

UNA CRITICA CABBALISTICA DEL XIII SECOLO A MAIMONIDE  
TRAVIATO DA «QUEL DIAVOLO D'UN GRECO».  
GIKATILLA E LA LETTERA SULLA SANTITÀ\*

“Maledetto sia l'uomo che ha insegnato a suo figlio la filosofia greca”  
*Talmud b., Baba Qamma 82b*

*La concezione biblica della sessualità e le sue degenerazioni*

Nel pensiero ebraico l'originaria concezione della sessualità che emerge dalla Bibbia, - dal libro della Genesi al Cantico dei Cantici, poema erotico letto come grande allegoria del rapporto d'amore fra Dio e il suo popolo -, in alcuni ambienti è stata abbandonata a favore di concezioni filosofiche di matrice gnostica e stoica, diffuse nel periodo ellenistico anche fra gruppi ebraici che si aprirono alle folli ossessioni dell'Apocalittica e alla sua concezione negativa e sessuofobica della condizione umana. La *Weltanschauung* apocalittica snatura in maniera radicale l'originaria concezione ebraica, nei movimenti giudaici che l'accettarono, fra cui c'era anche il seme della concezione che dal I secolo e.v. plasmò il Cristianesimo connotandolo come un movimento apocalittico e messianico, sebbene di un messianismo diverso da quello

della maggioranza ebraica, in quanto spiritualizzato, non politico-militare e universalistico.

È in questo contesto che sorgono, all'interno e fuori dal giudaismo, movimenti che, non solo abbandonano la vita matrimoniale, preferendo la verginità al matrimonio come uno stato superiore per un rapporto più profondo con Dio, ma alcuni giungono a proibirlo, come qualcosa di peccaminoso, come si attesta anche nelle lettere paoline che contestano questa tendenza estrema,<sup>1</sup> e alcuni movimenti settari, fra cui gli esseni e gli encratiti.<sup>2</sup>

A Medioevo inoltrato questa tangente, che lo gnosticismo e lo stoicismo avevano fatto deviare dall'originale pensiero biblico, fu ulteriormente rafforzata dalla riscoperta della filosofia greca, in particolare platonica e aristotelica, che gettò una luce negativa e pessimistica su questa dimensione fondamentale dell'essere umano, nella misura in cui esaltava lo spirito, l'anima e il *nous*, a scapito di un corpo, un *soma*, che

\* In questo studio ho ripreso ed elaborato alcuni materiali da me già presentati in altri studi fra cui M. PERANI, *La donna nell'ebraismo e nella riflessione mistico-esoterica della qabbalah*, in L. GRAZIANI SECCHIERI (cur.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Collana Atti del MEIS, Giuntina, Firenze, 2015, pp. 281-304; e ID., *Ebraismo e sessualità nel medioevo: la Lettera sulla santità*, in P. CAPELLI (cur.), *Eros e Bibbia, Mi baci con i baci della sua bocca. Amore e sessualità nella Bibbia*, Atti del Convegno nazionale di Bibbia, Mantova 30 marzo-1 aprile 2001, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 133-156.

<sup>1</sup> Si veda ad esempio l'affermazione paolina nel-

la prima lettera a Timoteo in cui scrive «Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti ingannatori e a dottrine diaboliche, a causa dell'ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza: gente che vieta il matrimonio e impone di astenersi da alcuni cibi, che Dio ha creato perché i fedeli, e quanti conoscono la verità, li mangino rendendo grazie. Infatti ogni creazione di Dio è buona e nulla va rifiutato, se lo si prende con animo grato, perché esso viene reso santo dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1 Tm 4,1-5).

<sup>2</sup> L. GUSELLA, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: esseni, terapeuti, Qumran*, Nerbini, Firenze 2003.

era per l'uomo *sema*, o la tomba dell'anima, il primo incorruttibile il secondo corruttibile che, nel mito platonico della caverna, è il cavallo nero che tira la biga dell'uomo verso il basso, simboleggiando invece l'anima il cavallo bianco che tende verso il cielo.

Con questo entrava anche nel Cristianesimo un dualismo che spaccava in due l'uomo, diviso fra corpo e anima, concepiti come una lotta perenne fra di loro, lotta in cui l'importante era *salvar l'anima* mentre il corpo poteva perire. Nulla di ciò è presente nell'antropologia ebraica, in cui questa divisione non esiste: per essa l'uomo non ha un'anima e un corpo, ma è un corpo animato e una *nefeš* corporea, dove nessuno delle due dimensioni ha il primato sull'altro, proprio perché non sono due realtà nemiche, ma una sola in cui la corporeità vale tanto quanto la spiritualità della *ruah*.

#### *La re-inculturazione aristotelica dell'ebraismo operata da Maimonide nel XII secolo*

Questo processo, parallelamente all'insinuarsi nel giudaismo rabbinico di linee di pensiero misogine, ha trovato linfa anche con la mediazione della filosofia aristotelica operata da Maimonide (Cordova 1138 - Egitto 1204). La concezione ebraica della sessualità viene snaturata rispetto alla sua positiva caratterizzazione ebraico-biblica, nella quale si connota come un valore positivo per nulla problematico.

L'attrito fra l'entusiasmo di Maimonide per la filosofia aristotelica e la tradizione rabbinica che, assieme alla nascente *qabbalah* la contestano, fino a considerarla, almeno inizialmente, deviante ed eretica, va collocato nella lunga disputa fra maimonisti ed antimaimonisti, che si sviluppò in Spagna e in Provenza, regione che oggi è nel sud della Francia, ma che allora faceva parte della Catalogna, fino a giungere al rogo della Guida dei perplessi del grande filosofo, rabbino e medico, eseguito a Montpellier nel 1232.<sup>3</sup> In quell'anno il talmudista Šelomoh ben Abraham di Montpellier ottenne che la *Guida dei perplessi* e il *Libro della conoscenza* di Maimonide fossero condannate da un gruppo di

rabbini della Francia settentrionale. La controversia fu così violenta che ebbe qualche influsso anche sul mondo cristiano e a Montpellier il *Moreh ha-nevukhim* fu bruciato in un pubblico rogo dai domenicani. Tuttavia la condanna anche nel mondo ebraico non fu unanime, perché già nell'anno del rogo della *Guida*, dei rabbini aragonesi la accettavano con interesse, un interesse essa ebbe anche nel mondo cristiano e fra il 1270 e il 1280 anche il cabbalista Abraham Abulafia, attivo in Spagna e in Italia, specialmente in Sicilia, compose due commenti all'opera maimonidea uno dei quali noto come *Sitre Torah* o "I segreti della Torah".

Maimonide in campo filosofico è noto per la sua opera scritta in arabo nel 1190 e diffusasi soprattutto grazie alla traduzione ebraica compiuta in Provenza nel 1204 da Šemuel ibn Tibbon, nota col titolo *Moreh nevukim* o "Guida degli smarriti". Come l'autore stesso ribadisce più volte, la sua opera non è rivolta a tutti gli ebrei, ma solamente a quelli che, saldi nella fede dei padri, avendo studiato le scienze filosofiche, ora si trovano disorientati e smarriti su come conciliare alcuni principi della filosofia aristotelica con i dati della fede e percepiscono in sé stessi un contrasto fra ragione e rivelazione. L'opera vide una larga diffusione tra ebrei, cristiani e musulmani ed esercitò un influsso sul sorgere della scolastica. Sono affrontati i problemi degli antropomorfismi biblici, le prove dell'esistenza di Dio e i suoi attributi; ancora viene rigettata la teoria dell'eternità della materia a favore della *creatio ex nihilo* in accordo con la rivelazione ebraica. Secondo Maimonide il contrasto fonte di disorientamento fra religione e filosofia è solo apparente e molti problemi si risolvono ricorrendo ad una interpretazione allegorica dei passi biblici. Attenendosi ad Aristotele come al più grande filosofo di tutti i tempi, Maimonide ne corregge il sistema di pensiero solo quando esso si pone in netto contrasto con la rivelazione ebraica, come nel caso menzionato della dottrina della creazione contro l'idea che la materia sia eterna e per postulare la resurrezione dei morti, cosa inconcepibile razionalmente per l'aristotelismo.

Lo studio delle scienze facilita la conoscen-

<sup>3</sup> MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, UTET, Novara 2013, si veda l'introdu-

zione del curatore, in particolare il paragrafo *Fortuna e vicende dell'opera*.

za di Dio, e la mèta ultima dell'uomo perfetto è la conoscenza puramente intellettuale, di cui l'osservanza dei precetti non è che una tappa intermedia. Maimonide, che operò all'interno del giudaismo una vera e propria re-inculturazione nella filosofia aristotelica similmente a quanto Tommaso d'Aquino farà poco dopo per il cristianesimo, impresse al giudaismo nuove tensioni intellettuali estranee al giudaismo rabbinico tradizionale e spostò anche certi equilibri come quando postulò la resurrezione dei morti per pura fede, essendo una realtà che contraddice i dati di ragione, limitandola all'epoca messianica nell'al di qua.

Per lui, infatti, il vero mondo avvenire delle anime è una realtà puramente spirituale in cui l'anima entra nella vita eterna senza corpo e si unisce eternamente a Dio. Anche la sua concezione della profezia, oscillante fra la tesi che essa sia il più alto grado di perfezione conquistato dall'uomo o un puro dono divino, sarà fatta oggetto di critiche. La grande sintesi maimonidea, fu in genere accolta con entusiasmo negli ambienti colti della Spagna, ma al contrario fu accolta in maniera più ostile dagli ambienti tradizionalisti della Provenza, digiuni di filosofia e timorosi che le nuove dottrine maimonidee compromettessero la fede delle comunità.

#### *La disputa fra maimonisti e antimaimonisti fra XIII e XIV secolo*

La riscoperta della filosofia aristotelica, avvenuta nel mondo arabo dell'Andalusia, e il ripensamento del giudaismo alla luce delle sue categorie compiuto da Maimonide, aveva disorientato gli ambienti ortodossi più tradizionalisti. Questi contrasti sfoceranno in una grande disputa che contrappose fautori di Maimonide e antimaimonisti, e che si sviluppò in tre fasi, in una delle quali Nahmanide svolse un importante ruolo di mediazione fra le due fazioni.

La disputa sugli scritti del Maimonide divampò in tre fasi e sconvolse le comunità del giudaismo occidentale.

Una *prima fase* si ebbe ancora vivente Maimonide, essendo esplosa in Oriente su problemi halakici e sulle critiche di corruzione mosse da Maimonide al Gaonato mentre, in relazione alla sua concezione della resurrezione dei morti, egli fu attaccato di eresia negandola, da alcuni rabbini orientali. Questa prima fase del-

la disputa fu sedata grazie ad un breve trattato che lo stesso Maimonide scrisse in risposta alle accuse mossegli: il *Ma'amar tehiyyat ha-metim* o "Discorso sulla resurrezione dei morti", nel quale ammetteva in maniera chiara questa fede.

Una *seconda fase* si riaccese all'inizio degli anni Trenta del Duecento, quando alcuni rabbini provenzali misero al bando le opere maimonidee e bruciarono il *Moreh nevukim*. In questa fase il Nahmanide svolse un importante ruolo di mediazione, difendendo le buone intenzioni di Maimonide, e ribadendo che le sue opere non erano rivolte a chi viveva saldo nella fede ma a chi, avendo compiuto studi filosofici, si trovava ora disorientato, nel desiderio di dissipare i loro dubbi. Mošeh ben Nahman, che conosceva bene la filosofia di Maimonide per averla letta e compresa, pur criticandolo su alcuni punti, in questa occasione si impegnò in una difesa sincera, che tuttavia non riuscì nell'intento di mettere d'accordo le parti contendenti.

Una *terza fase* della disputa fra maimonisti e antimaimonisti si riaccenderà fra gli anni 1300-1306 nella Spagna cristiana. Per la gente semplice, che non aveva fatto studi filosofici, Maimonide scrisse una specie di catechismo elementare in cui sintetizzò i principi fondamentali della religione, fornendo alle persone comuni non acculturate uno strumento per controbattere alle critiche dei teologi islamici. Questa sintesi fu esposta nell'introduzione al capitolo X del *Commento alla Mišnah*, trattato *Sanhedrin*, noto dalla parola iniziale come *Pereq heleq*. In essa egli formula tredici punti, a volte definiti come un vero credo, che sono così formulati: 1. Esiste il Dio creatore; 2. Egli è uno; 3. Egli è incorporeo; 4. Egli è eterno; 5. Egli solo deve essere lodato e adorato; 6. Esiste la profezia per cui alcuni uomini si uniscono all'Intelletto agente ricevendo da esso una emanazione gloriosa; 7. Mosè è il più grande di tutti i profeti; 8. La *Torah* nella sua forma scritta e orale deriva interamente da Dio; 9. La *Torah* è immutabile; 10. Dio conosce tutto e non distoglie il suo sguardo dal mondo; 11. Dio premia l'osservanza dei precetti e ne punisce la trasgressione; 12. Fede nella venuta del Messia; 13. Fede nella resurrezione dei morti.

Maimonide segna il vertice della riflessione filosofica all'interno del giudaismo e, dopo di lui, per molto tempo gli autori non fecero che commentare e discutere le opere del rabbino fi-

losofo. Nonostante le dispute a cui diede origine, *La guida maimonidea* scritta per i perplessi divenne la base della filosofia della religione del giudaismo e, attraverso la traduzione latina, essa influenzò il pensiero della Scolastica cristiana. Le traduzioni delle opere filosofiche e la produzione di Maimonide avevano anche dotato il giudaismo di un lessico filosofico di cui era privo mettendo in grado gli autori successivi di compendiare e commentare le opere maimonidee e degli altri filosofi.

### *Storia dell'idea di male nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*

Piero Capelli, in un suo recente saggio, ha mostrato come nell'apocalittica l'essenza del male cambi, identificandosi non più come l'orgoglio adamitico dei progenitori che volevano essere come Dio, ma nel sesso come l'origine di tutti i mali, alla luce del principio, certamente non biblico né ebraico, che tutto ciò che è legato al piacere, deve per principio essere guardato con grande sospetto ed evitato.<sup>4</sup>

Come abbiamo visto sopra, Maimonide, affascinato dal pensiero aristotelico, nel XII secolo e.v. opera una re-inculturazione dell'ebraismo all'interno delle categorie filosofiche di Aristotele, operazione delicata, perché le categorie non sono dei semplici contenitori nelle quali si versa la sostanza dell'ebraismo, ma necessariamente spesso transustanziano il contenuto, aganciandolo a concezioni filosofiche che rischiano di alterarne l'essenza. È la stessa operazione che un secolo dopo opererà Tommaso d'Aquino (1225/1226 - 1274) per il cristianesimo, creando lo scheletro teologico che fino ad oggi media la

religione cristiana, non senza forzature e snaturamenti essenzialistici, alieni al puro messaggio dei Gesù di Nazareth.

È la mistica ebraica, che comincia a farsi strada nel sec. XIII, ad assumersi il compito di contrastare e contestare alla radice questo incredibile snaturamento della sessualità, riaffermandone la positività a partire dal concetto di creazione, come realtà positiva in cui l'uomo - lungi dall'esprimere la sua più bassa animalità - realizza l'immagine divina. Essa vuole rispondere alle seguenti domande: veramente la sessualità allontana da Dio, o può essere una via per avvicinarsi a lui? Veramente c'è qualcosa di osceno e vergognoso se si parla degli organi genitali? Come può questa concezione attenersi all'affermazione della Genesi quando afferma che quello che Dio aveva fatto creando era *tov me'od*, ossia "molto buono"?

Dopo alcune premesse di carattere generale, concentrerò la mia analisi sulla nascita della mistica ebraica nell'area catalano-provenzale della seconda metà del Duecento e, al suo interno, quasi un prodromo, su questa operetta che per secoli fu erroneamente attribuita a Mošeh ben Naḥman o Naḥmanide (Gerona 1194 - Terra santa 1270),<sup>5</sup> uno dei primi e più importanti cabbalisti delle cerchie catalane, fra i primi a diffondere la *qabbalah* e a conferirle un ruolo di prestigio. In realtà, come ha dimostrato Gershon Scholem, fu composta dal cabbalista castigliano Yosef Gikatilla (1248 - ca. 1305).<sup>6</sup>

L'assenza nel giudaismo, dal periodo pre-silico a in quello del Secondo Tempio e fino ad oggi, di qualcosa di equivalente alla dottrina del peccato originale e alla conseguente visione di una natura umana decaduta e in potere del male, lo hanno preservato da visioni negative e pes-

<sup>4</sup> P. CAPELLI, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012.

<sup>5</sup> Per questo autore rimando al volume M. IDEL E M. PERANI, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, La Giuntina, Firenze 1998.

<sup>6</sup> Sull'attribuzione a Gikatilla si veda G. SCHOLEM, *Ha-im ḥibber ha-Ramban et Sefer Iggeret ha-Qodeš?* «Qiryat Sepher», 21 (1944/45), pp.179-186. Ottimo lo studio di C. MOPSIK, *L'Épître sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale, Lettre sur la sainteté, étude préliminaire, traduction et commentaire, suivi d'une étude de Moché Idel*, Lagrasse, Verdier, 1986; una

nuova edizione abbreviata e col testo ebraico, col titolo *Lettre sur la sainteté. La relation de l'homme avec sa femme*, édition d'après un manuscrit découvert par C. MOPSIK, è apparsa nel 1993 presso la stessa editrice nel 1993. Una traduzione italiana si trova nel volume G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, «I millenni», Torino 1995, pp. 415-444; una versione spagnola è stata eseguita da Rio Piedras, a Barcellona nel 1996. Un'altra opera simile, sul destino degli sposi ad incontrarsi, è apparsa in francese col titolo *Le Secret du mariage de David et Bethsabée*, editrice le Combas, L'Éclat, 1994.

simistiche della condizione umana, almeno fino allo sviluppo dell'apocalittica giudaica negli ultimi secoli prima dell'era volgare, quando alcune cerchie ebraiche, certamente non maggioritarie, si aprirono alle concezioni apocalittiche, dove nacque l'idea di una colpa originaria, sebbene angelica, che rovinò la natura umana.

### *Sessualità e purità rituale nell'ebraismo*

Le impurità relative al ciclo vitale (la puerpera, il flusso mestruale, l'atto sessuale, il sesso stesso e la proibizione dei rapporti sessuali durante il periodo mestruale) sono connesse al "principio vitale" sentito come appartenente alla sfera del divino.<sup>7</sup> Certamente, anche questo concetto ha subito una evoluzione nel pensiero ebraico, dal periodo antico al sorgere dell'apocalittica, soggiacendo a una certa ambiguità di interpretazioni, sfociata in due concezioni che hanno avuto differenti sviluppi.

Conseguentemente, occorre precisare che la proibizione contenuta in alcuni passi della Bibbia ebraica di accostarsi a donna prima di una battaglia o per i sacerdoti, prima di celebrare atti di culto, non può essere intesa come indecorosa e inopportuna contaminazione di tipo morale, bensì come una forma di depotenziamento dell'uomo, che, al contrario, deve affrontare questi impegni nella pienezza del suo vigore.

Nel giudaismo del I secolo si insinua una linea di pensiero con qualche aspetto di misoginia,<sup>8</sup> mentre entra nel pensiero rabbinico il mito greco dell'androgino originario, ossia di un essere al tempo stesso maschio e femmina, in cui le due parti sono unite per la schiena; ma forse questo ai rabbi serve prevalentemente a spiegare l'attrazione fra i sessi dopo la separazione della parte maschile da quella femminile, e il fatto che dopo tale separazione, finalmente maschio e femmina possono guardarsi in faccia in maniera frontale, alla pari, come appare chiaro quando Dio, creando la donna, dice che vuole

fare all'uomo un aiuto *ke-negdo*, ossia 'come di fronte a lui', non 'simile a lui' come spesso si traduce sulla scorta di Gerolamo.

Il concetto di *porneia* subisce un'evoluzione radicale nel giudaismo degli ultimi secoli prima di Cristo, passando dall'ambito del puro-impuro come fenomeno fisico, senza alcuna connotazione morale, a fatto sempre più connotato in senso etico. Il nuovo concetto apocalittico di *porneia* connota ora il peccato sessuale come l'essenza stessa del peccato che contamina l'uomo, non più, come nella visione pre-esilica in senso ontologico e senza colpa morale, ma come infrazione essenzialmente etica. La sessualità diviene il più grande male dell'uomo e l'essenza stessa del peccato. In alcune tendenze apocalittiche del giudaismo, l'essere sessuato dell'uomo sembra gravare su di lui come una pesante ipoteca.<sup>9</sup>

Scrivo al riguardo Moshe Idel:

Nella concezione gnostica il mondo inferiore deve sforzarsi di copiare la regola superiore dell'androginità o della asessualità. L'attitudine gnostica risulta essere a certo riguardo simile all'attitudine cristiana di fronte alla sessualità: esse costituiscono un aspetto importante del loro più generale rigetto di questo mondo; le escatologie gnostiche e cristiane propongono una salvezza spirituale che riguarda sia la restaurazione dell'androginità paradisiaca sia uno statuto di asessualità per il credente. (...) L'ascetismo cristiano non è altro che un'attitudine più moderata [scil. dello gnosticismo] verso la condizione temporanea del mondo fino alla seconda venuta del Salvatore. L'istinto sessuale è stato sia obliterato, sia parzialmente sublimato sotto forma dell'amore del Cristo.<sup>10</sup>

Fu in questo ambito che nacque anche l'idea del valore superiore della verginità, ossia della consacrazione a Dio, rinunciando al matrimonio e alla vita sessuale, preferendo lo stato verginale come il migliore per un piano rapporto con Dio.

L'ebraismo non è mai giunto - se si eccet-

<sup>7</sup> P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, pp. 415-453: 420.

<sup>8</sup> N.F. MARCOS, *Exégesis e ideología en el Judaísmo del siglo primero. Héroes, heroínas y mujeres*, in P. SACCHI (a cura di), *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al I secolo d. C.*, Atti dell'VIII

Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, San Miniato 5-6-7 novembre 1990, Bologna 1993, pp. 107-122.

<sup>9</sup> L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della Porneia nel tardo-giudaismo*, «Henoch» 1 (1979), pp. 201-245.

<sup>10</sup> IDEL, *Cabala ed erotismo*, cit., p. 37, questo

tuano i settari di Qumran, la setta dei Terapeuti e il movimento di Gesù - a considerare un valore l'astinenza sessuale o a gettare sulla sessualità l'ombra del disprezzo, in maniera analoga alla sessuofobia che ha caratterizzato alcune tendenze del pensiero cristiano fin dai primi secoli.

Nei testi della letteratura profetica, fra cui Osea, e nel *Cantico dei cantici*, la dimensione erotica diviene uno degli ambiti privilegiati dell'esperienza umana, scelti come particolarmente adatti al fine di illustrare la natura del rapporto stesso fra Dio e Israele. Scrive a questo proposito Moshe Idel: «Si tratta evidentemente di una parte del mito nazionale che trasfigura la nazione nella sua interezza in un'entità che intrattiene una relazione sessuale con l'altra entità, la divinità. Questa relazione mitica ha poco a che vedere con una mistica».<sup>11</sup> Insomma, nella Bibbia ebraica o, con le debite distinzioni, nell'Antico Testamento non esiste alcuna concezione pessimistica della sessualità o della corporeità.

Il giudaismo rabbinico si mostra più liberale rispetto a queste tendenze apocalittico-messianiche, non giungendo né ad un disprezzo della corporeità, né ad un rigetto della sessualità. Questa posizione, sarà mantenuta dal giudaismo rabbinico fino a Medioevo inoltrato, quando l'impatto della filosofia Aristotelica diffonderà una visione negativa del corpo. È in questo periodo che il giudaismo europeo su influsso del cristianesimo abbandona la poligamia e passa alla monogamia.

Sarà l'esoterismo mistico a contrastare l'ideale dei filosofi di un uomo de-corporizzato e de-sessualizzato, affermando con forza la bontà di queste dimensioni inalienabili e indelebili del suo essere uomo, anzi esaltandone la capacità di metterlo in contatto col divino e di esprimere non la sua parte più bassa e animale, ma la scintilla divina che porta in sé grazie all'immagine di Dio impressa su di lui dal Creatore.

In linea generale il giudaismo rabbinico ha conservato un atteggiamento più positivo

verso la corporeità e la sessualità proprio per essere stato chiuso e refrattario all'influsso di queste matrici culturali apocalittiche, il cui insegnamento spesso stravolge la visione dei valori contenuti nella Bibbia ebraica, restando più ancorato alla radice del pensiero biblico, in particolare all'idea della positività della creazione.

### *Sessualità e Qabbalah*

In particolare la *Qabbalah*, all'interno dell'ebraismo, piuttosto di tentare di sopprimerla o di sublimarla, ha cercato di integrare la *libido* all'interno della sua visione del divino e delle sue emanazioni e di valorizzarla come atto teurgico che incrementa la presenza divina nel mondo e favorisce il processo sefirotico di restaurazione della pienezza della divinità, dopo la sua contrazione (*šimšum*) resasi necessaria dall'atto creativo.

Certamente, se una visione più positiva e meno sessuofobica pare essere prevalente - con le debite eccezioni - nell'ebraismo, per completezza e oggettività occorre menzionare anche alcuni movimenti che hanno sviluppato tendenze di segno opposto. Mi riferisco ad esempio al Chassidismo tedesco dei secoli XII-XIII, fiorito pressoché contemporaneamente al movimento cabbalistico dell'area catalano-provenzale che ha prodotto la nostra *Lettera*, e che ha espresso le sue idee nel *Sefer Ḥasidim*. Nella sua visione la donna diviene un essere problematico all'interno di una ideologia della «rinuncia ascetica [che] si fonda su una buia e spesso alquanto pessimistica valutazione della vita. (...). Il *Ḥasid* deve lottare contro tutto ciò che lo attira nella vita di ogni giorno...chi ora si tiene lontano dalle tentazioni di questo mondo, e allontana il suo sguardo dalle donne, in seguito vedrà lo splendore della *Šekinah*, la Gloria, e nell'aldilà avrà il suo posto tra gli angeli».<sup>12</sup>

Ancor più marcate sono le forme di ses-

volumetto di Idel costituisce la versione italiana di una conferenza tenuta in inglese dall'autore presso il Jewish Theological Seminary of America di New York, della quale esiste anche una versione francese a cura di C. MOPSIK in appendice al suo volume *Lettre sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Paris 1986, pp. 327-358.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>12</sup> G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993 (Zürich 1957), p. 105. Si veda inoltre: M. HARRIS, *The Concept of Love in Sepher Ḥasidim*; «Jewish Quarterly Review» 50 (1959-60), pp. 11ss.

suofobia insinuatesi nel *Hasidismo* polacco dei secc. XVII e XVIII, come reazione agli eccessi di movimenti come il Sabbatianismo e il Frankismo o di altre sette che avevano infranto il divieto dell'incesto affermando forme sfrenate di vitalismo che si esprimeva in pratiche orgiastiche intese come *via mystica* verso il divino. «Il rischio che ha atteso al varco la cabala ebraica medioevale non riguardava tanto una spiritualità esagerata che disprezzava l'amore 'carnale', quanto un'esplosione di relazioni sessuali percepite come positive al di là dei limiti della halakah». <sup>13</sup>

Un fenomeno simile sarebbe attestato nel mondo cristiano con il Priscillianesimo, una setta fondata nel IV secolo da Prisciliano d'Avila. Egli negava la Trinità, considerava Cristo, gli angeli e l'anima come emanazioni gnostiche, attribuiva al demonio la formazione dei corpi, considerava libera l'unione tra uomo e donna e quindi superfluo il matrimonio. I critici del Priscillianesimo accusavano il movimento di astrologia, magia, dualismo, manicheismo, Sabellianismo e modalismo. Il forte seguito di donne a questo movimento, ha portato i suoi nemici ad accusare i suoi adepti di orge sessuali. Nella rappresentazione cinematografica di Luis Buñuel, Prisciliano avrebbe promosso una piena libertà sessuale come via spirituale verso Dio. <sup>14</sup>

È questo il motivo per cui si assiste in alcuni movimenti come il Chasidismo ad una reazione di segno contrario, caratterizzata da una diffidenza verso la sessualità e dall'abbandono dell'uso del simbolismo sessuale. Questo atteggiamento ha raggiunto la sua massima manifestazione nel movimento degli *Haredim* (letteralmente: i tremanti, i pii), ossia gli ultraortodossi insediatisi in Israele e negli Stati Uniti prima e dopo la loro quasi totale distruzione perpetrata dalla Shoah.

Per essi lo scopo esclusivo del rapporto

sessuale è la procreazione e in esso il piacere non deve avere alcun ruolo. In alcuni gruppi più rigoristi «i rapporti sessuali fra una coppia di sposi devono essere i più brevi e privi di emozioni che sia possibile, mentre anche solo il desiderio di un'esperienza sessuale più prolungata è considerato come eccessivo e peccaminoso». <sup>15</sup> È risaputa la pratica diffusa fra alcuni di loro per cui marito e moglie si uniscono sessualmente nel tempo più breve, in modo che le altre parti del corpo non vengano a contatto fra loro e non si veda la nudità del partner.

### *I molti manoscritti della Lettera sulla santità*

La *Lettera sulla santità* è altrimenti nota anche come *Porte della giustizia* e *Il segreto dell'unione sessuale*. Non si può affrontare lo studio di questo testo, che considero un piccolo gioiello della rappresentazione che l'ebraismo della fine del sec. XIII ha dato di sé sotto l'impulso del rinnovato interesse per le dottrine esoteriche, senza rifarsi al magistrale studio che le ha dedicato Charles Mopsik, apparso nel 1986. <sup>16</sup> L'operetta come si è già riferito sopra, è stata quasi unanimemente attribuita al Naḥmanide, fino a che Gershom Scholem, nel 1944, ha dimostrato, sulla base dello stile e del contenuto che non può essere sua, e ha proposto di attribuirlo al cabbalista castigliano, discepolo di Abulafia, Yosef Gikatilla (1246 ca. - 1325) che si è dedicato al mistero dell'unione sessuale anche nella sua opera *Ginnat egoz* (Il giardino delle noci). <sup>17</sup> La *Lettera*, probabilmente composta tra il 1290 e il 1310, conobbe una larghissima fortuna, come attestano i manoscritti e le varie edizioni a stampa. Per quanto riguarda i primi ne abbiamo contati ben 62 giunti fino a noi, di cui il più antico, conservato nella Biblioteca Medicea Lauren-

<sup>13</sup> IDEL, *Cabala ed erotismo* cit., p. 37.

<sup>14</sup> Per un approfondimento si veda: M. CONTI (ed.), *Priscillian of Avila: Complete Works*, New York, Oxford University Press, 2009; V. BURRUS, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, University of California Press 1995. La setta eretica dei priscilliani è stata rappresentata da Luis Buñuel nel film "La via lattea" (*La voie lactée*), produzione franco-italiana del 1969.

<sup>15</sup> S.C. HEILMAN, s.v. *Haredim*, in "Encyclopaedia

Judaica", CD-Rom Edition, 1997. Si veda anche di Immanuel Jakobovits la voce *Sex*, in E.J., *ibid.*

<sup>16</sup> C. MOPSIK, *L'Épître sur la sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale, Lettre sur la sainteté, étude préliminaire, traduction et commentaire, suivi d'une étude de Moché Idel*, Lagrasse, Verdier, 1986.

<sup>17</sup> G. SCHOLEM, *Ha-ʿim ḥibber ha-Ramban et Sefer Iggeret ha-qodeš?* [Fu davvero Naḥmanide a comporre la *Lettera sulla santità?*], «Qiryat Sefer» 21 (1944/45), pp. 179-186.

ziana di Firenze, fu copiato a Lerida nel 1328, verosimilmente pochi decenni dopo la composizione dell'originale. Esso si aggiunge ad altri tre manoscritti del sec. XIV. La statistica delle scritture rileva che, su 62 manoscritti, ben 32 ossia più della metà sono italiane, 14 sefardite, 9 ashkenazite, 3 orientali, 2 bizantine, 1 yemenita mentre del ms. n. 56 la grafia è ignota. Questo potrebbe dimostrare l'importanza che la nostra penisola ebbe nel diffondersi e consolidarsi della mistica ebraica nei secoli XV e XVI.

Il successo e la diffusione della *Iggeret ha-Hodeš*, infatti, sono attestati, oltre che da tantissimi manoscritti e da molte edizioni a stampa, anche da traduzioni in latino e nelle principali lingue moderne ossia francese, spagnolo, inglese, italiano<sup>18</sup> e perfino da una versione in Yiddish scoperta e presentata in questo volume da Jean Baumgarten.<sup>19</sup>

L'elenco dei manoscritti che si è riusciti a trovare è il seguente:<sup>20</sup>

#### Italia

1. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Plut. II 41/6, ff. 186r-195r *Ša'are ha-Šedeq*; copiato per proprio uso da Yišḥaq ben Yosef ben Chilo; nota di possesso di Šemu'el ha-Qaṭan ben Mošeh da Perugia; scrittura sefardita, Lerida 1328. Si tratta del manoscritto più antico in nostro possesso, scritto circa una ventina d'anni dopo la morte dell'autore Joseph ben Abraham Gikatilla, cabbalista

<sup>18</sup> Ottimo è lo studio pionieristico, dopo Scholem, di MOPSIK, *L'Épître sur la sainteté* cit. ; una nuova edizione abbreviata e col testo ebraico, apparsa col titolo *Lettre sur la sainteté. La relation de l'homme avec sa femme*, édition d'après un manuscrit découvert par C. MOPSIK, è apparsa nel 1993 presso la stessa editrice. Una traduzione italiana si trova nel volume a G. BUSI ed E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, "I millenni", Torino 1995, pp. 415-444; una versione spagnola è stata eseguita da, Rio Piedras, a Barcellona nel 1996; la versione inglese è apparsa a cura di S. COHEN (ed.), *The Holy Letter: A Study in Jewish Sexual Morality (Iggeret Hakodesh)*, New York, Ktav, 1976; seconda edizione Northvale, Aronson, 1994.

<sup>19</sup> Si veda in questo volume lo studio di J. BAUMGARTEN, *Traduire et imprimer l'Iggeret ha-ko-*

defunto dopo il 1305.

2. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 88.26, ff. 92r-96r, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XV secolo; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000148361&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000148361&local_base=NNLMSS)
3. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44.13, ff. 62r-69r, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XV-XVI secolo; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000147433&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000147433&local_base=NNLMSS)
4. Parma, Biblioteca Palatina Cod. Parm. 3532/1 (Perreau 086), ff. 3r-11r *Ša'are ha-Šedeq*; scrittura italiana, sec. XIV.
5. Roma, Biblioteca Casanatense 3087/21 (Sacerdote 180), ff. 80v-84v *Ša'are ha-Šedeq*; scrittura italiana, sec. XIV.
6. Roma, Biblioteca Casanatense 2747/7 (Cat. Sacerdote 169), ff. 80v-84v *Ša'are ha-Šedeq le-ha-Ramban*; scrittura italiana, secc. XV-XVI.
7. Roma, Biblioteca Casanatense 3134/1, ff. 2r-11r *Ša'are ha-Šedeq*; scrittura italiana secc. XVI-XVII.
8. Roma, Biblioteca Casanatense 191, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana,

*desh en yiddish (Fürth, 1692).*

<sup>20</sup> I dati sono ricavati dal catalogo computerizzato dei manoscritti ebraici elaborato dalla National Library of Israel (NLI), già Jewish National and University Library (JNUL), consultabile in rete. Ringrazio l'ex direttore dell'ente che fino a qualche anno fa si chiamava Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Benjamin Richler, per le indicazioni datemi in questa consultazione per il reperimento dei primi 38 manoscritti, che sono quelli senza il link al Catalogo della NLI, e ringrazio Emma Abate per l'aggiornamento degli altri 23 manoscritti, che invece sono quelli con il link. I questo ultimo gruppo, tuttavia, nel Catalogo elettronico della NLI è sempre indicato il titolo *Iggeret ha-Qodeš*, senza elencare le eventuali differenze, come avevo potuto fare nei primi 38 manoscritti.



XVI-XVII sec, ff. 2r-11r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000075777&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000075777&local_base=NNLMSS)

9. Vercelli - Seminario Vescovile C 1, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, ff. 9v-10v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000170018&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000170018&local_base=NNLMSS)

#### Vaticano

10. Vaticano, Biblioteca Apostolica ebr. 231/3, ff. 18r-26v *Sefer ha-Qedušah me-ha-Ramban*; scrittura ashkenazita, secc. XV-XVI.
11. Vaticano, Biblioteca Apostolica ebr. 236, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura ashkenazita, XV secolo, ff. 29r-38v [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000194279&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000194279&local_base=NNLMSS)
12. Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vaticano Urbinata 31/6, ff. 155r-163r *Ša'are ha-Šedeq*; copiato, forse in Italia, dallo scriba di origine provenzale Šelomoh ben Netan'el Kokhavi per Yehošua' ben Yo'av; scrittura sefardita, 1405.
13. Vaticano, Biblioteca Apostolica ebr. 504/4, ff. 267r-275r *Sod ha-Ḥibbur le-ha-Ramban*; scrittura italiana, 1528.

#### Altri paesi dell'Europa

14. Budapest, Magyar Tudományos Akademia, Kaufmann A 177, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XVI-XVII sec., pp. 3-34; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000191239&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000191239&local_base=NNLMSS)
15. Budapest, Országos Rabbinképző Intézet Konyvtára K 53, *Iggeret ha-qodeš*, ff. 91r-101r; note di possesso di Yeḥi'el Ḥayyim Viterbo ed Eli'ezer ben Šelomoh da Camerino. Alla fine, nota di Censura di Camillo Jaghel del 1615; scrittura italiana, sec. XVI.
16. Budapest, Magyar Tudományos Akademia, MS. Kaufmann A 178, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura sefardita, XV sec., pp. 1-45; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_)

[number=000191248&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000191248&local_base=NNLMSS)

17. Cambridge, University Library Dd. 4.2.5/1, ff. 1r-16v *Sefer Ša'are ha-Šedeq we-Darke ha-Qodeš le-Rav ha-gadol ha-Ramban z"l*; scrittura sefardita, sec. XV.
18. Cambridge (Mass.), Harvard University Heb. 6, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana 1756, ff. 118r-126v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000184582&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000184582&local_base=NNLMSS)
19. Cambridge, University Library Dd.10.11,2/1, ff. 2r-17v *Iggeret ha-Qodeš*; copiato da Mordekai ben Šelomoh Qafruti (?); scrittura bizantina, sec. XV-XVI.
20. Cambridge, University Library Add. 505,3, ff. 7, col titolo *Ša'are ha-Šedeq* scrittura ashkenazita, 1529.
21. Cambridge (Mass.), Harvard University Heb. 63, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XVI sec., ff. 55r-62r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000184821&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000184821&local_base=NNLMSS)
22. El Escorial, Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial G-III-11/13, ff. 143v-153r *Iggeret ha-Qodeš*; copiato da Qalonimos ben Azari-el Yišḥaq ben Qalonimos; scrittura ashkenazita, Portogruaro 1501.
23. Frankfurt a. M. Universitätsbibliothek Oct. 5, scrittura italiana, ashkenazita, XV sec., ff. 71r-75v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000137778&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000137778&local_base=NNLMSS)
24. Frankfurt a. M., Universitätsbibliothek Oct. 227/7, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura ashkenazita, XIV-XV sec., ff. 92r-98v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000138250&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000138250&local_base=NNLMSS)
25. Frankfurt a. M. Universitätsbibliothek Oct. 162, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XVI sec., ff. 237r-253v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000138114&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000138114&local_base=NNLMSS)
26. Geneve - Bibliotheque publique et universitaire Comites Latentes 121, *Ig-*

- geret ha-Qodeš*; scrittura sefardita, sec. XV, ff. 124r-133v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000177869&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000177869&local_base=NNLMSS)
27. London, British Library Add. 27080 (Margoliouth 815/2), *Ša'are ha-Šedeq*, ff. 105r-122v; scrittura italiana secc. XVII-XVIII. Copia dell'*editio princeps* di Roma del 1546.
28. London, British Library Add. 17807 (Margoliouth 745/2), ff. 13r-23v *Ša'are ha-Šedeq*; scrittura italiana secc. XIV-XV.
29. Library Add. 17807 (Margoliouth 745/2), ff. 13r-23v *Ša'are ha-Šedeq*; scrittura italiana secc. XIV-XV.
30. London, Montefiore Library 279, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XVI sec., ff. 32v-38v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000174539&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000174539&local_base=NNLMSS)
31. London, British Library, Or. 14056, Sassoon 596/6, ff. 46-62 *Ša'are ha-Qedušah*; scrittura sefardita, secc. XV-XVI.
32. Mosca, Lenin State Library, Ms. Guenzburg 134/21, ff. 287v-294v *Ša'are Šedeq*; censura di Camillo Jagel [1629?]; copiato da Yehudah ben Šelomoh da Camerino; scrittura italiana sec. XV.
33. Mosca, Russian State Library, Ms. Guenzburg 320/21, ff. 340v-347r *Sefer ha-Qodeš*; note di possesso di Avraham ben Šelomoh da Fano e di Šelomoh Refa'el ben Avraham da Fano; censura di Camillo Jaghel 1611, in Lugo; scrittura italiana sec. XVI.
34. Mosca, Russian State Library, Ms. Guenzburg 1168/1, ff. 3r-15v *Sefer Ša'are ha-Šedeq le-ha-Ramban*; scrittura italiana, secc. XVI-XVII.
35. Mosca, Russian State Library, Ms. Guenzburg 1186, scrittura sefardita, XVI sec., ff. 16r-27v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000075698&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000075698&local_base=NNLMSS)
36. Mosca, Russian State Library, Ms. Guenzburg 1599, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana, XVI sec., ff. 144r-154r; censore Camillo Jaghel, Lugo 1611; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000069496&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000069496&local_base=NNLMSS)
37. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 47, ff. 310v-322r *‘Inyan Hibbur ha-Adam el Išto*; scrittura ashkenazita, Venezia 1551.
38. Oxford, Bodleian Library Hunt. 352, ff. 1r-12v col titolo *Ša'are Šedeq* attribuita ad Abraham ben David, scrittura sefardita, sec. XVI.
39. Oxford, Bodleian Library Laud. Or. 220, ff. 278r-285v *Ša'are ha-Šedeq*, scrittura orientale, sec. XVI.
40. Oxford, Bodleian Library MS Opp. 332 (Neubauer 861/4), ff. 137r-144r *Iggeret ha-Qodeš*, scrittura ashkenazita, sec. XVI.
41. Oxford, Bodleian Library MS Mich. 283 (Neubauer 847/3), ff. 81v-90r *Sod ha-Hibbur le-ha-Ramban*; censura di Alex[and]ro de Cari 1559 (227v), An[ton]io di Medicis 1629; scrittura italiana, Rimini 1527-28.
42. Paris, Bibliothèque Nationale héb. 782, anciens fonds 113, ff. 234r-235r *Iggeret ha-Qodeš* (solo parte iniziale); scrittura sefardita, secc. XV-XVI.
43. Paris, Bibliothèque Nationale héb. 769, anciens fonds 272, ff. 238v-248v *Sefer Qedušah*; copiata da Yišhaq ibn Šošan a Tunisi, dove si trovava esule dalla Spagna dopo l'espulsione del 1492; scrittura sefardita, secc. XV-XVI.
44. Paris, Bibliothèque Nationale heb. 335, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura ashkenazita, Venezia, 1543, ff. 259r-266v; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000191343&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000191343&local_base=NNLMSS)
45. Paris, Alliance Israelite Universelle H 164 A, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura italiana XVII-XVIII secc., ff. 21; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_)

number=000149888&local\_base=NNLMSS

46. Paris, Bibliothèque Nationale heb. 1201, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura sefardita, XV-XVI sec., Istanbul, ff. 51r-59r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000066155&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000066155&local_base=NNLMSS)
47. St. Petersburg, Russian National Library Evr. II A 492, *Iggeret ha-qodeš*, ff. 9; scrittura orientale, sec. XVI.
48. St. Petersburg, Russian National Library Evr. I 518, *Ḥibbur iš we-Išto*, attribuita qui a Šmaryah ben Neryah Iqriti; scrittura bizantina sec. XVI.

#### Stati Uniti

49. Leeds, Brotherton Library, Roth 317, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura yemenita, 1596, ff. 11v-16r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000185891&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000185891&local_base=NNLMSS)
50. New York, Jewish Theological Seminary 1665, ff. 16, *Iggeret ha-Qodeš*; copiato per proprio uso da Avraham ben David Provenzali, scrittura italiana, Rodigo (Mantova) 1556.
51. New York, Jewish Theological Seminary, ms. 1609/25, ff. 170r-177v *Sefer qeđušah le-ha-Ramban z'l*; scrittura corsiva sefardita, sec. XIV.
52. New York, Jewish Theological Seminary, 5582/4; esemplare incompleto; scrittura orientale, 1645.
53. New York, Jewish Theological Seminary ms. 1990/21, ff. 171r-178r *‘Inyan Ḥibbur Iš we-Išto*; censura di Luigi da Bologna; scrittura italiana, sec. XVI.
54. New York, Jewish Theological Seminary 2406, *Iggeret ha-Qodeš ...be-‘Inyan Ḥibbur ha-Adam el Išto*; scrittura italiana, Fiorenzuola 1739.
55. New York, Jewish Theological Seminary 4963, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura itali-

ana XVIII sec., ff. 27r-45r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000195137&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000195137&local_base=NNLMSS)

56. New York, Jewish Theological Seminary, Ms. 2140/1, ff. 1v-9r *Iggeret ha-Qodeš ... be-‘inyan Ḥibbur ha-Adam el Išto* (non sono indicati il tipo di scrittura e la data).
57. New York, Jewish Theological Seminary 1731/4, ff. 78v-87v, *Ša‘are ha-Šedeq*, scrittura italiana, sec. XVI.
58. New York, Columbia University X 893 G 363, ff. 63r-71r *Ša‘are ha-Šedeq*; copiata per se stesso da Mošeh Barzilay in scrittura italiana, Rimini 1400.
59. New York, Jewish Theological Seminary, 1887/19; ff. 66v-74r *Iggeret ha-Qodeš* scrittura sefardita, sec. XV.

#### Israele

60. Jerusalem, The National Library of Israel Heb. 28°1959, scrittura sefardita, italiana ff. 183r-193r; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000046120&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000046120&local_base=NNLMSS)
61. Jerusalem, The National Library of Israel Heb. 28°8984, *Iggeret ha-Qodeš*; scrittura ashkenazita, 1859, ff. 12; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=004128083&local\\_base=NNLMSS](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=004128083&local_base=NNLMSS)
62. Jerusalem, Ben Zvi Institute, 240/10, ff. 52v-55v *Ša‘are ha-Šedeq*; scrittura italiana, sec. XVI.

Come si è già sopra rilevato, 32 di questi 62 manoscritti sono stati copiati in scritture italiane, ma il numero potrebbe aumentare ancora se si considerano censure eseguite in Italia da espurgatori attivi in essa, ma anche il fatto che la Pianura padana, fino al 1500 circa, era culturalmente ashkenazita e, quindi, anche alcuni manoscritti ashkenaziti potrebbero essere stati eseguiti nella nostra Penisola.

Queste sono invece le edizioni a stampa:

1. Roma nel 1546, l'editio princeps
2. Costantinopoli 1569

3. Basilea 1580,
4. Cracovia 1594,
5. Salonicco 1595,
6. Altona 1789,
7. Berlino 1793,
8. Lemberg 1858,
9. Amsterdam 1928,
10. Gerusalemme 1930.
11. Gerusalemme 1963
12. Gerusalemme 1971
13. New York 1976
14. Bene Brak 1990
15. Northvale (N.J.) 1993
16. Lagrasse 1993
17. Gerusalemme 1994
18. Gerusalemme 2000
19. New York-Gerusalemme 2006

I primi cabbalisti a citare la lettera sono Menahem Recanati, vissuto in Italia centrale tra la fine del sec. XIII e la prima metà del XIV, e Yeošua' ibn Šuaib (prima metà del sec. XIV). Molte sono le fonti dirette e indirette dell'opera.<sup>21</sup> Le concezioni della medicina di Ippocrate, e quelle aristoteliche relative all'origine del seme maschile, assieme a quelle di Galeno sui processi digestivi, erano diffuse nel Medioevo dopo la riscoperta dei classici e sono riprese anche dall'autore della *Lettera*,<sup>22</sup> così come la concezione degli umori e dell'*homunculus* secondo la quale il maschio piantava nella terra fertile del ventre femminile un piccolissimo omino che avrebbe messo le radici e sarebbe cresciuto fino a diventare un adulto. Molte sono, naturalmente, anche le fonti rabbiniche, dai testi talmudici e halakici, ai grandi medievali, fra cui Maimonide, il cui pensiero, pur essendo aspramente criticato su alcuni punti dal nostro autore, costituisce parte integrante della sua visione del mondo e del giudaismo. Molti sono anche gli influssi di opere specificamente cabbalistiche fra cui quelle di Ezra e Ariel da Gerona, Nahmanide, Mosè da Burgos, Ya'aqov ha-Kohen da Soria, Todros Abulafia, Mosè de Leon, mentre, com'è ovvio, ci sono molti punti di convergenza fra la *Lettera* e le opere di Yosef Gikatilla, da Gershom Scholem

ritenuto l'autore.

Venendo più particolarmente al rapporto sessuale, occorre dire che Nahmanide - e questa è una ulteriore prova del fatto che non può esserne lui l'autore - afferma che esso è tollerato solo come mezzo necessario alla procreazione, mostrandosi in questo ancor più rigorista di Maimonide, che nell'atto sessuale vede anche uno scopo terapeutico di scarica della tensione istintuale dell'uomo. Nel suo commento a Lev. 18,6 così scrive il maestro di Gerona forse influenzato dalla concezione cristiana: «*Sappi che il rapporto sessuale è cosa considerata sconveniente e disprezzata dalla Torah, salvo che per perpetuare la specie, per cui il rapporto da cui non nasce nulla è proibito allo stesso modo di quello che non è in grado di procreare e non raggiunge il suo scopo: essi sono proibiti dalla Torah*».

A differenza di questa concezione riduttiva, i cabbalisti in genere insistono non tanto sul valore procreativo dell'atto sessuale, quanto piuttosto sulla sua capacità di accrescere l'immagine di Dio sulla terra e di attrarre su di essa la presenza divina.

### *Struttura e contenuto della Lettera*

Veniamo ora ad un esame diretto del testo di questa composizione. Essa presenta il genere letterario appunto della lettera, strutturata in sei capitoli "come i bracci del candelabro" non calcolando quello verticale al centro, strutturata in una specie di dialogo tra il maestro-autore ed un fittizio fratello-discepolo-lettore. L'impostazione, evidentemente, non è di tipo halakico ma teoretico, mentre lo scopo che l'autore si prefigge è di svelare i segreti per cui l'atto sessuale possa essere compiuto "in nome del cielo", ossia in maniera santa, svelandone le condizioni perché sia santo e pienamente soddisfacente, nel rispetto della sposa, rivelandone i segreti nesi con il cibo consumato prima dell'atto stesso e la sua digestione, il segreto della forza del pensiero e dell'intenzionalità al fine di generare prole

<sup>21</sup> Per un esame più dettagliato di questo punto si veda MOPSIK, *Lettre sur la sainteté*, cit. pp. 33-37.

<sup>22</sup> Concezioni analoghe sono presenti anche in un testo midrashico, pressoché contemporaneo e già attento alle nuove idee cabalistiche, dedicato alla

struttura dialettico-contrastiva del mondo; si veda M. PERANI (ed.), *Il Midrash Temurah. La dialettica degli opposti in un'interpretazione ebraica tardo medievale*, EDB, Bologna 1986.

santa, nonché le potenzialità teurgiche di attrarre e incrementare la divina presenza sulla terra.

Questo è realizzabile attraverso cinque vie, che sono illustrate nei successivi cinque capitoli. Esse possono così essere riassunte:

1. Introduzione sulla chiamata di Israele alla santità (cap. I),
2. L'essenza dell'unione (cap. II),
3. Il tempo dell'unione (cap. III),
4. Il cibo adatto all'unione (cap. IV),
5. Il potere dell'intenzione e dell'immaginazione nell'atto coniugale (cap. V) e,
6. La qualità dell'atto stesso (cap. VI).

Passiamo ora in rassegna i concetti principali esposti nei singoli capitoli.

Il *Capitolo I* costituisce una introduzione sulla chiamata di Israele ad essere santo come Dio è santo, costituendo anche l'unione sessuale un atto che deve essere compiuto in santità nel rispetto di certe condizioni: se l'uomo santifica se stesso nel momento dell'atto coniugale, genererà figli santi che santificheranno il Signore dei cieli.

Nel *Capitolo II* si parla dell'essenza dell'unione sessuale affermando che essa, se compiuta al momento giusto e con la giusta intenzione, è cosa santa e pura e produrrà una goccia di seme santo, che darà vita a figli santi.

Non bisogna affatto pensare che l'unione carnale sia di per sé qualcosa di scabroso e di brutto, anzi, quando avviene nel modo giusto si chiama conoscenza.<sup>23</sup>

Ma l'atto è una forma di conoscenza in maniera direttamente proporzionale al suo grado di santità, perché *“se nell'atto non c'è grande santità, l'unione carnale non può chiamarsi conoscenza”*. Con questa affermazione l'autore colloca saldamente l'atto sessuale quasi al vertice del processo sefirotico, nel quale l'uomo simboleggia la seconda *Sefirah* ossia *Ḥokmah* - sapienza che emana a destra, mentre la donna simboleggia la terza *Sefirah*: *Binah* - intelligenza che emana a sinistra: dalla loro unione ha origine la *Sefirah Da'at*-conoscenza, che si trova al vertice dell'asse centrale discendente dell'albero sefirotico. L'unione carnale dell'uomo e della donna realizzano l'unione delle più alte emana-

zioni divine ed interagiscono positivamente nel processo stesso di manifestazione della divinità, come parte integrante del *Ma'aseh merkavah* mediante la loro unione e del *Ma'aseh be-re'šit* quando essa procrea una nuova vita: *“questo è il segreto dell'uomo e della donna secondo le vie occulte della Qabbalah interiore”*.

È a questo punto che l'autore lancia la sua sferzante critica a Maimonide e alla filosofia aristotelica, da lui assunta come nuovo contenitore categoriale per un ripensamento radicale e una nuova inculturazione del giudaismo. Ecco la critica:

Le cose non stanno come pensa e ritiene il rabbi Mošeh (ben Maimon) di beata memoria, nella *Guida dei perplessi*: qui egli elogia Aristotele per quel che ha detto, e cioè che *“il senso del tatto è un'onta per noi”*. Non sia mai. Le cose non stanno affatto come ha detto il greco impuro (scil. Aristotele) e infatti nella sua affermazione vi è una traccia di eresia che è passata inavvertita; se avesse creduto al fatto che il mondo è stato creato per volontà di Dio, questo maledetto greco non avrebbe certo detto ciò.

Secondo l'autore il motivo che porta Maimonide, sulla scorta di Aristotele, ad affermare che il senso del tatto, ossia la fisicità e la sessualità, sono qualcosa di vergognoso, è la mancanza di un chiaro concetto di creazione; in Aristotele, infatti, questa idea ebraica è assente e la materia viene da lui considerata come eterna. Al contrario, la decisa affermazione della bontà anche dell'aspetto fisico, sensibile e corporeo dell'uomo, compresi i suoi organi genitali, è basata dall'autore sul concetto di creazione buona.

Se dicessimo che la congiunzione carnale è cosa oscena, ne deriverebbe che gli organi della copula sarebbero organi della vergogna. Ma ecco che è stato il Signore benedetto a crearli... Dunque, se gli organi della copula fossero cose oscene, come avrebbe potuto il Signore benedetto creare alcunché di malformato, osceno o difettoso? Se fosse così ne risulterebbe che le sue opere non sono perfette... È detto inoltre: *Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, era molto buono* (Gen. 1,31).

Al contrario un membro del corpo è buono o cattivo a seconda di quello che fa, non per quello che è in se stesso: come la mano è santa se scrive il rotolo della Torah ed è malvagia se

<sup>23</sup> I testi sono citati nella traduzione italiana di

BUSI, *La mistica ebraica*, cit.

uccide, parimenti gli organi genitali sono santi se servono a realizzare un'unione santa e sono da condannare se infrangono i precetti, praticando ad esempio unioni sessuali illecite o un'unione non santa. L'unione carnale santa evoca e realizza l'unione mistica dell'opera della creazione e dell'opera del carro, compiuta dai carri divini uniti, immagine del maschio e della femmina o, ancora, l'unione dei cherubini. Questa affermazione è rafforzata con la citazione della tradizione midrashica per cui, quando l'uomo si congiunge alla sua donna con amore e santità, la *Šekinah* discende su di loro e adombra il loro amplesso; nei nomi ebraici di uomo e donna *Yš* e *išaH* è infatti presente la forma breve del nome di Dio YH o, vocalizzato, Yah. Se, al contrario, la loro unione non è santa, da *Yš* e *IšaH* Dio si allontana e non resta che un fuoco distruttivo, come avviene se togliamo dai nomi ebraici 'uomo' e 'donna' le lettere che ciascuno ha di diverse dall'altro, ossia YH (Yah) Dio, non resta che *ESH*, ossia fuoco devatsante. Dopo aver riferito l'idea talmudica che nella generazione dell'uomo ci sono tre soci, il padre, la madre e il Santo (Tb, *Niddah* 31a). L'autore ritorna alla sua sferzante critica di "quell'empio di greco":

Perciò le parole di quel diavolo d'un greco sono a tal riguardo confutate: quando l'unione carnale è nel Signore, non c'è cosa santa né innocente che le sia superiore. (...) Dunque, la congiunzione carnale fra l'uomo e la sua donna, se è condotta nel modo giusto, è il segreto dell'edificio del mondo e del suo insediamento, e con essa l'uomo diviene socio del Santo, sia Egli benedetto, nell'opera della creazione.

Maimonide riprende la valutazione negativa aristotelica del senso del tatto nella *Guida* II,36, dove egli afferma che essa fa parte del livello puramente animale dell'uomo, e loda l'affermazione del filosofo greco che nell'*Etica a Nicomaco* afferma che esso è una vergogna per noi; il senso del tatto è puramente animale e non ha nulla del livello specificamente umano. Così facendo, Maimonide emette un giudizio negativo di natura metafisica sulla corporeità e, come bene osserva Mopsik, «è il rapporto sessuale stesso che è considerato come un atto puramente ani-

male, senza alcuna valenza propriamente umana e, meno ancora, senza alcun rapporto con qualcosa di divino». <sup>24</sup> Mopsik, a tale proposito, rileva, come su questa stessa linea di pensiero si ponga l'atteggiamento prevalente della Chiesa dell'epoca della redazione della *Lettera*, citando un'affermazione di papa Innocenzo III (M. 1216) per cui: «L'atto sessuale è esso stesso così vergognoso da essere intrinsecamente malvagio». Nel *Commentarium in septem psalmos poenitentiales* papa Innocenzo a proposito del Sal. 50,7 (...nel peccato mi ha concepito mia madre) scrive ancora: «Chi non sa che il rapporto coniugale non avviene senza l'ardore della lussuria, senza il sudiciume del piacere, per cui il seme concepito viene insudiciato e rovinato?».

Per la nostra *Lettera*, al contrario, l'unione sessuale non è di natura essenzialmente animale ma proprio compendosi mediante la corporeità dell'uomo, esprime pienamente la sua umanità e la sua somiglianza con Dio. Il problema sta nella capacità o meno di integrare in maniera armonica tutto l'uomo nel suo rapporto con Dio: non solo la sua anima, o il suo spirito, ma l'uomo integrale, che ha anche un corpo o, meglio, che "è" anche un corpo sessuato. Nella concezione maimonidea dell'uomo la corporeità non può far parte dell'immagine di Dio, che è riservata al suo intelletto in quanto esso si unisce a Dio, che è l'Intelletto agente. Al contrario per l'autore della *Lettera*, come per altri cabbalisti, tutto l'uomo partecipa di questa somiglianza, non meno nel suo aspetto corporeo, compresi i suoi organi sessuali, di quanto non faccia in quello spirituale. Mopsik, citando il *Sefer ha-Bahir* par. 168, così afferma: «Compiere l'atto carnale non significa perpetuare la specie umana nella sua animalità mortale, ma accrescere la somiglianza con Dio, la divinità dell'uomo». <sup>25</sup> Conformemente alle sue categorie aristoteliche, Maimonide associa l'uomo alla forma e la donna alla materia; quest'ultima è buona se e quando è dominata e plasmata dalla forma; è solo nella sua mascolinità che l'uomo è simile a Dio e non per la parte femminile della donna. Dunque l'*imago Dei* è riservata al maschio-forma, anche perché per Maimonide la donna-materia non ha cervello, mentre è solo per l'intelletto posseduto

<sup>24</sup> MOPSIK, *Lettre sur la sainteté*, cit. p. 276, che riporta per esteso i passi di Aristotele e di Maimonide.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 175.

dall'uomo che egli è simile a Dio. In questo senso la donna nel rapporto sessuale non può esprimere alcun desiderio, poiché ciò equivarrebbe ad una grave insubordinazione e ribellione della materia contro la forma! Su questo punto, ossia la concezione del femminile – afferma Mopsik – filosofia e qabbalah si pongono agli antipodi.<sup>26</sup> Ma procediamo nell'esame dei capitoli successivi.

Il *Capitolo III* tratta del momento adatto per l'unione. Il rapporto sessuale implica, se fatto in maniera non conveniente, un depotenziamento dell'uomo: per questo, riprendendo il Talmud, *Berakot* 22, l'autore afferma che l'uomo non deve stare sempre addosso alla sua sposa come un gallo alla gallina. A questo punto l'atto sessuale viene integrato all'interno delle concezioni astrologiche dell'epoca, per cui gli astri esercitano un influsso positivo o negativo sulle azioni dell'uomo. Il tempo più adatto per l'unione coniugale è la notte dello Šabbat, perché questo è il fondamento del mondo e simulacro del mondo delle anime; durante la notte dello Šabbat si compie la rotazione della sfera in modo tale che l'uomo da essa può attingere forza e compiere l'atto sessuale senza essere depotenziato. Durante questo tempo santo, inoltre, la mente dell'uomo può unirsi all'anima intellettuale che durante lo Šabbat da Dio viene ricreata e donata come supplemento di anima a quella dei sei giorni feriali. Oltre al giorno adatto, vi è un momento propizio in riferimento sia al nutrimento da consumare prima dell'unione, sia all'ora della notte più adatta per essa. Occorre attendere, infatti, che il cibo sia stato digerito, poiché subito dopo il pasto, il sangue è mescolato alle sostanze nutritive, ribolle e non è limpido e cristallino. Questo avviene solo a digestione conclusa, quando il ribollire del pasto è terminato e il sangue si tempera diventando limpido e puro; è infatti dal sangue che deriva direttamente la goccia di sperma che, a questo punto, sarà pura e limpida, mentre prima di aver raggiunto questo stato di quiete, essa, come il sangue, è torbida, sozza, fetida e corrotta e non potrà che generare figli empì, mentre da

una goccia pura e limpida saranno generati figli santi. Queste condizioni favorevoli si verificano intorno alla seconda metà della notte. L'unione sessuale riveste anche una valenza cosmica e rientra nelle leggi che regolano i ritmi cosmici del caldo e del freddo. Nella cosmologia antica, fatta propria dal *Talmud* e ancora diffusa all'epoca della redazione della nostra operetta, dal settentrione deriva il grande freddo e dal meridione il grande caldo; dato che l'atto sessuale deve compiersi in un clima temperato, occorre orientare correttamente nella stanza coniugale il letto fra settentrione e meridione, perché la goccia di seme non sia fredda, generando un figlio stupido e ignorante, né troppo calda, generando un figlio collerico e turbolento. Se la goccia è ben temperata: «*le energie fisiche potranno riposare e non si spargerà il seme troppo in fretta; si potrà invece possedere la propria donna con calma e allora sarà lei a scaldarsi e a inseminare per prima*» dando origine a un maschio.

L'ultima affermazione, sulla scorta di Lev. 12,2, si basa sulla concezione tradizionale talmudica per cui, se la donna emette il seme per prima, nascerà un maschio, mentre, se eiacula prima l'uomo, nascerà una femmina.

Vorrei, a proposito del tempo santo dello Šabbat come il più adatto e consigliato per compiere l'unione sessuale fra l'uomo e la donna, che rende presente e attua l'unione sponsale tra Israele e Dio simboleggiato dallo Šabbat-sposa, fare un confronto con alcune affermazioni patristiche relative ai rapporti sessuali dei cristiani nel giorno dedicato al Signore, il *dies dominicus*.

Scrive Origene: «*Sconsideratamente entra nel sacrario della chiesa chi dopo un rapporto sessuale e con la sua impurità viene per ricevere temerariamente il corpo di Cristo. Egli disonora e profana il Santo*» (*Selecta in Ezechielem*, 7). Agostino, che auspicherebbe per l'uomo la possibilità di generare senza provare alcun piacere e con un semplice atto della volontà, col quale si comanderebbe agli organi genitali di generare senza *libido*, come si ordina ad una mano di scrivere (*De civitate Dei*, 14,16 e 23), afferma che il marito nel rapporto con la

<sup>26</sup> Non convince il tentativo di Monford Harris di vedere nella *Lettera* l'influsso del pensiero di Filone – in particolare della sua opera *Sui cherubini e la spada fiammeggiante* – entrato mediante lo gnosti-

cismo nel mondo culturale spagnolo dell'epoca; per questo vedi M. HARRIS, *Marriage as Metaphysics: A Study of the 'Iggeret haKodesh*, «*Hebrew Union College Annual*» 33 (1962), pp. 197-220.

sposa «*ama in lei il suo essere umano e odia il suo essere donna*» (*De sermone Domini in monte*, 1,15 e 41). Per Agostino il rapporto sessuale uccide lo spirito e, di conseguenza, egli chiede l'astinenza sessuale alla domenica, nei giorni festivi, durante il catecumenato e la preghiera (*De fide et operibus* 6,8). Ancora Agostino afferma: «*Se infatti dal matrimonio si elimina questo [scil. la procreazione che ne è l'unico fine] i mariti non sono altro che turpi amanti, le mogli prostitute, il talamo un bordello e i suoceri dei ruffiani*» (*Contra Faustum* 15,7). Gerolamo, commentando il passo paolino di 1 Corinti 7,5: *Non astenetevi tra voi se non per la preghiera e di comune accordo, temporaneamente e poi ritornate a stare insieme*, rovesciandone completamente il senso, spiega che: «*Se per il rapporto è impossibile la preghiera, a maggior ragione è impossibile ricevere il corpo di Cristo che è di più ... lo dico in coscienza a coloro che si comunicano nello stesso giorno in cui hanno rapporti sessuali*» (*Epistulae* 48,15).

Mi rendo conto che, estrapolando alcune citazioni, si rischia di essere semplicisti e troppo schematici, operando confronti apparentemente anacronistici. È vero che ci sono anche padri che mostrano una posizione più aperta e positiva verso la sessualità e che è difficile parlare in termini generali di due entità così complesse come ebraismo e cristianesimo. Certo, queste citate sono alcune posizioni, comunque espressione di una linea di pensiero maggioritaria e ben radicata nella tradizione cristiana antica. Comunque, pur con queste precisazioni, il fatto che, fino a non molto tempo fa, ci sia stata una forma marcata di sessuofobia nel pensiero cristiano, espressa da personalità non certo di secondo piano mi pare fuori dubbio.

Colpisce l'atteggiamento esattamente opposto tra la concezione dell'ebraismo e le affermazioni di alcuni padri in relazione a rapporto sessuale e giorno santo: il primo consiglia il rapporto sessuale nel giorno dello *Šabbat*, perché è un tempo santo, i secondi lo proibiscono come sconveniente e profanante proprio nella *kuriake emera*, la domenica!. Questo atteggiamento nel cristianesimo ha segnato fortemente la mentalità più diffusa sia a livello teologico sia popolare fino

a non molto tempo fa, e dobbiamo attendere la dottrina del matrimonio e la riscoperta del valore della corporeità e della sessualità operata dal Concilio Vaticano II negli anni Sessanta del secolo scorso, cinquant'anni fa, per assistere ad una vera rivoluzione epocale in questo campo.

Nel Nuovo Testamento, a differenza dell'Antico non c'è spazio per l'*eros*: lo dimostra il fatto che in esso il termine greco *eros* non compare neppure una volta, ma sempre quello di *agape* o *filia*. Questo è un problema lessicale assente nell'ebraico, dove esiste un unico termine *'ahavah* (come del resto anche nell'italiano 'amore') che comprende tutti gli aspetti dell'amore dall'*eros*, alla *filia*, all'*agape*; Jenni, nel Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, definisce *'ahavah* come «Il rapporto fra persone (che abbraccia contemporaneamente *Eros*, *Philia* e *Agape*)». <sup>27</sup> Questa tendenza, è già rilevabile anche nel giudaismo della diaspora alessandrina degli ultimi secoli prima di Cristo, che ha prodotto la versione greca della Bibbia ebraica. Anche nella Settanta, infatti, il termine *eros* compare solo due volte: la prima in Prov. 7,18 riferito al rapporto con la prostituta dove traduce l'ebraico *'ohavim* plurale di *'ohev*, amante; il secondo in Prov. 30, 15-16 dove compare all'interno del seguente proverbio numerico secondo la formula 3+1: «*Tre cose non si saziano mai, anzi quattro non dicono mai: basta! L'Ade, l'amore di una donna (eros gunaikos), il Tartaro, la terra mai sazia d'acqua, l'acqua e il fuoco che non dicono mai: 'basta!'*».

L'espressione greca *eros gunaikos*, ossia 'l'amore erotico per la donna', suona nel testo ebraico *'ošer raḥam*, ossia 'sterilità dell'utero', lett. 'chiusura dell'utero', mentre Gerolamo ha: *os vulvae* che sembra più vicino al senso del testo greco. Il testo deve essere, ad ogni modo, corrotto, perché le cose elencate dalla Settanta, nonostante la formula numerica introduttiva 3+1, attestata unanimemente da ebraico, versione greca e latina, non sono quattro ma sei. Un'altra osservazione linguistica interessante si può fare a proposito del passo di *Cantico* 8,6: *Poiché l'amore è forte come la morte*, dove l'ebraico *'ahavah*, amore, è reso rispettivamente dalla versione greca con *agape* - «un termine poco testimoniato in epoca precristiana all'infuori

<sup>27</sup> E. JENNI, s.v. אהב *'hb Amare*, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I, Torino 1978, col. 54.



dei LXX»<sup>28</sup> - e da Gerolamo con *dilectio*. Ciò dimostra come il concetto ebraico di *'ahavah*, che comprende tutta la sfera semantica dell'amore: eros, libido, passione, tenerezza, amicizia, amore fraterno, filantropia, amore spirituale per Dio e per gli uomini, già nei Settanta e, più ancora nel Nuovo Testamento, abbia subito un processo di distinzione e di espurgazione dai suoi aspetti legati alla corporeità e alla sessualità, riservandogli le connotazioni più spirituali, e connotando invece le prime con altri termini negativi come quello di *porneia*.

Il *Capitolo IV* tratta del cibo adatto all'unione carnale. Il presupposto che sta alla base di questa idea è legato alle concezioni antiche relative all'alimentazione: il cibo si trasforma direttamente in sangue, il sangue produce direttamente lo sperma che, scendendo dal cervello dell'uomo lungo la spina dorsale, giunge agli organi genitali da cui viene inseminato. All'interno di questa visione, le norme alimentari bibliche sui cibi puri e impuri sono spiegate in questo senso: gli alimenti comunicano a chi li mangia le loro qualità, per cui ad esempio la carne dei rapaci, trasformandosi direttamente in sangue e sperma, trasmette la rapacità sia all'uomo che la mangia sia ai figli da esso generati. Oltre alla qualità del cibo occorre fare attenzione anche alla sua quantità: «*Infatti qualora il cibo nello stomaco sia troppo, anche se si tratta di ingredienti adeguati, la sua quantità fa sì che non sia ben tritato e digerito, tanto da diventare cattivo, torbido e sozzo*» e da produrre un sangue e uno sperma della stessa qualità, che darà origine a prole imperfetta.

Il *Capitolo V* tratta dell'intenzione nell'atto sessuale: essa ha la forza di plasmare il frutto dell'azione, come la mente di un artista modella l'opera delle sue mani. Il riferimento biblico è ripreso dall'episodio narrato in Gen. 30,39 dove Giacobbe mostra rami con delle scorzature bianche davanti al gregge durante la monta, e la forza dell'immagine fa generare alle sue pecore agnelli striati e macchiettati. Altro episodio menzionato è quello di rabbi Yoḥanan, un uomo di bellissimo aspetto che, secondo il Talmud, *Berakot* 20a, andava a sedersi davanti all'uscita dei bagni dove le donne israelite andavano a purificarsi con il *Miqveh* o bagno rituale, dopo il periodo dell'im-

purezza mestruale, per poi unirsi nuovamente ai loro mariti. Esse vedevano la bellezza del maestro e, quando si univano sessualmente ai loro mariti, il nascituro prendeva l'aspetto bellissimo di Yoḥanan a cui le donne pensavano durante il coito. La cosa potrebbe sembrare banale se, poco oltre, non si spiegasse che la bellezza di Yoḥanan era in lui un riflesso della concentrazione del suo pensiero in Dio, da cui il rabbi attingeva la bellezza e la forza della *Šekinah*, comunicandola poi alle donne che lo vedevano uscendo dal bagno rituale. Ancora viene riportato l'esempio di una matrona che, essendo sia lei sia il marito bianchi, generò un figlio nero. Ciò avvenne perché durante l'amplesso ella aveva pensato a un uomo nero. Il pensiero e l'immaginazione, in questa concezione, hanno il potere di plasmare la realtà del nascituro; il vero segreto di ciò è spiegato più avanti: il pensiero ha origine dall'anima intellettuale, la quale proviene emanando dai mondi sefirotici superiori. Quando l'uomo eleva il suo pensiero alle cose celesti e superne, egli attinge con esso nell'alto l'energia divina che, quando discende sulle cose inferiori, è in grado di plasmarle. Dunque, durante l'amplesso l'uomo deve pensare pensieri puri e santi, i quali renderanno pura e santa la goccia di sperma dando origine a figli santi.

Convien dunque che egli faccia rilassare sua moglie, che la metta di buon animo, la disponga e la assista con parole gioiose, affinché anche lei sia dedita a pensieri puri e dignitosi. Allora i due saranno insieme nel precetto, perché i loro pensieri saranno una cosa sola, e la *Šekinah* dimorerà in mezzo a loro, ed essi genereranno un figlio corrispondente alla forma pura che si sono figurati.

Il pensiero dell'uomo ha il potere di elevarsi in cielo verso la *Šekinah* e, discendendo, di trascinarla in basso ad informare ed adombrare di sé, l'amplesso dell'uomo con la sposa, permettendo alla Divina presenza di attualizzare la sua energia creatrice e plasmatrice nella generazione di un nuovo essere umano, che farà aumentare nel mondo l'immagine e la presenza di Dio. «*Ne deriva – osserva Idel – che l'intenzione mistica dell'uomo, che deve accompagnare l'unione sessuale, può trascinare tanto la luce*

<sup>28</sup> *Ivi*, col. 63.

*superiore che la Šekinah inducendole a discendere sull'uomo durante questa medesima relazione. Lo sposo deve elevare il proprio pensiero sino alla sua fonte, al fine di compiere una unio mystica, che sarà seguita dalla discesa di forze spirituali dall'alto sul semen virile; qui, ascensio mentis, unio mystica e reversio sono delle tappe che precedono la concezione ideale».<sup>29</sup>*

Il *Capitolo VI* parla della natura e della qualità dell'atto sessuale medesimo. Ma credo che ogni commento sia inadeguato ed inferiore alle parole stesse del testo che citerò ampiamente:

Perciò, ogni qual volta ti unisci carnalmente alla tua donna, non comportanti con leggerezza, non dire cose futili e illusorie, non essere troppo spensierato con lei e non parlare più di tanto di cose da nulla. ... dovrai dapprima invitarla con parole toccanti e distensive, dovrai metterla di buon umore al fine di legare la tua mente alla sua e la tua intenzione alla sua, dirle parole per un verso invitanti al desiderio, all'unione carnale, all'amore, alla voluttà e alla passione, e per un altro che l'attirino verso il timore del cielo, verso la pietà e la condotta pudica. (...) Perciò è opportuno che l'uomo inviti la sua donna con le parole giuste, alcune mosse da passione, altre dal timore di Dio, e che conversi con lei intorno alla mezzanotte, o all'approssimarsi del suo ultimo terzo.... Nel possederla, non farlo contro la volontà di lei, e non usarle violenza, giacché se l'unione carnale avviene senza tanta passione, senza amore né desiderio, la Šekinah non vi assiste... Conviene invece attrarre il suo cuore con parole di seduzione e di grazia, oltre che con altre degne e compiacenti, affinché l'intenzione di entrambi sia una cosa sola verso il Signore dei cieli... Parimenti non è opportuno possedere una donna mentre questa dorme, perché così non sussisterebbe mutuo accordo, e il pensiero di lei non sarebbe concorde con quello di lui. È bene svegliarla con parole benevole e appassionate, come abbiamo detto.

Non sfuggirà l'elevatezza e la bellezza di queste affermazioni scritte verso la fine del Trecento. Certamente, la concezione positiva della sessualità come atto teurgico profondamente integrato nella struttura del divino, e nella struttura cosmica del mondo fatto dell'unione di cielo e terra, simboleggiata e realizzata dall'u-

nione dell'uomo e della donna, ha radici antiche nell'ebraismo ed ha visto uno sviluppo particolare nella mistica.

Questa correlazione tra i diversi piani del reale – osserva Idel – ha permesso ai cabalisti di apprendere l'unione sessuale da una parte come una *imitatio Dei* e d'altra parte come un atto teurgico destinato a produrre uno stato di armonia tra le entità superiori. (...) Le concezioni talora filoniane, tal-mudiche, midrashiche e cabalistiche della sessualità sono senza ambiguità positive. L'esistenza dei due sessi è accettata come un fatto che rende l'umanità capace di riprodursi, senza che vi sia la minima insinuazione peggiorativa riguardo alla natura dell'atto sessuale. Il ritorno allo stato androgino originario dell'uomo, comunemente descritto dagli gnostici, o lo sforzo di trascendere la condizione femminile attraverso la trasformazione mistica della femmina in un 'maschio', ricorrono nell'antico pensiero cristiano e nello gnosticismo, ma sono estranei alla *Weltanschauung* del Talmud e della cabala teosofica.<sup>30</sup>

I cabbalisti hanno integrato la relazione sessuale umana nell'intimo dei processi superiori interni al mondo divino, i quali in qualche modo sono condizionati dall'atto sessuale santo compiuto nel mondo inferiore; avviene esattamente il contrario di quanto si ritiene nella concezione gnostica in cui è il mondo inferiore a doversi adeguare a quello superiore, eliminando le differenze sessuali. Idel ritiene che queste idee cabbalistiche abbiano le loro radici più antiche in una percezione sessualmente connotata del Santo dei santi, così come nella identificazione dei Cherubini con le potenze maschili e femminili, concezioni presenti già nel giudaismo antico. L'autore della nostra *Lettera* mantiene un atteggiamento ambivalente verso la filosofia, come del resto molti cabbalisti delle prime generazioni: in un'epoca come i secoli XII e XIII, in cui era quasi impensabile una riflessione che prescindesse dalla filosofia aristotelica, massicciamente introdotta nel giudaismo da Maimonide, i cabbalisti percepiscono una tensione insanabile tra filosofia e rivelazione e assumono un atteggiamento critico verso la prima. E ciò avviene soprattutto in un punto specifico: il disprezzo dei sensi e della sessualità: «Se l'autore della nostra *Lettera* accorda a tale questione una simile im-

<sup>29</sup> IDEL, *Cabala ed erotismo*, cit., p. 24s.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 35.

portanza, è senza dubbio perché egli ravvisa in essa un punto di divergenza radicale fra la tradizione ebraica e la filosofia del suo tempo». <sup>31</sup> Maimonide afferma che l'uomo deve compiere l'atto sessuale con vergogna (*De'ot* 3,3) e contesta il passo talmudico di *Nedarim* 20 (= *Kallah rabbati*) per cui «Tutto quello che l'uomo vuole fare con la sua donna, può farlo» affermando che, nonostante tale permesso, i pii rigetteranno tutte queste cose abominevoli ed animali.

Concludendo, credo che il grande dilemma di ogni cultura e religione sia quello di come integrare, all'interno di un sistema di pensiero, al tempo stesso la spiritualità dell'uomo e la sua istintualità animale, in particolare l'eros e la sessualità che si manifestano nell'atto sessuale. Anche se si cerca di fare dell'uomo un angelo, egli è e resterà comunque un animale spirituale: a differenza dell'antropologia greca e gnostica, che dissocia l'uomo in un radicale dualismo fra anima e corpo, in lotta e opposti fra loro, nella visione antropologica della Bibbia ebraica l'uomo è un corpo ed è uno spirito inscindibilmente uniti fra loro in profonda unità. In quanto realtà dotata di una potenza, la sessualità è stata di volta in volta divinizzata e demonizzata, esaltata e disprezzata, destino toccato spesso anche alla donna, in quanto incarnazione di questa realtà, invero grazie ad una proiezione maschilista su di lei dei conflitti sessuali dell'uomo. Il pensiero ebraico del periodo biblico riesce indubbiamente a mantenere un equilibrio nel considerare la sessualità come una dimensione essenziale, positiva e normale dell'essere uomo, considerata, in maniera disinibita e naturale, come intrinsecamente buona in quanto derivante direttamente dal Creatore che ha fatto l'uomo maschio e femmina. Queste due sono le caratterizzazioni fondamentali e ineliminabili dell'essere uomo, un uomo che nella sua unione di maschio e femmina realizza in maniera piena l'immagine di Dio che reca in sé. Nel giudaismo del I secolo si insinua una linea di pensiero con qualche aspetto di misoginia, <sup>32</sup> mentre entra nel pensiero rabbinico il mito greco dell'androgino originario, ossia di un essere al tempo stesso maschio e femmina, in cui le due parti sono unite per la schiena; ma forse questo ai rabbini serve prevalentemente a spie-

gare l'attrazione fra i sessi dopo la separazione della parte maschile da quella femminile, e il fatto che dopo tale separazione, finalmente maschio e femmina possono guardarsi in faccia in maniera frontale, alla pari, come appare chiaro quando Dio, creando la donna, dice che vuole fare all'uomo un aiuto *ke-negdo*, ossia 'come di fronte a lui', non 'simile a lui' come spesso si traduce sulla scorta di Gerolamo.

Il concetto di *porneia* subisce un'evoluzione radicale nel giudaismo degli ultimi secoli prima di Cristo, passando dall'ambito del puro impuro come fenomeno fisico senza alcuna connotazione morale, a fatto sempre più connotato in senso etico, parallelamente ad un irrigidimento della morale sessuale divenuto ormai comune al tempo di Gesù. Il peccato di *porneia* diviene il più grande male dell'uomo e la sessualità stessa l'essenza del peccato. In alcune tendenze apocalittiche del giudaismo, l'essere sessuato dell'uomo sembra gravare su di lui come una pesante ipoteca. <sup>33</sup> Il giudaismo rabbinico si mostra più liberale rispetto a queste tendenze apocalittico-messianiche, non giungendo né ad un disprezzo della corporeità, né ad un rigetto della sessualità. Con alcune oscillazioni, questa posizione, sarà mantenuta nel giudaismo fino a Medioevo inoltrato, quando l'impatto della filosofia Aristotelica diffonderà una visione negativa del corpo. Sarà l'esoterismo mistico a contrastare l'ideale dei filosofi di un uomo de-corporeizzato e de-sessualizzato, affermando con forza la bontà di queste dimensioni inalienabili e indelebili del suo essere uomo, anzi esaltandone la capacità di metterlo in contatto col divino e di esprimere non la sua parte più bassa e animale, ma la scintilla divina che porta in sé grazie all'immagine di Dio impressa su di lui dal Creatore. Abbiamo visto che, come ci sono dei rischi nell'emarginazione della sessualità e nella sua negazione ses-suofobica, non mancano rischi anche nella sua integrazione a pieno titolo nel sistema spirituale della mistica. Lo testimoniano le deviazioni di certe tendenze settarie della *qabbalah* alle quali abbiamo accennato.

È probabilmente più facile reprimere e sublimare questa dimensione umana, adottando una strategia impaurita di contenimento o di

<sup>31</sup> MOPSIK, *Lettre sur la sainteté*, cit. p. 172s.

<sup>32</sup> MARCOS, *Exégesis e ideología* cit. , pp. 107-122.

<sup>33</sup> ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione* cit. , pp. 201-245.

ascetica rinuncia che comunque crea non di rado gravi squilibri in chi la adotta, piuttosto che integrarla in una visione positiva che dia alla sessualità il suo giusto posto anche nella relazione con Dio, adottando, al contrario, una strategia di corretto uso e pratica di essa. Se nelle varie correnti e tendenze dell'ebraismo non sempre l'equilibrio della seconda soluzione è risultato facile da raggiungere, ciò nulla toglie

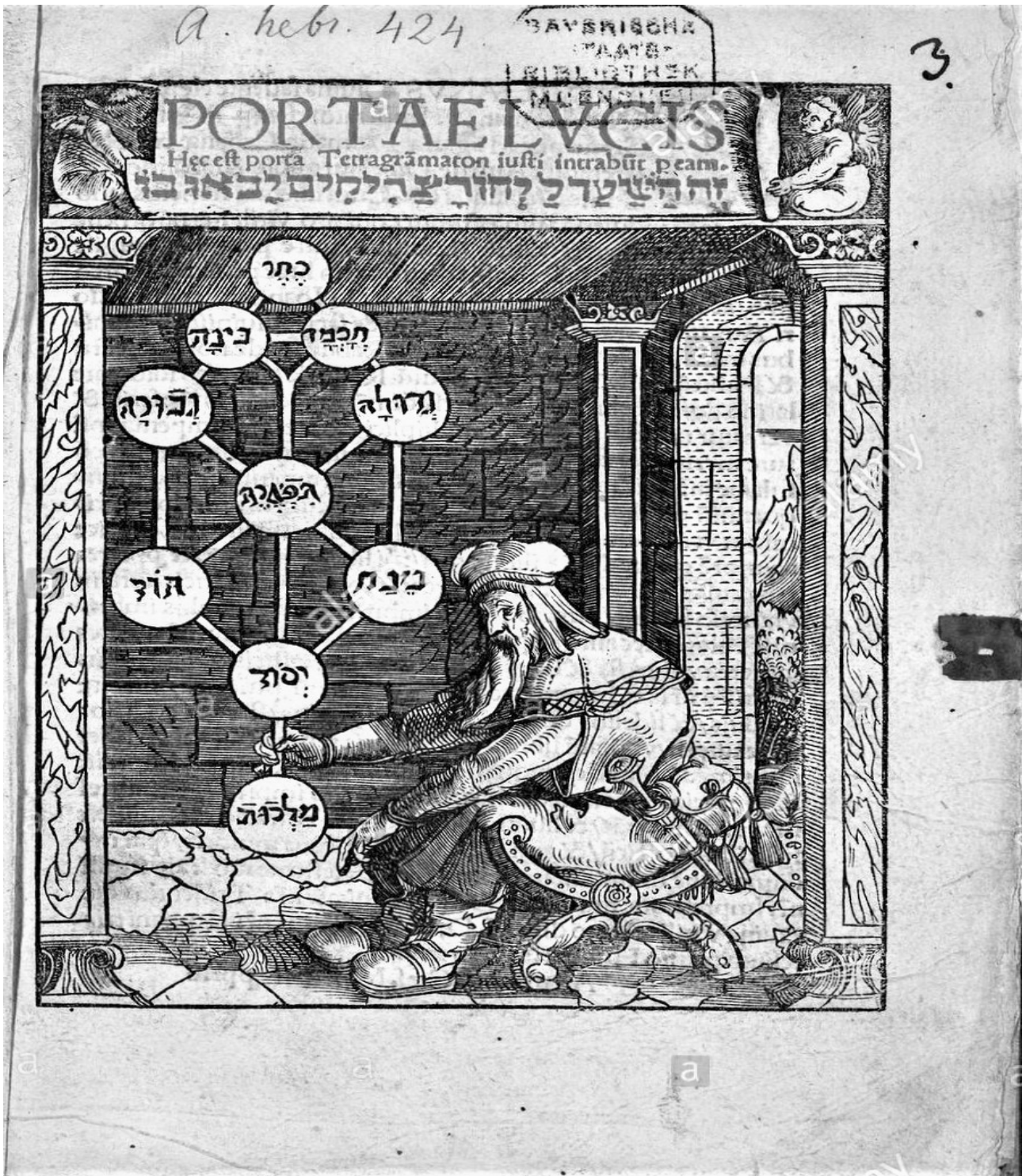
e, anzi, esalta, la bellezza di una visione positiva, come si esprime nella simbolica cabbalistica dell'unione sessuale quale emerge da questo documento unico nel suo genere che è la *Lettera sulla santità*.

Mauro Perani  
Università di Bologna  
e-mail: mauro.perani@unibo.it

### SUMMARY

The author illustrates the context in which the “Letter on the Sanctity of Sexual Union between Man and Woman” was born, starting from the dispute between maimonists and antimaimonists that characterized the two centuries following the death of the Maimonides in 1204. After mentioning the apocalyptic root of sexual phobia, which was particularly spread in the Christianity during the first Father of the Church in the 3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup> centuries, the paper proceeds examining the dispute and the accusation of having been against Maimonides who deviated from the statements of Genesis. Gigatilla, accused Maimonides for having been deviated from that “devil of Greek philosopher”, namely Aristotle. Finally, the author of this paper describes the structure of the letter, also reporting some significant passages.

**KEYWORDS:** Biblical conception of sexuality; Aristotelianism; Accusation of misrepresentation of Maimonides.



Gigatilla e l'albero delle sefirot

