

Rav Riccardo Di Segni

Il valore e il significato di un antichissimo rito

L'attenzione dei ricercatori di storia delle religioni si è rivolta con particolare interesse in questi ultimi anni allo studio di particolari comportamenti, definiti « finzioni rituali », « che in determinati contesti culturali pongono in essere secondo schemi fissi e tradizionalmente trasmessi, una serie di atti che invalidano fittiziamente e nella coscienza di agire a livello di finzione un atto precedentemente compiuto e avvertito dopo il compimento come colpa » (1).

In questa prospettiva sono stati individuati in numerose culture diversi riti che vengono interpretati come espressione di liberazione da una colpa particolare, quella dell'uccisione dell'animale (colpa di animalicidio). La morte dell'animale, pur necessaria per motivi di sopravvivenza, o di culto, o propiziatori ecc., determina una coscienza di colpa, che verrebbe annullata appunto con l'attuazione della finzione rituale (2).

Come finzione rituale liberatoria dalla colpa di animalicidio si cerca di interpretare oggi ad esempio il rito attico dei Buphonia, come dimostrazione dell'esistenza di « finzioni » in una cultura cerealicola (3). Ma sono in particolare numerosi gli esempi in culture venatorie e piscatorie, nelle quali viene elaborata una serie di sistemi di comportamento e di garanzia, nei quali si rileva « una caratteristica trasformazione della vicenda di uccisione della preda animale in vero e proprio animalicidio, ossia in atto turbativo di una realtà vitale aliena o estranea, che viene avvertito come rischioso o ingenerante colpa e responsabilità dell'uccisore »: questi comportamenti hanno lo scopo di « porre il cacciatore pesca-

(1) A. DI NOLA, *Antropologia Religiosa*; capitolo sulla « Finzione rituale », ed. Vallecchi 1974, pag. 201 e segg.

(2) A. DI NOLA, *op. cit.*, *ib.*

(3) A. DI NOLA, *op. cit.*, *ib.*

tore uccisore nella condizione del 'come se non avesse ucciso' », e quindi di riscattarlo dalla colpa (4).

Alla luce di questi recenti orientamenti è estremamente interessante l'interpretazione del rito ebraico biblico del *kissuj ha-dám*, nel quale sembrerebbe possibile individuare, come si cercherà di dimostrare, una sorta di finzione rituale espressa secondo termini originali tipici della cultura ebraica.

Il *kissuj ha-dám* (che nel nostro lavoro indicheremo con la sigla *khd*) — lett. 'copertura del sangue' — è l'atto che viene compiuto dopo la macellazione rituale con la tecnica della *shechitá* (taglio della trachea, esofago e vasi del collo con un coltello affilato che striscia trasversalmente sul collo) dei volatili e dei quadrupedi selvatici che possono essere mangiati secondo la legge ebraica. Dopo la macellazione il sangue che esce dall'animale deve essere ricoperto con un po' di terra, fino a che non sia più visibile e riconoscibile sul terreno.

Il rito è prescritto nel Levitico (17:13-14) in questi termini: « e ogni uomo dei figli d'Israele e degli stranieri che abitano tra loro che prenda a caccia (*'ashèr jašud šèd*) un animale selvatico o un volatile che può essere mangiato, ne versi il sangue e lo copra con la terra (*'afár*); perché la vita (*néfesh*) di ogni carne (*ba-sàr*) è nel sangue che è nel suo corpo (*damò benafshò hù'*), ed ho detto ai figli d'Israele non mangiate il sangue di ogni carne ».

La norma del Levitico impone il rito del *khd* solo per i volatili e i quadrupedi selvatici, escludendo implicitamente un'altra categoria di animali commestibili per la legge ebraica, i quadrupedi domestici (*behemòth*). Di questi animali si parla nel Deuteronomio, in brani (11:16; 12: 16-23; 15:23) nei quali si consente la libera alimentazione con carni di *behemòth*, non più collegata a riti sacrificali. Il Deuteronomio rinnova la nota proibizione di bere il sangue di questi animali aggiungendo: « sulla terra lo verserai come l'acqua ».

L'interpretazione rabbinica successiva, commentando questi brani, è unanime nel leggere in questa espressione del Deuteronomio una conferma della distinzione che il testo biblico fa tra due diverse categorie di animali, delle quali soltanto una è soggetta al rito del *khd* (5).

(4) A. DI NOLA, *op. cit.*; vedi nell'articolo la vasta casistica di Hallowell sulle finzioni rituali nelle società venatorie e piscatorie.

(5) Vedi ad es. TALMUD BABILONESE, *Chulín* 84 a, riportato anche nel commento di Ra.Sh.I. (Shelomò Jschaqí 1040-1105, Francia/Germania) a Deuteronomio 12:16. La cosa si è prestata successivamente an-

Le fonti bibliche non forniscono altri dati sul rito. Numerosi altri particolari si trovano solo dopo molti secoli nella letteratura rabbinica classica (*Mishnà*, *Talmúd*, vari testi di *Midrásh*) che codifica la tradizione orale.

La *Mishnà* dedica all'argomento il sesto capitolo del trattato di *Chuljn*. Vi si indicano gli animali per i quali è necessario eseguire il rito; si stabilisce che il rito va eseguito in ogni tempo ed in ogni luogo, anche fuori dalla Palestina e anche dopo la distruzione del Tempio; si discutono alcuni casi dubbj nei quali il *khd* va fatto o meno; si elencano tutte le sostanze con le quali il sangue può essere coperto, enunciando infine la regola di Rabban Shim'on ben Gamliel che stabilisce che « la cosa nella quale si possono far crescere dei vegetali, può essere usata, e ciò che non fa crescere germogli non può essere usata » (*mis.* 7)(6).

Le regole sul rito vennero codificate nei testi rabbinici medioevali; nel *Mishnè Torà* del Maimonide, al cap. XIV delle regole per la *Shechità*, vol. *Qedushà*; nello *Shulchán 'Arúkh* di Josef Caro, nel paragrafo XXVIII di *Jorè De'à*.

Tra i critici ebrei si è sviluppata a partire dal medioevo una ampia discussione sul significato del rito. Nell'ambito dei commenti classici possono essere contate almeno una diecina di spiegazioni differenti (7). La molteplicità delle interpretazioni dimostra come la tradizione ebraica abbia perso probabilmente in epoca post talmudica la consapevolezza del reale significato del rito; d'altra parte i testi rabbinici, fino al Talmud non mostrano chiare interpretazioni (8); e se è vero che questo può essere espressione della

che a conferme originali; il *Ba'al ha-Turim* nota come il valore numerico della parola *tishpekhènnu* (lo verserai) è uguale a quello dell'espressione *patùr millekhasòthò* (è esente dal doverlo coprire): in effetti i conti non tornano tanto bene, il valore del primo essendo 856 e del secondo 857.

(6) Altri particolari interessanti sul rito verranno di volta in volta citati nell'articolo.

(7) Tra gli autori consultati e che non vengono citati in seguito si ricorda: Avrahám ibn'Ezra (Toledo 1090-1167); Shelomò Luntschütz (m. 1609) autore del *Keñ Jaqàr*; Chajm J. D. Azulai (1724-1807) autore del *Nàchal Qedumim*.

(8) Il Talmud si sofferma perlopiù su questioni tecniche, cercando di dimostrare, ad es., che il rito non poteva essere eseguito sull'altare perché con successive sovrapposizioni di sangue e terra le dimensioni dell'altare, fatto anch'esso di terra e di misure definite per tradizione, sarebbero state alterate. (*Bab. Chuljn* 83 b). Manca comunque la discussione sul reale significato del rito. Esistono tuttavia delle interpretazioni omiletiche. Azulai riferisce nel suo commento un *midrásh* di *Bereshìth Rabbà* (Genesi Magna, intorno al IV secolo) nel quale

tradizionale riluttanza di alcune correnti ebraiche a dare una spiegazione a riti poco chiari(9), potrebbe anche essere verosimile l'idea di una fondamentale unanimità dei rabbini di quell'epoca sul significato, allora ancora chiaro, dell'atto rituale, forse proprio nei termini che qui si cercherà di dimostrare come originari valori del rito.

Prima di presentare la nostra interpretazione è opportuno indicare le principali idee espresse sull'argomento, in rapida rassegna.

Un vasto gruppo di esegeti(10) interpreta il rito del *khd* come una legge per prevenire riti idolatri. Questi riti, secondo Nachmanide (commento al Levit. 17:16) consistevano in libagioni di sangue, che venivano fatte dopo l'uccisione di un animale durante la caccia, con la convinzione che i demoni (*shedim*) partecipassero al cruento banchetto. Nell'ambiente desertico dove gli ebrei vissero all'uscita dall'Egitto, senza il controllo sacerdotale, i cacciatori avrebbero facilmente subito la seduzione del rito idolatra, e per questo venne istituito il rito del *khd*, in contrapposizione polemica e preventiva.

In effetti l'esistenza di riti pagani simili a quelli descritti dal Nachmanide risulta confermata(11). Resta da stabilire invece se

si racconta che quando Caino uccise Abele, animali selvatici e volatili ne seppellirono il corpo, meritando per questo il *khd*. Non ho trovato nel brano del *Bereshith Rabbà* sull'uccisione di Abele questo *midràsh*; vi si dice solo (22:26) che tutti gli animali volevano vendicare Abele. È probabile che il *midràsh* si trovi altrove nel libro. Azulai cita anche il *Midràsh Tanchumà* dove si racconta, con qualche differenza dal *midràsh* precedente, che Caino vide due animali in lotta; uno uccise l'altro e poi ne seppellì il corpo, insegnando a Caino il rito della sepoltura. Ci sembra che il senso generale di questi *midrashim*, che confermerebbe anche le nostre conclusioni successive, sia quello di un accostamento del *khd* alla sepoltura.

Estremamente incomprensibile è un altro mito che Azulai riferisce dal libro « *Pa 'anàch Razà* » di Jschaq ben Jehudà haLeví dove si dice che gli animali meritavano il *khd* per aver fatto la guardia al sangue di Rebecca, che avrebbe perso la verginità (sic!) per una caduta dal cammello (Genesi 24:64). La gelosia di Isacco si sarebbe placata alla vista del sangue a cui gli animali avevano fatto la guardia mostrando il luogo dove era avvenuto l'incidente.

(9) Sull'argomento vedi ad es. URBACH, *The Sages, their Concepts and Beliefs*, Gerusalemme 1971, pag. 321 e segg. In italiano una sintesi del problema è in D. Lattes, *Aspetti e Problemi dell'ebraismo*, Borla ed. 1970, pag. 95 e segg.

(10) Tra gli altri: Ibn 'Ezra; Moshè ben Nachmán (Nachmanide), di Gerona, morto in Palestina nel 1270; ed anche, seppure con certi limiti, l'italiano Ovadià Sforno, di Cesena, morto a Bologna nel 1550.

l'ipotesi del *khd* come preventivo dell'atto idolatra possa spiegarne in tutto o in parte il significato; senza considerare poi che il criterio distintivo tra specie animali sottoposte o meno al *khd* non è quello, supposto dal Nachmanide, della selvaticità o meno dell'animale. Su questo punto si tornerà più avanti.

Non risultano ugualmente convincenti altri tentativi di spiegazione fatti da diversi autori di commenti.

Rashbàm (12), per esempio scrive che lo scopo del *khd* è quello di dissuadere l'uomo dal bere il sangue: mescolandolo con la terra si avrebbe infatti un impasto immangiabile. A questa tesi si

(11) Già Samuel David Luzzatto Padova, 1800-1865; commento al Pentateuco, Levitico 17:13. A pag. 417 della nuova edizione Dvir, Tel Aviv 1965, scriveva di « un'antica credenza, di cui parla anche Omero per cui le anime dei morti venivano a bere il sangue lasciato sulla terra ». In effetti « Odisseo nell'Ade può essere riconosciuto e parlare con la propria madre solo dopo aver sparso sangue sulla terra affinché ella cibandosene riprenda vita e conoscenza (*Od. XI, 147 s.*); così ancora nel caso di Agamennone (*Od. XI, 152 ss. 390 s.*). Identico significato ha la funzione compiuta ogni anno sulle tombe degli eroi caduti contro i persiani: l'arkòn ammazza un toro, invoca Zeus ed Hermes Ctonio, chiama gli eroi caduti per la Grecia affinché mangino e vengano a saziarsi del sangue (Plutarco, Aristides, 21; Pindaro, *Olimpionica Carmina I, 90*). (L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico testamento*, Roma 1956, pag. 225). Nell'Ecuba di Euripide Neottolemo figlio di Achille evoca lo spirito del padre offrendogli, sul sepolcro, una coppa colma del sangue di Polissena (libagione che affascina, evocatrice dei morti) ed invita il padre a bere « il nero puro sangue di una vergine » e ad essergli propizio (versi 534 segg.). E non solo gli spiriti dei morti, ma anche i « demoni prediligono soprattutto il sangue. Porfirio dice che il piacere del sangue dà loro il pneuma degli animali. ... Anche Origene pensa che il sangue è il classico nutrimento dei demoni, cfr. *Contra Celsum, VIII 30* ». Infine Pausania (*II 24 1*) e Plinio (*Nat. His. XXVIII 147*) riferiscono l'uso greco di « bere sangue per aumentare la propria forza psichica ed in specie per acquistare il dono della profezia. (MORALDI, *op. cit.*, pag. 226).

Nell'arca più propriamente semitica non si avrebbero notizie analoghe, se non su alcuni usi arabi: nel culto di certi luoghi e sulle tombe degli 'awlij (esseri spirituali o anime di defunti che possono entrare in rapporto con gli uomini per fare del bene o del male), la visita al luogo o alla tomba « comporta in genere un sacrificio con lo spargimento del sangue sulla tomba », con un intento verosimilmente non diverso da quello dei riti greci. (Moraldi, *op. cit.*, pag. 229-30). Gli esempi citati confermano l'ipotesi che Nachmanide faceva sullo svolgimento dei riti pagani, proprio nei modi da lui riferiti. Non vengono qui citati gli esempi, molto più numerosi e documentati anche nella Bibbia, di riti in cui si beve semplicemente il sangue.

(12) Shemel ben Meir, sec. XVI; commento a Lev. 17:13.

può obiettare che se fosse veramente quello lo scopo del rito, non si spiegherebbe perché non applicarlo anche al sangue dei quadrupedi domestici.

La stessa obiezione può essere fatta a S. D. Luzzatto quando scrive (13) che lo scopo del rito « è di fare in modo che non rimanga del sangue (sulla terra) e chi lo vede possa pensare che è sangue umano innocente versato sulla terra d'Israele che è sacra ». Interpretazione tanto più difficilmente accettabile quando si pensa che la regola vale, già per norma biblica, anche fuori dalla terra d'Israele.

Di particolare interesse risultano invece alcuni commenti che vedono nel rito una forma di rispetto per l'animale ucciso. Per il *Séfer hachinùkh* (14) lo scopo dell'azione è educativo: « la vita è legata al sangue; pertanto dobbiamo coprirlo e nasconderlo alla vista prima di mangiare la carne; perché mangiando la carne quando la vita è versata davanti a noi ci farebbe acquistare una certa malvagità ».

Hertz (15) considera il rito come l'equivalente della sepoltura; come un cadavere non deve essere lasciato esposto, così il sangue, che è la vita dell'animale, deve essere coperto. Lo stesso Hertz cita l'opinione di Hoffmann, per il quale « l'invito a portare rispetto al sangue di un animale non doveva essere dimenticato con quegli animali che non erano ammessi ai sacrifici. Era necessaria qualche forma di ricordo per gli animali non presentati in sacrificio; di qui il comando di coprire sangue ».

L'opinione di questi ultimi critici è particolarmente interessante e verrà ripresa più avanti.

Le ipotesi interpretative fin qui presentate non risolvono i vari problemi se non parzialmente. A questo punto presentiamo la nostra interpretazione:

A) La distinzione fatta a livello biblico e poi precisata a livello di tradizione oralirabbinnica riconosce un criterio ben preciso, che almeno nel momento in cui la legge viene codificata non è quello della domesticità o meno dell'animale. Il criterio è invece questo; il rito non si fa alle specie animali che vengono macellate sull'altare (o nel Tempio) con *shechià*. Cioè: le specie che vengono offerte in sacrificio non richiedono, se uccise fuori dal Tempio, il *khd*. L'eccezione delle tortore e delle colombe conferma la regola; questi animali vengono offerti al Tempio, (v. ad es.

(13) *Op. cit., ib.*, tradotto dall'ebraico.

(14) Di Aharón haLevi, Barcellona, inizio del XIV secolo.

(15) Commento al Pentateuco, in inglese al Lev. 17:13.

Lev. 5:7, 12:8, 15:14), eppure se vengono uccisi fuori dal Tempio il loro sangue deve essere coperto (16). Ma in effetti queste due specie non vengono sacrificate nel Tempio con la *shechià*, ma con una tecnica differente, la *meliqà* (taglio all'occipite) (Lev. 1:15, 5:8; Mishnà, Chulin, cap. 1, m. 4).

La nota biblica delle specie animali che possono essere presentate in sacrificio, (Lev. 1:2, 14) confrontata con quella degli animali ai quali si fa il *khd* (Lev. 17:13; Mishnà Chulin 8:1) conferma la validità di questo criterio.

B) Il problema della distinzione tra gruppi diversi di animali va però inserito in una prospettiva più ampia. Bisogna tenere presente lo svolgimento del processo di codificazione delle leggi alimentari nella Bibbia.

Quattro brani del Pentateuco sono di particolare interesse a questo proposito. Il primo in Genesi (1:29) in cui si riporta il discorso di Dio alla prima coppia di esseri umani: « Dio disse: ecco vi ho dato ogni erba che produce seme sulla faccia di tutta la terra, ed ogni albero in cui vi è frutto che produce seme, per voi sarà di cibo ». Il secondo brano è in Genesi (9:4), nel discorso rivolto da Dio alla famiglia di Noè dopo il diluvio: « ogni essere che si muove (*rèmes*) che è vivo per voi sarà come cibo, come le erbe vegetali (*kejéreq 'ésev*) vi ho dato tutto ».

Il terzo brano è in Levitico, al cap. 13. Vi si dice: « ogni uomo della casa d'Israele che uccida (*jshchàt*) un bue, un agnello o una capra nell'accampamento o fuori dall'accampamento, e non lo rechi alla porta della tenda dell'assemblea, per offrirlo in sacrificio al Signore, davanti al tabernacolo del Signore, [spargimento di] sangue (*dám*) sarà considerato per quell'uomo; egli ha versato sangue, e sarà reciso dal suo popolo; affinché i figli d'Israele rechino le loro bestie immolate che uccidono nella campagna, le rechino al Signore (...) e il Sacerdote asperga il sangue sull'altare del Signore, alla porta della tenda della assemblea, ed offra il grasso come profumo gradito al Signore; e non facciano più i loro sacrifici ai *se'irjm* dietro i quali essi deviano » (vv. 2-7).

L'ultimo brano è nel Deuteronomio. Al cap. 12 si dice: « quando il Signore allargherà il tuo territorio, come ti ha detto, e tu dirai: 'vorrei mangiare carne', quando desidererai mangiare carne, potrai mangiar carne secondo tutto il tuo desiderio; perché il luogo che il Signore tuo Dio sceglierà per porre là il suo nome sarà lontano da te, tu ucciderai il tuo bestiame grosso e minuto che

(16) Vedi la prima *mishnà* del cap. VIII di *Chulin*, che non esclude nessun volatile ucciso fuori dal Tempio.

Dio ti ha dato come ti ha comandato, e mangerai nelle tue città secondo tutti i tuoi desideri » (vv. 20-21).

Una vasta corrente della tradizione ebraica, prevalente anche se non incontrastata, vede in questi brani l'espressione di una progressiva facilitazione di preesistenti limiti alimentari. Al primo uomo sarebbe stata consentita soltanto una alimentazione vegetariana, e proibita l'alimentazione animale, che sarebbe stata poi permessa alla famiglia di Noè. Così agli ebrei sarebbe stata proibita l'alimentazione di quadrupedi domestici durante la permanenza nel deserto, al di fuori del culto sacrificale, e poi consentita anche al di fuori di questo ambito, all'arrivo del popolo in Palestina.

Sul primo punto c'è a livello di fonti classiche un accordo generale (17). Nel secolo scorso S. D. Luzzatto (18) contestava queste conclusioni, ritenendole contraddittorie al carattere umano in generale, e ad alcuni passi dei primi capitoli della Genesi in particolare (19).

Nella critica ebraica più recente è stato tuttavia ripreso l'atteggiamento originale. Umberto Cassuto (20) sostiene che il testo vuole intenzionalmente dimostrare che « da un punto di vista di principio è opportuno che l'uomo si astenga dal mangiare carne »; che in effetti a Noè è stata fatta una concessione. Secondo Cassuto in questi brani ci si trova davanti ad una « idealizzazione della situazione primitiva del mondo. È opportuno che non solo l'uomo ma anche gli animali si riferiscano al principio dell'esistenza con timore reverenziale (v. 30). Con questo concorda la concezione profetica secondo la quale il primitivo divieto non è stato definitivamente abolito, ma tornerà in vigore nell'epoca messianica quando anche gli animali predatori non mangeranno che vegetali (Isaia 11:7; 65:25) ». Cassuto nota come l'idea di un mondo primitivamente vegetariano sia diffusa in numerosi popoli che parlano di 'età dell'oro'; l'elemento nuovo introdotto dagli ebrei sarebbe

(17) V. ad es. *Bereshith Rabbà* 34:18, riportato anche nel commento di Ra.Sh.I. a Genesi 9:3.

(18) *Op. cit.*, commenti a Genesi 1:29 e 9:4.

(19) Come Genesi 1:26 e 9:2 nei quali non è chiaro il significato dell'espressione 'urdù (dominate) riferita agli animali. Obiezioni più consistenti potrebbero essere sollevate dai versi citati da Cassuto (v. nota successiva) (Genesi 3:21; 4:2; 4:4) che non sono tuttavia per questo autore probanti.

(20) 1883-1951. In *Perùsh al Séfer Bereshith* (Commento al libro della Genesi), ed. Magnes, Gerusalemme 1969, pag. 36 del volume *me'Adàm 'ad Nóach*) e pag. 86 del volume *mi-Nóach 'ad 'Avrahàm*.

l'idea che l'antica proibizione tornerà in vigore in epoca messianica.

L'importanza di queste interpretazioni rabbiniche sta nel fatto che esse dimostrano indirettamente l'esistenza di una diffusa coscienza del fatto che l'uccisione di un animale sia avvertita come la rottura di un equilibrio, un'azione violenta fatta per necessità ma non per questo giustificabile appieno; in definitiva un reato. Resta da vedere se l'interpretazione rabbinica classica, peraltro confermata da autorevoli critici contemporanei, esprima veramente lo spirito originale del testo biblico. Su questo si tornerà più avanti.

Lo stesso discorso si ripresenta nell'interpretazione degli altri due brani, dove però si accende una discussione tra due diverse interpretazioni, quella di Rabbì Jshma'èl e quella di Rabbì 'Aqiva (21). Rabbì Jshma'èl sostiene che durante la permanenza degli ebrei nel deserto era loro consentita la libera alimentazione, nell'ambito delle specie permesse, di uccelli e animali selvatici; quella dei quadrupedi domestici era permessa solo nell'ambito del culto sacrificale; infine, quando gli ebrei arrivarono in Palestina, venne loro consentita anche la libera alimentazione di animali domestici fuori dal culto.

Secondo Rabbì 'Aqivà, invece, bisogna distinguere tra due sistemi di macellazione: l'animale domestico macellato con la tecnica della *shechità*, quella usata per i sacrifici, poteva essere mangiato solo nell'ambito sacrificale; ma era possibile fuori da questo consumare quadrupedi domestici se questi venivano uccisi con un'altra tecnica, detta *nechirà* (sgozzamento). All'arrivo in Palestina quest'ultimo sistema di macellazione viene definitivamente abolito, mentre viene esteso il permesso di macellazione con la *shechità* fuori dall'ambito culturale. Nessuna proibizione, concordemente all'idea di R. Jshma'èl, viene data per l'alimentazione di volatili e animali selvatici.

Praticamente la divergenza interpretativa, nella prospettiva del *khd* comporta questo: secondo l'interpretazione di Rabbì Jshma'èl il *khd* è applicato, durante la permanenza nel deserto, quindi nel suo momento originario, a tutti quegli animali che vengono uccisi fuori dall'ambito sacrificale; si crea una netta contrapposizione, basata sulla discriminante del sacrificio: *l'animale che non viene sacrificato va sottoposto al khd*. (Prima si era parlato di specie sacrificabile o meno. All'origine invece si tratta proprio dell'animale. L'opinione di R. Jshma'èl è quindi di fondamentale importanza nel-

(21) TAL. BAB. *Chullin*, 16b e 17a; *Wajqrà Rabbà*, 22:4.

l'inquadramento generale del problema del significato del rito nel momento in cui nasce).

Questa distinzione invece non è più così netta nell'interpretazione di Rabbi 'Aqivà, per il quale esiste un gruppo di animali che vengono uccisi fuori dal culto e non vanno sottoposti al rito del *khd*. Ma forse questa contraddizione è appianabile tenendo presente che nella prospettiva di R. 'Aqivà si distingue tra due tipi di macellazione, una sacralizzata, l'altra no; la discriminante per R. 'Aqivà diventerebbe l'uccisione con tecnica sacralizzata, che (*shechità*) che fuori dall'altare richiede il *khd*; se invece la macellazione è fatta con tecnica non sacralizzata (*nechirà*) il *khd* non è più necessario.

Con queste premesse, tenendo presente che il sangue nel rito sacrificale è oggetto di una serie di atti rituali (aspersioni ecc., vedi ad es. Lev. 4:6, 4:17, 16:14), la contrapposizione tra animale offerto sull'altare da una parte e animale liberamente macellato (R. Jshma'èl) o animale ucciso con tecnica sacralizzata fuori dall'altare (R. 'Aqivà) dall'altra suggerisce l'idea che il *khd* nasca come rito integrativo o sostitutivo, comunque di valore parallelo, al rito dell'aspersione del sangue dell'animale immolato sull'altare.

Per quanto riguarda la concezione dell'originaria limitazione dell'uso delle carni come alimento, questa è effettivamente ritrovabile solo nella chiave interpretativa di Rabbi Jshma'èl. Secondo R. 'Aqivà invece non ci sarebbero stati inizialmente dei divieti, che vennero aboliti in epoche successive. Tuttavia l'idea di una limitazione generica all'uso della carne come alimento è riscontrabile anche nel pensiero della scuola di R. 'Aqivà. Secondo quest'ultimo infatti il brano del Deuteronomio (12:20) anche se non significa, come invece R. Jshma'èl intende, la liberalizzazione dell'alimentazione di quadrupedi domestici prima proibiti, insegnerebbe un principio di condotta generale per il quale la carne di animali non andrebbe mangiata se non per soddisfare un appetito elementare (22).

(22) V. la nota di Ra.Sh.I a Chulin 17a (*basàr ta'avà*); l'insegnamento è riportato anonimo in *Chulin* 84a ed è citato anche nella *Toseftà* di *'Arakhìn*, cap. 4. C'è anche l'insegnamento di non mangiare quegli animali « se non nell'occasione della caccia ». Il commento del Talmud a questi insegnamenti si orienta verso una spiegazione economica: l'alto prezzo della carne riduce l'uomo in povertà. Questo non significa che il senso degli insegnamenti tannaitici sia più largo, nel senso sopra indicato, e che l'interpretazione amoraica sia un'ulteriore considerazione sul tema, suggerita da differenti condizioni economiche

Va poi precisato che nelle divergenze interpretative tra Rabbi Jshma'el e Rabbi 'Aqivà la critica moderna riconosce che in generale le spiegazioni del primo sono molto più fedeli al significato letterale delle scritture (23).

In particolare, nei brani qui esaminati, già la semplice lettura conferma questa affermazione, che viene riportata esplicitamente nei commenti (v. ad es. S. D. Luzzatto, che la riferisce, approvandola, a nome di R. Weisel (24).

C) L'analisi filologica dei significati collegati nel testo biblico all'azione della « copertura » conferma decisamente l'ipotesi, che si è vista diffusa a livello rabbinico, dell'originaria concezione limitativa e di condanna dell'uccisione dell'animale a scopi alimentari.

Il sangue lasciato sulla terra « grida » al Signore, chiede vendetta, rappresenta una denuncia continua di un delitto. La copertura di quel sangue nasconde l'azione delittuosa, frena la reazione vendicativa e di giustizia.

Numerosi passi confermano queste idee:

Genesi 4:11-12: « la voce del sangue (*demè*) di tuo fratello grida a me dalla terra. Ed ora sii tu maledetto dalla terra che ha aperto la sua bocca per raccogliere il sangue di tuo fratello ».

Genesi 37:26: « Jehudà disse: che guadagno avremo quando uccideremo nostro fratello e ne copriremo il sangue (*we-khissinu 'eth damò*)? ».

Numeri 35:33: « e non profanate (*tachanifu*) la terra nella quale state, perché è il sangue che profanerà la terra; e alla terra non sarà perdonato il sangue che vi è stato versato, se non con il sangue di chi l'ha versato ».

I Samuele 26:20: « ed ora non cada il mio sangue a terra davanti al cospetto del Signore ».

Isaia 26:21: « ecco il Signore esce dal suo luogo per colpire gli abitanti della terra per le loro colpe; e la terra scoprirà il suo sangue e non coprirà più i suoi uccisi ».

Ezechiele 24:7-8: « perché il suo sangue era dentro di lei, lo aveva messo sulla nuda roccia (*'ál sechiach séla'*), non lo aveva versato sulla terra per ricoprirlo di polvere (*lekhassóth'aláv 'afàr*);

dell'epoca, come del resto lo stesso Talmud dice chiaramente in quella pagina.

(23) V. ad es. A. J. HESHEL, *Torà min ha-shamàjm be-'aspaqlàrja shel doròth*, vol. 1, pag. 40 e segg.

(24) *Op. cit.*, commento a Lev. 17:3, pag. 417.

per accrescere l'ira, per fare vendetta, ho messo il suo sangue sulla nuda roccia affinché non fosse coperto ».

Giobbe 16:18: « o terra non coprire il mio sangue, e non vi sia un luogo per il mio grido (un luogo dove possa fermarsi) ».

Dall'esame di questi brani si evince chiaramente il concetto che *la copertura del sangue versato rappresenta simbolicamente l'occultamento di un reato*; finché il sangue è scoperto il reato è perseguibile, mentre viene cancellato se il sangue, segno di colpa, non è più visibile.

Ora, se si richiede dopo l'uccisione di alcuni animali una azione, quella della copertura del sangue, che esprime simbolicamente la cancellazione di una colpa commessa, ne consegue necessariamente che nella logica biblica *quella azione viene avvertita come colpa*, come reato che bisogna nascondere o attenuare in qualche modo.

Ricollegando questo discorso con le conclusioni precedenti, si vede che l'atto ingenerante senso di colpa non è l'uccisione dell'animale in assoluto, ma l'uccisione dell'animale fuori dall'ambito sacrificale (o l'uccisione con tecnica sacralizzata dell'animale fuori dall'altare, secondo Rabbi 'Aqivà). Questo a livello originario; successivamente viene avvertita con senso di colpa solo l'uccisione di un animale appartenente a specie non offribile in sacrificio.

Visto in questa prospettiva il rito del *khd* assume senz'altro il valore di atto simbolico « secondo schemi fissi e tradizionalmente trasmessi » teso a nascondere la gravità di una azione che viene avvertita come colpa; quindi di una vera e propria « finzione rituale ».

Resta da chiarire, con queste premesse, il problema della contrapposizione originaria tra due categorie di animali: contrapposizione che è basata, come si è visto, sul culto sacrificale. Il problema quindi investe quello più generale e complesso del significato del sacrificio.

Non si vuole qui entrare nel vivo della lunga polemica dei critici sui possibili significati attribuibili al sacrificio ebraico (25). In ogni modo è innegabile che qualunque sia la sua originale motivazione, questo a livello biblico assume, come valore fondamentale, quello espiatorio: la morte dell'animale è liberatrice dalla colpa ed induce remissione del peccato (26). Nel processo espiatorio il

(25) V. sull'argomento una sintesi in Moraldi, op. cit., pag. 80-98.

(26) V. ad es. Lev. 1:4-5; 6:23; 8:15.

ruolo chiave viene svolto dal sangue, oggetto di un complesso cerimoniale (27).

A questo punto è importante notare che la distinzione di animali sulla base del culto sacrificale e l'interpretazione del *khd* come atto liberatorio da colpa, trovano decisiva conferma nel fatto che l'offerta dell'animale, con la sua morte e successiva aspersione del sangue sull'altare è anch'essa, in altre forme, un atto liberatorio da colpa.

Così impostato l'argomento, sembrerebbe possibile supporre l'equivalenza dei due atti, per cui il *khd* diventa, negli animali che non vengono sacrificati, un'azione che corrisponde alla aspersione del sangue sull'altare.

Questa equivalenza può essere immaginata in due modi. Prima ipotesi: il sacrificio dell'animale, e la successiva aspersione del sangue sono azioni con valore espiatorio generico per tutte le colpe, ivi compresa anche quella dell'uccisione della vittima sacrificale; il *khd* ne diventa il sostituto per gli animali non sacrificabili, la morte dei quali scatena il meccanismo di colpa che deve essere in qualche modo cancellata dato che non viene perdonata con l'offerta sull'altare.

Teoricamente potrebbe essere valida anche l'ipotesi inversa: che cioè a livello originario il *khd* e il sacrificio (con l'aspersione del sangue) si equivalgono completamente nel senso che entrambi sono atti che tendono a cancellare solo la colpa dell'uccisione dell'animale; nel sacrificio il senso di colpa che deriva dal cibarsi di carni animali viene eluso consacrando la vittima a Dio (28). Quest'ultima ipotesi è certamente stimolante, e porterebbe un contributo alla vexata quaestio sull'origine dei sacrifici; e neppure in una prospettiva ebraica tradizionale sarebbe da scartare (29). Tut-

(27) V. Lev. 17:11; qualunque sia il significato da dare all'ultima espressione del verso, oggetto di lunga disputa interpretativa (v. a proposito in Moraldi, op. cit., 237-243), il ruolo espiatorio del sangue è difficilmente contestabile.

(28) È l'ipotesi più recente formulata in storia delle religioni; v. a proposito in Enciclopedia delle Religioni, ed. Vallecchi, la voce Sacrificio ed Offerta (vol. V), in particolare a pag. 658 e pag. 673 e segg. L'ipotesi è sostenuta anche a livello filologico col riconoscimento di termini che, pur avendo in epoche successive il significato generico di macellazione, significano all'origine consacrazione della vittima alla divinità. Cfr. nell'articolo cit. di Di Nola l'esame dei termini « thuo », greco, « mactare », latino, « spand », armeno, ecc. In ebraico cfr. la radice *Zeb ch*.

(29) L'idea che un determinato bene deve essere dedicato parzialmente a Dio per potere essere goduto è fondamentale nell'ebraismo;

tavia, se anche l'ipotesi può essere valida a livello originario, non ci sembra che sia sostenibile a livello biblico dove il sacrificio diventa liberatorio da tutte le colpe o almeno da molte colpe (v. ad es. Lev. 1:4; Num. 28:22), e dove esistono sacrifici in cui la vittima viene completamente bruciata ('olàh) e quindi viene superato il momento originario di sacralizzazione della vittima allo scopo di consumarne le carni.

Rimane ancora aperto il problema del perché nella legislazione biblica si sia passati dalla originaria distinzione tra animale offerto in sacrificio e animale ucciso fuori dall'altare, come criterio per l'applicazione della legge del *khd*, alla successiva divisione in specie animali offribili o meno nel culto sacrificale.

Il Deuteronomio giustifica la liberalizzazione dell'alimentazione di specie offribili in sacrificio, fuori dall'ambito culturale, con motivi di ordine pratico, come una concessione al principio di centralità del culto (12:21).

Sulla base delle ipotesi fatte finora sul significato del *khd* è possibile immaginare che la mancata estensione della legge alle specie offribili in sacrificio macellate fuori dall'ambito sacrificale voglia rappresentare il permanere dell'originaria distinzione tra diverse specie. I quadrupedi domestici conservano, anche fuori dai sacrifici, prerogative particolari che li differenziano dagli altri animali.

Si possono suggerire varie ipotesi per spiegare i motivi del

si pensi alle leggi sulle decime, sulle primizie, sulla primogenitura, sulle benedizioni. C'è inoltre la testimonianza biblica del fatto che durante la permanenza nel deserto l'alimentazione dei quadrupedi domestici era interamente subordinata al culto sacrificale. Questa impostazione del problema potrebbe fare un po' di luce sul significato della legge del *pjggùl* (Lev. 6:17-17, 19:5-8) per la quale un sacrificio deve essere interamente consumato entro due giorni, ed è grave colpa mangiarlo il terzo giorno. Nell'interpretazione rabbinica è sufficiente il solo pensiero di rimandare l'alimentazione al terzo giorno per invalidare l'offerta e mettere in colpa l'offerente. Con le premesse di sopra la legge può essere spiegata in questo modo: se il sacrificio è il modo, almeno in origine, che consente l'alimentazione della carne, esso non deve diventare una pura formalità, per la quale dopo l'offerta si può conservare la carne per tutto il tempo che si vuole. Invece offerta e consumazione devono rimanere strettamente collegati, in modo che il principio conservi il valore. Trattandosi di un reato di intenzione, questo spiega la posizione rabbinica, altrimenti ingiustificabile, che condanna il pensiero. Sui rapporti tra sacrificio e alimentazione cfr. anche *Babà Bathrà* 60 b dove si riferisce la polemica sorta a proposito della alimentazione carnivora dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme.

permanere della distinzione. Primo: se il *khd* è un atto espiatorio dalla colpa dell'uccisione di un animale, questa colpa non viene più avvertita per i quadrupedi domestici, per i quali la possibilità, anche teorica, di essere offerti in sacrificio, e quindi espiare con la loro morte tutte le colpe, è sufficiente a cancellare, o non fare avvertire, la colpa dell'uccisione dell'animale di quella specie fuori dal culto.

Oppure: se si tiene presente che il permesso di alimentarsi di quadrupedi domestici fuori dal culto è solo una concessione per motivi « tecnici », mentre l'ideale sarebbe che tutti vengano portati al Tempio, l'applicazione a queste specie della regola del *khd* cancellerebbe di fatto ogni originaria distinzione; cancellerebbe il senso di colpa che deriva dall'uccisione di quell'animale, e che in qualche modo deve pure riaffiorare, se non altro per ricordare che la sorte di quella vittima era il sacrificio nel Tempio e non la libera alimentazione. Versando a terra il sangue dell'animale, senza ricoprirlo, si evita di ricomporre la lacerazione dovuta al nascere del senso di colpa, e si ricorda che quel sangue avrebbe dovuto essere offerto e sparso sull'altare.

L'esame di alcune forme di svolgimento del rito sembra confermare l'ipotesi che si è finora sostenuta.

A livello rabbinico si insiste molto sul termine *'afàr* che nel Levitico indica la sostanza con la quale il sangue deve essere coperto. È stata prima citata la *mishnà* nella quale R. Shim'on ben Gamliél sostiene il principio per il quale per *'afàr* si intende ogni sostanza nella quale possono crescere dei vegetali. Il dato ci sembra molto interessante e stupisce il fatto che sia praticamente ignorato in tutte le interpretazioni del rito che sono state fatte.

In effetti l'idea del *khd* come « finzione rituale » tendente a cancellare la colpa derivante dall'uccisione di un animale si accorda pienamente con la legge tannaitica sulle forme di esecuzione del rito. In altri termini la *Mishnà* prescrive che il sangue deve essere ricoperto da sostanze che non abbiano soltanto la funzione di nascondere, ma anche di essere un terreno fertile nel quale possano ricrearsi altre forme di vita. Si vuole riparare all'azione con la quale è stata troncata una vita facendo in modo che la vita riprenda ugualmente, che il ciclo biologico non venga interrotto. L'idea di Hertz sopra ricordata, del *khd* come corrispondente alla sepoltura, viene in questo senso riconfermata ed ampliata; a livello filologico giova qui ricordare il noto passo biblico (Gen. 3:19) nel quale si dice: « tu sei polvere e alla polvere tornerai », nel quale viene usato lo stesso termine *'afàr*, che si trova nella legge del *khd*.

Ma più che di sola sepoltura ci sembra che nella prospettiva rabbinica si voglia attribuire al rito il senso di *continuazione della vita*. In questo modo nella « finzione rituale » del *khd* non sarebbe presente nell'azione soltanto l'elemento negativo, la volontà di nascondere la colpa, ma verrebbe simbolizzata anche l'idea positiva, di un'azione che non solo nasconde, ma ripara il reato.

Una elegante conferma della concezione del *khd* come atto che esprime la volontà di riprendere il ciclo vitale interrotto è forse da leggersi nella interpretazione del Midrash (Sifrè) riportata anche nella chiosa di Ra.Sh.I. nel commento al Deuteronomio (12:16), dove la frase « sulla terra lo verserai come l'acqua », riferita al sangue di quadrupedi domestici uccisi fuori dall'altare viene spiegata così: « è come l'acqua per fare sviluppare i semi (*lehakhsir'eth hazera'im*) ». Quasi come se il commentatore vedesse nell'azione che per i quadrupedi domestici è sostitutiva del *khd* un significato ed una intenzione simile a quella del *kissui*, nel senso che entrambe vorrebbero esprimere il desiderio di fare riprendere in qualche modo una vita interrotta (30).

L'interpretazione che si è qui proposta non vuole essere l'unica interpretazione possibile, anche perché rimangono ancora da chiarire completamente dei punti, in particolare il perché della mancata estensione della legge ai quadrupedi domestici uccisi fuori dal culto. È possibile tuttavia integrare le conclusioni con una lettura strutturalistica dei dati. La distinzione tra due categorie di animali rientrerebbe in una classificazione binaria della realtà, ove si pone il contrasto tra « natura », rappresentata dagli animali selvatici, e « cultura », rappresentata dagli animali domestici. Solo questi ultimi possono essere offerti in sacrificio, e persistono comunque in una situazione di privilegio. L'utilizzazione culturale

(30) Un altro esempio di « finzione rituale » nella legislazione biblica, collegato alla colpa di animalicidio potrebbe essere la legge dello *shillùach ha-qèn* (il mandare via il nido) in Deuteronomio 22:6-7, dove si prescrive che per poter prendere delle uova di uccelli, quando la madre le sta covando, bisogna prima cacciare via la madre. È nota la polemica sorta sul significato di questo atto (v. in D. Lattes, op. cit., pag. 97) e la posizione dei maestri della Mishnà che negano (*Berachòth* cap. 5; vedi anche Tal. Bab. *Berachòth* 33b, *Meghillàh* 35a) che l'azione sia una manifestazione di pietà: perché se fosse vera pietà non bisognerebbe prendere neppure le uova. Molte delle difficoltà del problema possono in effetti essere appianate considerando l'azione una « finzione rituale ».

dell'animale selvatico (uso alimentare) a sua volta comporterebbe l'esigenza di sottoporre l'elemento binario selvatico ad un trattamento che lo adegui all'animale domestico; nel caso specifico il rito del *khd* in cui si realizza un equivalente dello spargimento sull'altare.

RICCARDO DI SEGNI

Si ringrazia il prof. Alfonso Di Nola per le preziose indicazioni suggerite durante la stesura di questo articolo.

.....

digitalizzazione a cura di
www.torah.it
Maggio 2017-5777