suo lato distruttivo. Cf. *Bi'ur* su Es 5,3 (p. 42); Lv 10,1 (p. 450). In tutta l'esegesi cabbalistica emerge l'idea che l'offerta al «fuoco» o ai «fuochi» (cfr. Es 29,25; Nm 28,2) sia da legare alle *sefirot* del giudizio e del rigore; ma è soprattutto nello *Zohar* che le pratiche sacrificali vengono intese come destinate a soddisfare (o a combattere) il lato 'altro', distruttivo e tenebroso che è interno alla Divinità (*Sitra Aĥra*). Cfr. I. TISHBY, *The Wisdom of the Zohar*, III, Oxford 1989, III, pp. 890-895.

no: «così è e devi capire questo [segreto]»²⁷. Non è soltanto il sacrificio, ma anche l'atto di unione sessuale, e la corporeità stessa dell'uomo, a essere trasvalutati qui - così come nella coeva *Lettera sulla santità* - in netto contrasto con la determinazione negativa attribuita alla filosofia, e *in primis* a Maimonide.

Potenziamento mistico su tre piani

Abbiamo passato in rassegna, seppure in modo sintetico, alcune strategie di ri-significazione dei rituali del sacrificio messe in atto dall'esegesi cabbalistica; vorrei ora tornare sulla questione iniziale del perché i cabbalisti fossero così interessati a questa tematica.

Indubbiamente, come viene sottolineato in studi recenti, lo stesso Rabbiniismo non mancava certo di una lettura mitica dei precetti: questi rispondono a un Dio che ha bisogno dell'uomo, 'nutrono' o 'benedicono' la realtà dell'alto²⁸. Ora, la Qabbalah teosofica recupera e potenzia questi motivi, facendo riferimento soprattutto ad un nuovo orizzonte mitico-narrativo, che vede una realtà teosofica fatta di equilibri fragili e meccanismi dinamici, di lacerazioni interne ed esterne²⁹.

²⁷ *Me'irat 'Enayyim*, ed. GOLDREICH, p. 143.

²⁸ Vd. in proposito la vasta indagine di Ch. MOPSIK, *Le grand textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Paris 1993 (in part. cap. III); oppure la ricerca di Y. LIEBES, *De Natura Dei: On the Development of the Jewish Myth*, in *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany 1993. Alla fine della stesura di quest'articolo, il Prof. C. Grottanelli mi ha gentilmente indicato un lavoro recente di M. Fishbane, *Substitutes for Sacrifice in Judaism*, in Id., *The Exegetical Imagination*, Harvard 1998, pp. 123-135, in cui l'autore, soffermandosi maggiormente sulle fonti rabbiniche classiche, mette ben in evidenza la dialettica costante nell'approccio ai sacrifici: da un lato, la ricerca di elementi «sostitutivi»; dall'altro, il tentativo di attribuire a questi elementi quel potere mitico-materiale che si continua a «leggere» nei rituali del Tempio, così che l'azione culturale del laico sembra assumere i tratti e l'efficacia mitica della funzione sacerdotale.

²⁹ A volte, tuttavia, senza far ricorso ad una storiosofia mitica, si insiste in modo immediato

Come è naturale, istanze mitopoietiche del Rabbiniismo e nuove costruzioni teosofiche si combinano nel momento in cui certi ambienti rabbinici sentono il bisogno di reagire al 'disincantamento' del rito e del precetto, messo in atto dalla spiegazione razionalizzante della filosofia. Si trattava di tornare ad «ancorare il rituale nel mito» (Idel). In questo senso, J. Stern ha sicuramente ragione nell'evidenziare, in conclusione alla sua ricerca, un'opposizione decisiva tra Maimonide e Naḥmanide: «la spiegazione maimonidea dei *ḥuqqim* tentava di determinare la caduta del mito nel Giudaismo. Invece, mediante la sua influenza formativa su Naḥmanide [che riprende la tesi filosofica del doppio livello di significazione, *aggiunta mia*], essa portò alla resurrezione di quegli stessi miti»³⁰. Tuttavia, questo studioso insiste soprattutto, e forse in modo unilaterale, sulla riproposizione di elementi mitico-astrologici nella lettura cabbalistica: laddove «Maimonide spiega i *ḥuqqim* come comandamenti promulgati allo scopo di negare le credenze mitico-astrologiche e allontanare il popolo dalle pratiche del suo ambiente sabeo»³¹, Naḥmanide «avrebbe dato credito alla funzione sempre attuale dei poteri astrali seppure all'interno dei limiti della Legge»³².

sulle implicazioni che la pratica rituale, la preghiera o il comportamento secondo la Legge avrebbero sull'alto: cf. M. IDEL, *Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah: «Journal of Jewish Thought and Philosophy»* 3 (1993), pp. 111-130.

³⁰ STERN, *The Fall and Rise* cit., p. 263.

³¹ Stando all'ipotesi plausibile di Stern, «Maimonide userebbe il termine "Sabei" come etichetta per astrologi contemporanei, come bar Ḥiyya, e per forme di Neoplatonismo teurgicamente o magicamente orientate» (ivi, p.186, n. 2).

³² Ivi, pp. 191-192. In effetti, questa lettura arcanizzante dei sacrifici è quella propria di autori come Ha-Lewy e Ibn 'Ezra, i quali insistono sul valore cosmico-religioso di Israele e sulle implicazioni magico-astrali dei suoi atti, ma sempre in relazione alla realtà cosmica o umana, e non a quella divina.

A mio parere, la ri-significazione messa in atto dall'esegesi cabbalistica coinvolge altri elementi cruciali. Essa sviluppa una mitopoiesi sul piano teosofico e teurgico che - reagendo alla lettura filosofica - dà vita ad un 'potenziamento mistico' su tre livelli: il Testo, l'azione, l'interpretazione. Il tema dei sacrifici ci porta qui, inevitabilmente, ad un discorso più complessivo, che potrò solo accennare in questa sede.

I. In primo luogo, la lettura a più livelli della Qabbalah teosofica era vista assieme come un disvelamento dei significati più profondi della Scrittura, ma anche come una difesa del livello immediato, letterale, concreto del Testo. Come ho osservato in precedenza, l'allegoresi filosofica tratta la questione delle prescrizioni 'irrazionali' della Scrittura come trattava certe immagini o narrazioni bibliche (in primo luogo, antropomorfismi e antropopatismi divini): occorre una traduzione del testo in un metalinguaggio diverso, al prezzo di una demolizione del significato apparente. Non credo sarebbe azzardato vedere la lettura cabbalistica come uno sforzo per 'salvare' le immagini (il mito) e i precetti (il rito), in un'epoca post-filosofica. Ad ogni modo, le due questioni - delle immagini divine e delle prescrizioni - mi sembrano assolutamente legate³³.

II. Naturalmente, la difesa mitopoietica del valore letterale del testo (e dei suoi contenuti) corrisponde in primo luogo a una difesa del valore letterale dei precetti, ovvero ad una mistica dell'azione secondo la Legge. Come ab-

³³ Lo dimostra il fatto che, in importanti elaborazioni cabbalistiche del XIII secolo, l'analogia tra l'immagine divina e quella umana è fondata sui precetti: le *mišvot* costituiscono il corpo dell'uomo, così come corrispondono al corpo di Dio; mediante l'esecuzione dei precetti, l'uomo rende gli organi del proprio corpo il «trono» per gli elementi del divino, dando così consistenza (o potenziamento) alla stessa realtà divina. Il tema, a cui intendo dedicare uno studio a sé, si ritrova ad esempio in R. Yosef Gijaṭilla, nello *Zohar*, in R. Menaḥem Recanati. Si veda per una ricerca preliminare, MATT, *The Mystic* cit.; B. HUSS, *La definizione del simbolo in R. Yosef Gijaṭilla e la sua influenza nella letteratura cabbalistica*: «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 12 (1996), pp. 157-176 (in ebr.).

biamo osservato, i cabbalisti rifiutano la prospettiva maimonidea che la ragione ultima dei precetti più misteriosi sia nel benessere sociale della comunità umana, o nel perfezionamento intellettuale del puro credente, o infine in qualche circostanza storico-utilitaristica del mondo arcaico: una tale lettura significava per loro il pericolo di un passaggio definitivo dalla pratica rituale alla credenza spirituale, dalla *performance* collettiva dei precetti secondo l'ortoprassi tradizionale all'ascesa individuale ad una conoscenza pura di tipo metafisico e contemplativo. Controparte di questo rifiuto era un potenziamento mistico dell'azione religiosa attuale, che andava a «sostituire» la pratica sacrificale nelle sue valenze³⁴: la funzione unificatrice dei rituali del sacrificio viene assunta non solo dalle liturgie quotidiane e festive, ma anche da pratiche caricate di valenze religiose come l'atto sessuale³⁵. E la Qabbalah teosofica sottolinea continuamente l'interazione tra basso e alto, anche negli aspetti più corporei dell'azione.

È evidente dunque che, dal punto di vista globale della concezione del Testo e del precetto, l'elaborazione dei cabbalisti sul tema dei sacrifici aveva un'urgenza polemica fondamentale. Tuttavia, ci può chiedere se la ri-significazione cabbalistica - che andava a connettere gli antichi rituali del sacrificio a relazioni interne al mondo divino e a relazioni teurgiche tra storia umana e realtà superna - avesse anche un valore specifico nei suoi contenuti: in altre parole, poteva l'ebreo medievale fare esperienza di quelle relazioni, in un'epoca senza più tempio né sacrifici?

III. A questa domanda credo che si possa rispondere individuando nella ri-significazione cabbalistica anche una mistica dell'azione in-

³⁴ Va sottolineato che il sacrificio stesso si fonda da sempre su una «sostituzione» (cf. GROTANELLI, *Il sacrificio* cit., pp. 55-66). L'idea del sacrificio come processo mistico (ma quanto metaforico?), in cui l'offerta sostituisce l'offerente, è ben presente nella Qabbalah teosofica, ad esempio in Naḥmanide (cfr. su Lv 1,9) e in R. 'Ezra e R. Azri'el di Gerona.

³⁵ Per un parallelismo esplicito tra l'atto sacrificale e l'atto sessuale, cfr. *Bi'ur* a Gen 1,28, oltre al passo di R. Yiṣḥaq di Aciri prima citato.

interpretativa. Già nelle fonti rabbiniche, si trova il tentativo di attribuire un senso teurgico non solo ai rituali del Tempio, ma anche alle azioni che li avrebbero sostituiti: in particolare la preghiera e lo studio della Torah. Colui che compie questi precetti sarà considerato «come se» (*ke-'ilu*) avesse eseguito un sacrificio nel Tempio³⁶. Questo tipo di interpretazione non poteva che essere ripresa e approfondita nelle opere cabbalistiche. Ma si aggiunge ancora un altro elemento. Osserviamo, ad esempio, nel commentario di Bahya ben Ašer che la stessa esperienza ermeneutica viene intesa ora come un modo attuale di porre in atto quelle dinamiche che una volta erano realizzate mediante la prassi sacrificale. Non solo, dunque, come si affermava già nel Talmud, «chiunque si occupi dello studio delle sezioni scritturali [riguardanti il Santuario e le offerte connesse] sarà considerato come se avesse offerto lui stesso un sacrificio reale», ma (aggiunge il cabbalista) «tanto più questo vale per colui che sia capace di afferrare la parte interna [del significato dei versetti] e di comprendere le loro allusioni»³⁷.

Qui, mi pare, l'esegesi cabbalistica rovescia completamente la prospettiva della lettura razionalistica: non solo l'interpretazione di-

schiede implicazioni teurgiche nella prassi culturale dell'antico sistema dei sacrifici, ma attribuisce quelle stesse implicazioni all'azione interpretativa attuale. In un saggio importante, Scholem osservava che la Qabbalah, prima di creare nuovi riti, realizzò una «trasformazione dei rituali tradizionali in rituali mistici»³⁸. Si vede ora come la stessa ermeneutica del rito fosse un modo per recuperare le antiche valenze mitiche del rito. Ci troviamo, infine, di fronte a un'altra dialettica profonda dell'ermeneutica cabbalistica: da un lato, l'esegesi (più o meno creativa) della Qabbalah teosofica intende la decifrazione della ragioni dei precetti come un esperimento mentale, un 'come se' che tenta di ipotizzare i significati profondi senza pretendere alla spiegazione ultima e trasparente; dall'altro, questa ri-significazione acquista una forza sorprendente e, nell'atto stesso della prassi interpretativa, ritrova relazioni potenti con la realtà cosmica e divina.

Maurizio Mottolese
via R. Bencivegna, 32/D
I-00141 Roma
m.mottolese@tiscalinet.it

³⁶ Cf. *Talmud Bavli*, *Menahot* 110a. Si veda anche *Sukkah* 45a; *Ta'anit* 27b; *Megillah* 31a. Cf. E. URBACH, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Cambridge - London 1975, pp. 610-611; n. 4, pp. 967-968. Il concetto viene ripreso anche nella sezione della preghiera del mattino dedicata ai *qorbanot*.

³⁷ *Bi'ur* su Es 38,9 (p. 375).

³⁸ G. Scholem, *Tradizione e nuova creazione*, trad. ital. in *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980, p. 161 (l'intero saggio è una fondamentale disamina del valore del rituale nella Qabbalah).