

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Culto, preghiera tefillah

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/129424> since 2016-06-11T17:47:02Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Culto, preghiera, tefillàh

Ugo Volli, Università di Torino

1.

Culto è parola latina. Deriva dal verbo colere, il cui significato fondamentale è “coltivare” e di qui in senso traslato giunge a voler dire “aver cura”, “educare”, “trasmettere le regole tradizionali”, “sviluppare arti e abilità” (di qui “cultura”), e poi, “occuparsi sistematicamente di qualcosa o qualcuno”, “offrire agli dei le cerimonie prescritte”, “venerare”. E’ possibile risalire più indietro alla radice indoeuropea **kwel*, che significa “muoversi avanti e indietro”, “andare su e giù”, “girare”, da cui deriva il significato di “darsi da fare” con la terra e dunque “coltivare” ma anche la serie molto lunga di parole connesse al greco *kyklos* (-> “ciclo”) e al latino *scio* (-> “scienza” ecc.).

Che il rapporto con il divino tragga la sua metafora principale dalla coltivazione dei campi, e abbia qualche cosa a che fare con con l’educazione, le buone maniere, le arti e i costumi propri di un luogo, la sua identità — questa è una costruzione culturale per nulla scontata e assai potente, anche perché potrebbe suggerire e in effetti ha indicato più volte perfino la possibilità di una azione pedagogica sul sacro, di cui si ritrovano le tracce in molti luoghi della nostra cultura, dall’ Oresteia (le perfide Erinni trasformate in benevole Eumenidi grazie al giudizio del tribunale ateniese) alle diverse forme di teodicea¹ fino a Jung.²

In questa complessa accezione, il “culto” delle lingue neolatine e dell’inglese non ha equivalenti precisi nella maggior parte degli altri idiomi, che privilegiano per le cerimonie dedicate alla divinità il “discorso” (latino *adorare*, cioè *orare ad*), la “legge” divina (ebraico *dat*), o il “servizio” (germanico *goddienst*), il “lavoro” sacro (ebraico *avodà*) oppure la “pietà” (originariamente condizione di purezza, latino *pietas*), il desiderio o l’amore (latino *venerari*), il “timore” (greco *sebazomai*, ebraico *irà*), il “rito” (da una radice indeuropea che esprime il “numero” e la “norma”), la religione (con la sua doppia etimologia da *religo* e *relego*, separo e metto in relazione). È probabilmente grazie al radicamento cattolico nella tradizione latina che oggi la tradizione occidentale pensa al “rapporto sistematico fra l’uomo e entità o forze extraumane, da lui ritenute superiori”,³ così diffuso in ogni società umana, soprattutto nei termini di un culto.

Possiamo dunque parlare del culto religioso come la comprensione tradizionale che la cultura europea ha di una relazione di cura e dedizione, un dono di tempo, di

¹ Cfr Otto Marquard (1986), “Esoneri”.

² Per esempio (1952).

³ Furio Jesi, voce “culto”, Enciclopedia Garzanti di Filosofia, 1993, p. 236.

attenzione e di presenza che può essere più o meno materializzato in gesti, sacrifici, parole, intrattenuto fra un soggetto che può essere individuale o collettivo (un fedele, una comunità, un gruppo religioso, un popolo intero) e un oggetto: gli dei o il dio, gli antenati, certi elementi naturali, gli spiriti o altro ancora, caratterizzati da una qualche dimensione sacra, che li separa dal resto del mondo e li rende potenti e pericolosi. In questi termini ciò che è colto dalla concettualizzazione del “culto” è un fenomeno umano molto diffuso, probabilmente universale. Dei paradossi del culto fa parte il fatto insolito che in esso l’oggetto di tale attività sia considerato come necessariamente superiore al suo soggetto. In tempi recenti questa relazione si è estesa ad ambiti più laici ma sempre gerarchici, come il rapporto con i divi del cinema o della musica e le trasmissioni televisive (Volli, a cura di, 2002)

Il culto, essendo una cura, ha come premessa importante una certa familiarità col divino, o almeno una certa conoscenza dei suoi attributi,⁴ la quale si coniuga bene con quella sua personalizzazione che è caratteristica primaria di molte grandi religioni (ma non di tutte, non per esempio del teismo razionalistico o del buddismo classico — il che naturalmente mette in questione la nozione stessa di religione come segnata da un certo etnocentrismo cristiano). Spesso il culto è infatti intessuto di ciò che la semiotica chiamerebbe interpellazioni del divino — chiamate, appelli, invocazioni, teogonie, racconti mitici di imprese, elenchi di nomi — o addirittura vi culmina,⁵ e comprende nella maggior parte dei casi narrazioni e lodi — tutti atti semiosi molto peculiari, che sfidano la comprensione in termini meramente comunicativi. Il culto è dunque anche custodia di una presenza, memoria di un legame. Attraverso il culto, il fedele acquista una qualche intimità col divino, impara a conoscere le sue storie e il suo carattere — anche se separazione e trascendenza continuano a essere la principale definizione di ogni forma di divino, soprattutto nei monoteismi rigorosi. Se non al divino, spesso posto al di là della conoscenza possibile, il culto avvicina ai suoi profeti, a chi ne ha avuto rivelazione.

Vi è anche un altro aspetto da sottolineare, almeno nella tematizzazione europea del contatto col divino in termini di culto: nella cura, colui che è curato dipende almeno in parte da questa pratica, ne ha bisogno, seppure gli sia superiore: è la dialettica del servo e del padrone, così efficacemente delineata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.⁶ Così anche nella pedagogia. Dunque il culto costituisce una sorta di arma nelle mani del fedele, che in certi casi ha portato alla strana figura (anti)religiosa che consiste nella possibilità, per fedeli scontenti, per esempio di un miracolo promesso e

⁴ Esempio paradigmatico di questo rapporto di familiarità/conoscenza è il testo dell’Esodo (33: 11) in cui si dice che Mosé parlava “a faccia a faccia” (*panim al panim*) con Dio “come un uomo parla all’altro”; ma quando, pochi versi dopo (33:18) egli Gli chiede “fammi vedere la tua gloria” (*kevodecha*, letteralmente “il tuo peso”, in sostanza la tua presenza), gli viene risposto che “nessuno può vedermi e continuare a vivere” e in cambio gli viene concesso di vedere “le tracce” (letteralmente “il mio retro” o “il mio dopo”, *achorai*) della “mia bontà” e la proclamazione del mio nome (che nella linguistica implicita delle Bibbia significa l’essenza o il senso); il che avviene puntualmente in Es 34:6-7, dove vengono enunciati i cosiddetti “tredici attributi divini”. Per un’analisi, cfr Volli 2012.

⁵ Così per esempio la pronuncia rituale del Nome divino da parte del Grande Sacerdote, in tutti gli altri casi rigorosamente interdotta, era il culmine della cerimonia del Giorno dell’Espiazione (*Iom hakipurim*) nell’antico Israele.

⁶ Trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 150 sgg.

non realizzato, minacciarne la sospensione o invertirla.⁷

Resta però fondamentale la trascendenza. Ci si riferisce spesso all'emergere di questa dimensione col termine "numinoso" (dalla parola latina "*numen*" il cui campo semantico si estende a "cenno", "volontà", "maestà", "protezione", "divinità"), con un particolare accento sull'oscurità e sulla perentorietà dell'apparizione (si pensi al celebre detto di Eraclito per cui Apollo "non dice e non nega, ma accenna", *semainei*). L'attribuzione a queste entità di certe proprietà sovrannaturali è fede, che normalmente — almeno nella tradizione cristiana dominante nell'Occidente — è trattata come presupposto del culto. Il contenuto di tali proprietà è a sua volta uno degli oggetti privilegiati del mito, che è variamente intrecciato col rito e col culto.⁸ Non è detto però che non vi sia culto senza fede: dal "dio ignoto" venerato dagli Ateniesi proprio per il fatto di essere sconosciuto, alle superstizioni che impongono per esempio di "toccare ferro" in certe circostanze, fino al polo opposto dell'"ortoprassi" ebraica, cioè del rispetto di certe regole (per esempio alimentari e di purezza), come condizione dell'appartenenza religiosa, alternativa a quella della fede, vi sono diversi sistemi religiosi in cui l'azione del culto prevale sull'aspetto cognitivo del mito, e la fede è eventualmente sostituita da una più complessa ma anche più personale "fiducia" o "fedeltà" (Buber 1950).

Quest'altro polo attivo del culto, sempre presente quale che sia la dimensione mitica, è il rito. Per essere sistematico, il culto si esplica in una serie regolata di pratiche, per l'appunto i riti, che sono da pensare come le modalità di comportamento in cui il culto si esplica. Il culto è sempre espresso da un fare, non è mai semplicemente una condizione cognitiva o affettiva. I riti possono essere talvolta spontanei o vaghi, magari limitati a circostanze speciali nell'esistenza come le nascite le morti i matrimoni e le iniziazioni, ma in molte culture sono regolati assai dettagliatamente. I Veda come il Levitico come il messale cristiano contengono prescrizioni precise e dettagliate sullo svolgimento obbligatorio dei riti, la cui trasgressione può comportare solo l'invalidità dei culti, ma anche severe punizioni per i trasgressori. Per citare un esempio canonico, nel Levitico (10: 1-3) i figli del grande sacerdote Aronne sono uccisi sul colpo per aver tentato di introdurre nel sacrario un "fuoco estraneo", in sostanza un rito non autorizzato.

Anche da questo fatto, dalla complessità tecnica del fare rituale, viene l'esistenza frequentemente testimoniata nelle più svariate culture di una classe specializzata nello svolgimento dei riti, quella dei sacerdoti, variamente consacrati designati o reclutati, che possono quindi avvicinarsi al sacro senza pericolo, e mediare con esso per la comunità. Di qui una liturgia codificata e anche la vicinanza inquietante ma sempre possibile almeno come tentazione fra rito e magia. L'opposizione fra i due ambiti è sufficientemente chiara ai nostri occhi: mentre il culto è comunque una

⁷ Per un'elaborazione narrativa di questo tema estremamente delicato, si vedano gli aneddoti riportati nel *Memoriale del convento* di José Saramago (1982). Da un altro punto di vista il tema è spinto a una tensione estrema in Zvi Kolitz (1946). La pratica non è rara in certi momenti di incrocio fra folklore e religione istituzionale, come nell'attesa del miracolo ricorrente dello scioglimento del sangue di San Gennaro a Napoli.

⁸ Il tema dei rapporti fra mito e rito è stato spesso analizzato nell'antropologia e nella sociologia della religione. Per quanto riguarda questo studio, mi limito a rimandare alle considerazioni molto classiche di Mauss 1909.

forma di rapporto con un'entità sacra che ne soddisfa il desiderio, la onora e la cerca di conquistarne la benevolenza, rispettandone però la libertà e la volontà, il rito magico è pensato come efficace di per sé, capace in qualche modo di forzare la volontà dell'essere interpellato o lo stato di cose esistente. E però spesso la magia usa termini e oggetti del rito sacro e non di rado quest'ultimo può inaridirsi e ridursi a un processo meccanico, cioè a una dimensione sostanzialmente magica.

A differenza del rituale, che ha un carattere tecnico e il senso dello svolgimento di un obbligo o di un'interpellazione del divino e che funziona dunque come un atto linguistico performativo (non a caso si parla pure di riti processuali, matrimoniali ecc., anche quando essi sono puramente civili), il culto è l'accettazione del numinoso in quanto tale, e la consacrazione in esso delle aspirazioni della comunità.⁹ Il culto però si esplica sempre in azioni concrete e da questo punto di vista non può che apparire come “un sistema di riti” (Durkheim), eventualmente giustificati da un contenuto mitico e caratteristici di una certa società, parte della sua identità. La ritualità, il simbolismo, la narratività del mito, l'identità di una cultura e la sua capacità di distinguersi da altre, il carattere trascendente del suo oggetto sono dunque le caratteristiche principali del culto.

2.

Che la nozione di rito non fosse limitata al rapporto col sacro, ma potesse essere generalizzata, era ben chiaro già ai primi giuristi romani. Il rito è una procedura, che può essere giusta o sbagliata a seconda che rispetti o meno certe forme prescritte. La procedura sbagliata annulla il rito, lo rende invalido, al di là delle intenzioni.

Altrettanto influente sono le intenzioni del sacerdote nel rito sacro: anche nel diritto canonico, un rito è valido seppure chi lo compie non sia soggettivamente in sintonia con esso (per esempio abbia peccato), purché egli abbia titolo per svolgerlo e ne siano rispettate le regole formali (per l'elaborazione teorica di questo tema decisivo dal punto di vista filosofico e giuridico, ma anche semiotico, cfr Agambem 2009, 2011). Dalla liturgia e dalla procedura giuridica il rito estende la sua influenza in settori così diversi della vita sociale come il cerimoniale politico, il commercio, la vita mondana, lo sport, il gioco: tutti caratterizzati da un sistema di regole obbligatorio benché arbitrario e sanzionato con punizioni per ogni infrazione.

Diverso è il caso del culto vero e proprio. Non dover tributare culto se non alla divinità (che è “gelosa” di esso) è uno dei principi del monoteismo che si è imposto faticosamente nel mondo occidentale, contro la tendenza della cultura greca e romana per cui “tutto è pieno di Dei”, come sosteneva già Talete all'inizio del pensiero occidentale (DK 22) e dunque ogni cosa può essere vista come epifania del divino.

Anche se fenomeni come la venerazione dei santi e l'uso liturgico delle reliquie e lo stesso dogma trinitario vi hanno spesso attenuato il monoteismo rigoroso, in teoria in tutto il mondo cristiano è sempre rimasto abbastanza chiaro che il culto in quanto tale

⁹ Il dibattito sui temi del rito e del culto è ricchissimo e non è possibile ripercorrerlo qui. Per quanto riguarda questo studio, mi limito a rimandare alle considerazioni molto classiche di Mauss (1909).

va riservato all'ambito del divino vero e proprio (unico) e dei suoi segni. L'attribuire culto a oggetti diversi da quelli ammessi è demonismo o eresia o, più in generale, idolatria. Ma in ambito cristiano non si concepisce in realtà sotto questo nome se non un culto "sbagliato", cioè rivolto a Dei inesistenti o piuttosto a loro simulacri illegali. Particolarmente rivelativa su questo problema è la distinzione fra icone e idoli di Origene, che in sostanza sosteneva l'impossibilità di un culto degli idoli, per il fatto che il divino non può essere davvero sostituito.¹⁰ L'ambito del non divino, dunque dell'impersonale, sembra escluso dal problema del culto.

Dal nostro punto di vista è molto interessante il fatto che solo alle soglie della modernità, cioè fra Cinque e Seicento, al contatto con le popolazioni indigene dell'Africa occidentale e dell'America del Sud, la teologia europea elabora la categoria del feticismo,¹¹ cioè di un culto dedicato agli oggetti in quanto tali, e non di cose che fungano solo da segno di una divinità trascendente. Non importa qui quanto equivoco e razzismo stiano alla base dell'interpretazione che i colonialisti portoghesi e spagnoli diedero, sotto questa etichetta del feticismo, ai culti delle popolazioni da loro oppresse, schiavizzate, sterminate.

Quel che conta è che proprio sulla base di tale ambiguo concetto di feticismo, contemporaneamente agli inizi della rivoluzione industriale, con il suo processo innovativo ed esplosivo della "produzione di merci a mezzo di merci" (Sraffa), il mondo occidentale incomincia a fare i conti con la possibilità di dislocare il culto dalla trascendenza del sacro alla disponibilità degli oggetti e delle merci.

Tralasciando qui l'aspetto teologico e quello sessuale del feticismo,¹² bisogna sottolineare che a metà del secolo scorso Karl Marx individuava nella struttura economica di una società mercantile (dunque nella separazione del "valore d'uso" dal "valore di scambio" dei beni) il principio di un feticismo delle merci, di una condizione "sensibilmente sovrasensibile" degli oggetti di consumo. Da questo nesso viene il legame che consente oggi l'esistenza di un culto, se non proprio di preghiere in senso proprio (che supporrebbero un potere, per particolari merci (automobili e abbigliamenti di lusso, alcolici ecc.) e prodotti culturali (trasmissioni, film, "divi") ecc.

Il culto è un atto complesso. In molte culture comporta atti di parola (come la preghiera e gli inni), spesso musicalmente caratterizzati, azioni fisiche come genuflessioni, inchini, posture, schieramenti collettivi come processioni, pellegrinaggi ecc., attività che coinvolgono il corpo come digiuni o pasti rituali, in certi casi attività sessuali "sacre", e poi letture di testi, esecuzioni poetiche e performative, costruzioni di altari e di templi, sepolture, sacrifici, iscrizioni ecc. ecc. Tutte queste diverse attività o pratiche nelle varie culture sono più o meno regolate, grammaticalizzate, organizzate secondo momenti della giornata e dell'anno, investite

¹⁰ Per una discussione, vedi Ewa Kuryluk (1991).

¹¹ Sul complesso di problemi riguardanti idolatria e feticismo, si vedano i miei Volli (1992) e soprattutto Volli (1997), con l'ampia bibliografia ivi contenuta.

¹² Ma vedi per una discussione ampia, Volli (1997).

di semantiche complesse. Trattandosi di attività non naturali ma storico-culturali che risentono dell'organizzazione e delle credenze delle singole società, non è possibile darne una teoria generale che non sia solo preliminare. Risulta molto più interessante e produttivo lavorare su questi problemi all'interno di una cultura, possibilmente utilizzando le sue stesse categorie, quella che io uso chiamare "la sua autocomprensione" (Volli 2012). Intendo lavorare qui sulla cultura religiosa ebraica, nella sua forma maggioritaria, secondo la sua autocomprensione o se si vuole usare il termine di Assmann (1997), sulla base della "psicostoria" (che in realtà è una semiostoria, la storia delle sue tracce culturali).

3.

Nell'ebraico biblico, il termine generico più vicino a ciò che si intende come culto è *avodàh* che, col relativo verbo *laavòd*, può significare "servizio", "lavoro", perfino "schiavitù". Il culto è un lavoro, non tanto nel senso di professione o mestiere (salvo che per la condizione ereditaria di leviti e sacerdoti che dal culto sacrificale traggono letteralmente il loro cibo), ma quella di una azione impegnativa organizzata in vista di un fine. I capitoli iniziali dell'Esodo, in cui questa radice H-B-D abbonda, illustrano pienamente il paradosso del rapporto fra servizio divino e servitù umana. Con essa si descrive la condizione del popolo ebraico schiavizzato dagli egiziani (per esempio Es 1: 13, 1: 14), con essa si parla di servitori o schiavi (Es 9: 20, Es 14: 31 ecc.) ma si definisce anche il "servizio" divino (Es 3: 12, Es 8: 1). Dal punto di vista linguistico e forse anche teologico, la liberazione dall'Egitto non è il passaggio dalla schiavitù all'autonomia (nel senso di darsi liberamente leggi da sé) o all'anarchia (assenza di comando), ma quello da una schiavitù umana e arbitraria alla servitù divina e giusta. Molti studiosi hanno notato come gli accenni biblici al "patto" fra popolo ebraico e divinità somiglino ai trattati di vassallaggio usuali nel Medio Oriente dell'epoca. In questo senso l'*avodàh* è il centro dell'organizzazione teologico-politica prescritta dalla Torah al popolo ebraico e dunque è uno stato di cose o piuttosto una dettagliatissima forma di vita che investe ogni settore dell'esistenza, dall'agricoltura ai rapporti matrimoniali, dall'economia al calendario, dalla guerra all'architettura sacra — per quanto la Bibbia ci mostri come questo sistema non sia mai stato realizzato compiutamente. In questo senso l'*avodàh* è una modalità del vivere, una regola, uno stile e un pensiero che accompagna tutta l'esistenza.

Ma essa, oltre a questa dimensione idealmente continuativa e permanente, che consiste essenzialmente nel riconoscere la propria dipendenza dal divino e nell'accettazione/applicazione di un sistema di norme, può e deve assumere anche in molte circostanze un'aspettualità puntuale e un'intensità esclusiva: essa consiste allora nel compiere certi atti specifici del servizio divino, pertinenti solo ad esso, in certi tempi dedicati al culto. In questo senso bisogna leggere numerosi versetti come Es 3: 12, dove Dio dice a Mosè che sulla montagna dove egli ora si trova (il luogo del rovetto), il popolo ebraico verrà a servirlo dopo la liberazione dall'Egitto, o quelli numerosi in Es 7-9 in cui Mosè cerca di convincere il faraone a lasciar andare il suo popolo nel deserto per la distanza di tre giorni a "servire" Dio.

Questo servizio, come si ricava chiaramente dai luoghi citati¹³ e sarà poi indicato dettagliatamente per buona parte del libro del Levitico, è innanzitutto il rito sacrificale (Douglas 1999). Nelle diverse circostanze di una ricorrenza festiva, del riconoscimento di un peccato da parte di qualcuno, o al contrario del ringraziamento per qualche obiettivo raggiunto, ma soprattutto nei sacrifici “perenni” che venivano offerti mattino pomeriggio e sera di ogni giorno — per lo più sacrifici animali, qualche volta farinacei, di primizie incenso ecc. — si realizzava principalmente il “servizio”: *korbàn*, cioè letteralmente “avvicinamento” alla sfera divina di beni che venivano secondo regole molto dettagliate in parte distrutti col fuoco, in parte consumati da chi le offriva o dai sacerdoti. Questi sacrifici erano circondati da una ritualità talvolta assai complessa: gesti da fare sulle vittime prima di macellarle e poi sui loro resti, formule da pronunciare, inni da cantare, “sacre convocazioni” e cioè pellegrinaggi, salmi e musiche, invocazioni e cure del luogo, abluzioni e vestizioni: tutti elementi indispensabili per la validità delle cerimonie. Ma l’essenziale del culto nella fase del santuario erano i sacrifici.

In questa fase dello sviluppo dell’ebraismo, caratterizzata dall’esistenza del Santuario e prima del Tabernacolo, o ancora precedente a essa, il culto non comprende la preghiera, se non eventualmente in maniera implicita o in funzione accessoria. Il che non significa che non vi sia preghiera. Semplicemente essa è concepita in maniera piuttosto informale, come un’attività personale di uomini che sanno dialogare con il divino. Lo stesso Faraone, nel suo complesso rapporto con Mosè, mentre gli nega di andare a fare culto nel deserto, gli chiede di “pregare Dio per lui” (per esempio Es 8: 4), cosa che Mosè esegue con successo.¹⁴ La preghiera paradigmatica, anche per la sua straordinaria brevità, è quella che Mosè su richiesta di Aronne fa per sua sorella Miriam, colpita da una sorta di lebbra per la sua maldicenza (Nm 12: 13): *Na rafà na lach* (una traduzione approssimativa potrebbe essere: “orsù, risanala, orsù”). Prega Giosuè per fermare il sole, prega Hannah per avere un figlio, pregano gli ebrei schiavi in Egitto (Es 2: 23: “Allora i figli di Israele gemevano a causa del duro servaggio, implorando l’aiuto del Signore e il loro grido per causa della dura servitù giunse al Signore”). Torneremo su questi ultimi due esempi, che sono diventati paradigmatici per la preghiera ebraica. Ma vale la pena intanto di notare che non vi è traccia di regime formulaico o di convenzione in queste preghiere, che sono fuori dal culto vero e proprio. E bisogna anche mettere in rilievo che si tratta sempre di richieste, che hanno un obiettivo preciso. Il caso dell’invocazione di Mosè è linguisticamente chiarissimo: un verbo all’imperativo (*rafà* dalla radice R-P-H) circondato da due particelle di invocazione o richiesta (si possono tradurre come “orsù”, “per favore”, “ti prego” ecc.) con l’aggiunta solo di un avverbio che ha funzione di “shifter” (Jakobson) o indice anaforico alla situazione presente.

4.

¹³ I verbi usati hanno un senso univoco: *leavod*, *lihog*, *lizboach*.

¹⁴ I verbi usati sono qui *leatir*, *lizaq*, ma la preghiera di Mosè viene definita semplicemente *davar*, parola o discorso.

In un periodo successivo della storia della cultura ebraica il culto sacrificale perde prestigio e gradualmente viene sostituito da altre pratiche. Conosciamo il punto finale di questo percorso, perché è forzato e traumatico: la distruzione del Tempio nel 70 e.V. da parte dei Romani elimina il solo luogo in cui secondo una tradizione molto consolidata e iscritta nel testo della Torà i sacrifici sono possibili. Nessuno ha mai pensato possibile sostituire quel luogo con un altro o permettere sacrifici largamente delocalizzati come nel caso greco e romano. Sono in uso ancora oggi nel mondo ebraico preghiere che chiedono la restaurazione del Tempio e quindi del culto sacrificale; ma la prospettiva non è mai sembrata attuale, anche dopo la creazione dello stato di Israele. Prima dell'abolizione del culto sacrificale vi è però comunque una lunga polemica dei profeti non contro i sacrifici in quanto tali, ma contro la possibilità, implicita nelle forme di quel culto, di un distacco dalle intenzioni e dai pensieri di chi lo pratica, di riduzione a un atto letteralmente insensato e privo di valore etico. Il caso più famoso di questo atteggiamento è l'inizio del libro di Isaia (Is 1):

1 “Che m’importa dei vostri sacrifici senza numero?” dice il Signore. “Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco. 13 Smettete di presentare offerte inutili, l’incenso è un abominio per me; noviluni, sabati, assemblee sacre, non posso sopportare delitto e solennità. [...] Le vostre mani grondano sangue. 16 Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, 17 imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l’oppresso, rendete giustizia all’orfano, difendete la causa della vedova”.

Vi sono molti altri testi analoghi nel corpo profetico, per esempio Os 6, Amos 5: 21-24, Michea 6: 6-8. La soluzione di questa crisi è anch’essa presentata in numerosi testi: per esempio in 1Sam 15: 22: “comprendere vale più di un buon sacrificio, ascoltare con cura vale più del grasso degli arieti”; in Sal 51: 39: “I sacrifici di Elo-him sono uno spirito spezzato; un cuore in frantumi, Elo-him, non disprezzerai”; e in un versetto problematico ma estremamente stimolante di Osea (14: 3), che quasi mai si trova tradotto alla lettera “prendete con voi parole, tornate al Signore. Ditegli: perdonerai tutte le colpe e ci insegnerai il bene. Sostituiamo i tori [dei sacrifici] con le nostre labbra” (*uneshalmà parim sfatenu*). Il “servizio delle labbra”¹⁵ sostituisce quello sacrificale: in maniera totale dopo la caduta del tempio, secondo un’esatta corrispondenza di tempi e modi: ai tre sacrifici dei giorni feriali corrispondono tre servizi, con gli stessi nomi.¹⁶ Questi servizi sono tutti definiti *tefillàh* (pl. *tefillot*), che usualmente si traduce con “preghiera”: si tratta di una definizione certamente diffusa e comunemente accettata, ma anche molto problematica.

Mentre “preghiera” e i suoi equivalenti nelle lingue indoeuropee derivano dal latino *precari* (“chiedere, domandare, implorare”) da una base indoeuropea **prek*,¹⁷ in

¹⁵ O “del cuore” (*avodah she balev*); discuterò in seguito questa denominazione e le sue implicazioni.

¹⁶ *Shachrit* al mattino, aggettivo femminile (sott. *tefillàh*) derivante da *shecher* che significa alba; *minchah* di pomeriggio, denominata secondo il vocabolo largamente diffuso nella Torah (211 volte nel testo masoretico) che significa “offerta farinacea”; *arvit* alla sera, agg. femminile da *erev* (sera). Nei giorni festivi e di sabato vi è un quarto servizio detto *Mussaf*, cioè “supplemento”; a Kippur un quinto chiamato *Neilah*, cioè “chiusura”, in analogia a quanto accadeva coi sacrifici del Tempio.

¹⁷ cfr. Skt. *prasna-*, Ave. *frashna-* “domanda” O.C.S. *propositi*, Lith. *prasyti* “chiedere; implorare” O.H.G. *frahen*, Ger.

ebraico *tefillàh* è il sostantivo (grammaticalmente: *shem peula*) del verbo *lehitpallèl* che ha lo stesso senso (fare *tefillàh*) ed è una forma riflessiva legata nell'ebraico classico a una forma diretta *lefillèl* che significa “decidere, giudicare, stimare, pensare”, ma anche “intervenire, agire”.¹⁸ La preghiera è dunque essenzialmente domanda, richiesta, onde la *tefillàh* può essere interpretata come giudizio/azione su di sé o pensiero/esaltazione del divino. Le due etimologie indoeuropea e semitica marcano dunque concettualizzazioni molto diverse. Resta il fatto però che il tipo di culto che sostituisce i sacrifici nella tradizione ebraica è percepito largamente, attraverso il filtro cristiano, proprio come preghiera, e viene per lo più spiegato in questi termini. E in realtà dentro l'universo assai complesso della *tefillàh* vi è anche la preghiera in senso di richiesta, come vedremo. Ma vi sono soprattutto altri fatti linguistici su cui è opportuno interrogarsi. Per questa ragione nel seguito di questo saggio privilegerò la parola originale, introducendo il termine italiano solo quando intenderò quella parte della *tefillàh* che corrisponde alla nostra preghiera.

5.

Della preghiera si può dire più o meno quel che Agostino riferiva al tempo: quando vi sono immersi gli umani sanno di che cosa si tratta, quando cercano di spiegarlo però si avvolgono in contraddizioni insolubili. Da un punto di vista strettamente razionale è difficile giustificare la preghiera rivolta a un Dio che abbia le caratteristiche che noi oggi attribuiamo a questa figura — almeno se la si intende come richiesta: un Dio onnisciente sa già prima di noi quel che vorremmo, un Dio giusto ne giudica la bontà e la rifiuta se quel che vogliamo fa torto ad altri; un Dio misericordioso ce lo accorda se eticamente la nostra richiesta è positiva o neutra, anzi lo fa prima che glielo chiediamo, perché tiene al nostro benessere. Di conseguenza, se stiamo a questa idea piuttosto accomodante del divino, non ci sarebbe bisogno di pregare, tutto sarebbe già predisposto lebnizianamente nel migliore dei modi possibili. E certamente una divinità razionale e infinitamente superiore a noi anche in lucidità non ha bisogno di quelle tecniche di ripetizione e di amplificazione retorica che caratterizzano la preghiera in moltissime culture. Dunque vi è un paradosso della preghiera che diventa più acuto se noi intendiamo sotto questo nome essenzialisticamente l'esistenza di una pratica precisa e sostanzialmente comune alle diverse culture, come fa il senso comune e anche molti autori, perfino quelli metodologicamente assai sofisticati.¹⁹ Una variante più religiosa di questo stesso argomento è quella che si trova

fragen, O.E. fricgan “domandare” Buck 1949: voci 22.17 e 19.47. Benveniste 1967: 399-405 e 469-476.

¹⁸ Chiesa, vol. 2: 169. Ciò spiega perché anche nell'ebraico moderno esistono verbi derivati dalla radice come *hiflil* “incriminare”, *maflil* “condannare”, *pillel* “attendere” (Bolzki 1986). Si trovano interessanti esempi dell'uso di *lefillèl* per il giudizio in Eso 21, 22 e Sal 106, 30. Cfr <http://www.torah.org/learning/rambam/tefillah/mt.tf.1.01.html>

¹⁹ Per citare solo un nome, peraltro assai notevole, Mauss 1909 cerca di sviluppare una teoria generale (transculturale) de “la” preghiera.

documentata in un inno (*Nishmàt kol hai*)²⁰ che fa parte della liturgia sinagogale del sabato e delle feste:

anche fossero le nostre bocche ricolme di canto come mare, le nostre lingue fossero inni come i suoi infiniti flutti, le nostre labbra lode come le distese celesti, i nostri occhi splendenti come sole e luna, le nostre braccia dispiegate come aquile dei cieli e le nostree gambe leggere come gazzelle, non saremmo sufficienti per esprimere la tua lode, né per benedire il tuo nome per le migliaia, migliaia di migliaia, miriadi di miriadi, di buoni atti, segni e prodigi che facesti con noi e coi nostri avi.

Nella tradizione ebraica è percepita con forza un'inadeguatezza della *tefillàh* rispetto al suo oggetto, che significa in sostanza una difficoltà a pensarla come atto di comunicazione vera e propria. Vedremo in seguito come questa difficoltà si estenda all'atto più caratteristico della liturgia ebraica successiva alla distruzione del Tempio, la *berakhàh*, che usualmente ma anch'essa assai problematicamente si traduce con "benedizione" (anche in questo caso mi atterro sistematicamente al termine originale.) La trascendenza del divino fa sì che secondo il pensiero ebraico esso non possa essere catturato nella dimensione linguistica, descritto e neppure veramente interpellato nella conversazione, tanto da impedirne la pronuncia del nome.²¹ La preghiera, se è intesa come un tentativo di influenza, rientra pienamente in questa difficoltà.

Resta il fatto che la *tefillàh*, in questa stessa tradizione, è percepita come un obbligo, un precetto (*Mitzvàh*).²² Si tratta di uno status formale nel pensiero ebraico, non di una semplice perorazione o consiglio. La fonte per questa condizione è il trattato del Talmud babilonese Taanit (pagina 2b) che interpreta in questa maniera due versetti biblici:

"Temerai il Signore tuo Dio e lo servirai" (Dt. 6: 13) Che cos'è questo servizio? Si riferisce alla *tefillàh*. [...] "Se dunque osserverai i precetti che io vi comando oggi, di amare cioè il Signore vostro Dio e di servirLo con tutto il vostro cuore e tutta la vostra anima..." — Che servizio è eseguito col cuore? La *tefillàh*.

Lo slittamento semantico è quello che ho accennato sopra, dal culto sacrificale alla preghiera. Nel momento in cui il Talmud inizia ad essere compilato (III secolo) esso è già pienamente accolto. Com'è caratteristico dell'elaborazione concettuale della tradizione ebraica, vi si cercano dei precedenti, degli exempla illustri. Essi sono di due tipi: ai tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe viene attribuita la fondazione delle tre principali funzioni che ho elencato sopra, spesso in maniera un po' estensiva: per esempio Isacco avrebbe istituito la *tefillàh* serale perché di lui si dice (Gen. 24: 36) "e uscì nei campi a meditare, verso sera" e Giacobbe quella notturna perché "venne in un luogo e vi pernottò" (Gen. 28: 11), ma il verbo per quel "venne" (*vaifgà*) è usato in un passo di Geremia (7:16) nel senso di "avvicinarsi al divino" e quindi pregare. Non ci interessa qui discutere il metodo di queste attribuzioni, la caratteristica "piega" dell'interpretazione ebraica (Volli 2012), quanto mostrare la

²⁰ Testimoniato nel Talmud e ivi attribuito a Rabbi Jochanan (III secolo). Cfr Hoffmann (a cura di) 2007: 59-63. La traduzione è quella di Cipriani 2009.

²¹ Su questo punto rimando al mio saggio sui nomi divini contenuto in Volli 2012.

²² Il nono dei 613 elencati da Maimonide, cfr Levi (a cura di) 2010.

ricerca di precedenti. Per quanto riguarda invece le modalità di preghiera vera e propria della *tefillàh*, gli esempi privilegiati si ritrovano, come ho già detto, nella brevissima invocazione di Mosè per la guarigione della sorella, nel lamento degli ebrei in Egitto e soprattutto nella richiesta di Hännah per un figlio. L'ultima indica una certa intensità emotiva richiesta nella *tefillàh*, la prima individua precisamente l'interlocutore divino e gli si rivolge, quella di Hännah insegna fra l'altro, secondo le fonti della tradizione, che la *tefillàh* non dev'essere silenziosa ma sempre pronunciata, anche se sottovoce e accompagnata dalla gestualità di tutto il corpo. Bisogna notare però che questi tre esempi sono tutti più vicini alla nozione occidentale di preghiera (cioè richiesta) che a quella di "servizio" o "lavoro". Che servizio c'è nel chiedere la guarigione di una sorella o un figlio per una donna sterile? In realtà vi è una tensione nella tradizione ebraica fra l'idea di una preghiera come quello spontaneo rivolgersi del cuore alla divinità che spesso contiene una richiesta e la *tefillàh* organizzata, l'atto liturgico obbligatorio che costituisce il "servizio".²³ Questa tensione è resa più complessa dal fatto che vi è memoria nei testi rabbinici di un periodo iniziale dell'ebraismo successivo alla distruzione del Tempio in cui almeno alcune delle *tefillòt* non erano fissate per iscritto, ma per così dire improvvisate da chi le conduceva su temi dati. Il testo dei servizi divini — o come si dice in ebraico per indicare il libro di preghiera, il loro "ordinamento", *siddùr*) si fissa progressivamente durante i secoli successivi all'avvenimento traumatico della perdita del centro politico e religioso dell'ebraismo e dell'impossibilità del vecchio servizio. Da subito però appare privilegiata la dimensione collettiva (*betzibùr*) del culto. Anche se l'obbligo della *tefillàh* tre volte al giorno incombe su ogni adulto, i luoghi più importanti della preghiera, essenzialmente quelli in cui avviene la "santificazione del nome divino" (*Keddushàt Hashèm*, tornerò su questo concetto), come pure la lettura rituale del testo sacro, non può avvenire senza un quorum (*minjàn*) di almeno dieci ebrei adulti, che in questo numero sono legittimati ad agire come rappresentanza del popolo ebraico. Si tratta di un dettaglio perché chiarisce l'agentività in gioco nella *tefillàh*, che non è individuale ma collettiva, e anche l'atto linguistico che vi viene performato: non l'espressione di un'emozione soggettiva, che può variare dalla gioia alla richiesta, dal timore all'amore; ma l'esecuzione di un atto rituale ben regolato e obbligatorio. Vale la pena di ricordare a questo proposito che nell'etica ebraica l'assoluzione di un obbligo, e cioè un atto fatto per dovere, avendo presente il suo statuto di obbligazione, vale di più dello stesso atto compiuto per spontaneo moto del cuore: il soccorso a un malato o a un povero fatto perché è prescritto è azione più

²³ Questa tensione è evocata in un modo molto elegante nella tradizione rabbinica. Come è noto, ad essa appartengono, oltre alle discussioni tematiche del Talmud, anche commenti puntuali ma spesso fortemente "poetici" o perfino "mitici" ai testi del canone biblico, detti Midràsh (pl. Midrashim). Accade dunque che nel midràsh corrispondente all'evocazione del lamento degli ebrei schiavi in Egitto che ho citato (Es 2: 23-24) il Midràsh faccia rispondere un "coro angelico" che canta una *berakhàh*: "benedetto sei tu, o Signore, che ascolti le preghiere". A un primo livello questo conferma la narrazione del testo, che prosegue dicendo che Dio ascoltò effettivamente il lamento e convocò Mosè al roveto ardente in modo da dare inizio alla liberazione del popolo ebraico. A un secondo e più sottile livello, la risposta è polemica, perché la *berakhàh* in questione è una di quelle che compongono la principale preghiera ebraica, la Amidàh, (Hoffman 1998: 146-7), di cui parlerò in seguito, che è assolutamente formalizzata e regolata. Al moto spontaneo del cuore risponde un accenno alla *tefillàh* regolare — naturalmente con un anacronismo di un millennio e mezzo.

meritoria della semplice solidarietà.

6.

È in questo quadro piuttosto frastagliato che a noi interessa capire che tipo di pratica semiotica è la *tefillàh*, dato che essa non si limita ad essere preghiera. Maimonide, che fu certamente il più grande dei sistematizzatori del pensiero ebraico, riconosce tre tipi di *tefillòt*, corrispondenti a altrettante motivazioni o piuttosto pretese semiotiche:

- a) “*Hannàh*” (gratitudine, gioia legata al godimento di qualcosa);
- b) “*Mitzvàh*” (legata alla soddisfazione di un precetto o di un obbligo (*mitzvà*), a sua volta considerata un piacere;
- c) “*Tefillàh*”, il culto regolare — si noti che in questa classificazione la *tefillah* è uno dei sottogeneri della *tefillah* stessa. Essa ha tre sottogeneri:
 - c1) *shevàch* = lode;
 - c2) *hodayàh* = ringraziamento;
 - c3) *bakashàh* = richiesta;

Si tratta per così dire della tastiera linguistica e semiotica, non solo psicologica della liturgia ebraica, da un certo punto di vista dell’asse del sistema della *tefillàh*, in cui la preghiera, nel tradizionale senso latino di atto linguistico mirante a ottenere qualche cosa, compare solo come uno degli elementi possibili, al posto che ho definito c3). Questo asse del sistema viene proiettato sull’asse del processo, nel senso che i contenuti (gli atti linguistici) dei vari servizi sono finemente regolati. Quello che segue, per esempio è il modello della preghiera pubblica del mattino (*shachrit*), in particolare quella del sabato, che per certi versi è la più completa.²⁴

- A. *Birkhot Hashahar* (benedizioni del mattino);
- B. *Psukei dezimra* (versi dei canti);
- C. *Kiriat shemah* (recita dello *Shemah* con le sue benedizioni);
- D. *Amidah* (la *Tefillàh* per eccellenza);
- E. Torah (lettura del testo sacro, non tutti i giorni);
- F. *Alenu* (conclusione).

A) Le “benedizioni del mattino” sono da recitare nell’ambiente domestico appena svegli, ma vengono ripetute nella liturgia collettiva a vantaggio di chi le avesse saltate. I “versi dei canti” sono vari inni, brani biblici, salmi, composizioni, fra cui per esempio quel *Nishmat kol hai* che ho citato sopra. Come le alter, fanno parte della categoria maimonidea delle “lodi” o dossologie.

B) I “versetti dei canti”; tratti soprattutto dai Salmi ma anche da altre fonti bibliche e talmudiche, intervallati da composizione liturgiche, hanno la funzione di introdurre ai

²⁴ Hoffman 2007.

momenti centrali della *tefillàh* e soprattutto di uno “studio”, cioè di una ripetizione di temi e pensieri che caratterizzano il rapporto del fedele con la sfera del divino.

C) La recita dello Shemàh è un tratto molto caratteristico dell’ebraismo (Hoffman 1997). Si tratta di un brano (o meglio della raccolta di tre brani della Torah: (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 37-41), che gli ebrei sono tenuti a recitare la sera coricandosi e la mattina alzandosi e che compare in quasi tutte le liturgie. Le lenti culturali cristiane che dominano nella storia delle religioni lo hanno fatto spesso qualificare come una sorta di “credo”, di dichiarazione di fede.²⁵ In realtà vi è una affermazione teologica forte e decisiva nell’ebraismo nel primo versetto (“Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno” — traduzione tradizionale ma ricca di problemi che non possiamo affrontare qui), ma per il resto si dilunga nello stabilire gli obblighi di trasmissione e per così dire di segnaletica dell’ebreo. Il primo brano prosegue così:

E amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue facoltà. Siano queste parole che Io ti comando oggi, impresse nel tuo cuore. Le inculcherai ai tuoi figli, parlerai di esse stando in casa e andando per la via, coricandoti e alzandoti. Le legherai come segno sulla tua mano, e siano sulla tua fronte, fra i tuoi occhi. Le scriverai sugli stipiti della porta della tua casa e della tua città.

Si tratta di regole rituali fondamentali che hanno un’influenza profonda sulla vita ebraica e sul suo rapporto col mondo, ma che implicano un atteggiamento pratico e non cognitivo. La loro ripetizione nella preghiera, marcata da una forte gestualità rituale, ha il senso di sottolineare questo impegno. Tecnicamente non si tratta neppure di una preghiera, quanto di uno studio (una ripetizione) della Legge, che rientra in tutt’altra categoria. La funzione linguistica è comunque quella conativa, dove il fedele è dalla parte di chi lo riceve, non di chi lo produce. Prima e dopo lo Shemàh vi sono delle benedizioni, sul cui senso generale discuterò nel seguito.

D) La *tefillàh* per eccellenza, chiamata appunto così oltre che *Amidah* (“posizione eretta”, un nome tratto dal fatto che essa si recita stando fermi in piedi) è *Shemonè esrè* (“diciotto”, dal numero delle sue sezioni nella versione dei giorni feriali, che sono diventate però in epoca talmudica diciannove). È composta di una lista di benedizioni che sono articolate in tre parti: corrispondenti alle sottoclassificazioni di Maimonide del contenuto della *tefillàh*, ma con un ordine diverso. Vi sono infatti prima tre benedizioni di *shevach* (lode) poi tredici di *bakashah* (richiesta, preghiera nel senso occidentale) e infine 3 di *hodayah* (ringraziamento), secondo lo schema seguente:

1. Benedetto Tu, Signore, difensore di Abramo
2. Benedetto Tu, Signore, che resusciti i morti
3. Benedetto Tu, Signore, Dio santo

1. Benedetto Tu, Signore, che concedi la conoscenza
2. Benedetto Tu, Signore, che accogli la penitenza

²⁵ In effetti vi è un uso analogo alla confessione di fede. Per esempio, a partire dell’esempio emblematico del grande maestro talmudico Rabbi Akivà atrocemente ucciso dai romani nel II secolo, lo Shemàh è stato usato sistematicamente dai martiri ebrei per testimoniare la loro fedeltà in punto di morte. Ma è degno di nota la contrapposizione fra il “credo” cristiano e l’“ascolto” ebraico (shemah vuol dire “ascolta”, imperativo) e fra un contenuto teologico (“in un solo Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra”) e una serie di obblighi quotidiani (i filatteri, le frange sul vestito, le iscrizioni agli stipiti, l’educazione dei figli ecc.) che danno testimonianza pubblica della condizione ebraica.

3. Benedetto Tu, Signore, che vuoi essere indulgente
4. Benedetto Tu, Signore, redentore di Israele
5. Benedetto Tu, Signore, risanatore dei malati del popolo di Israele
6. Benedetto Tu, Signore, che benedici gli anni
4. Benedetto Tu, Signore, che raduni i dispersi del Tuo popolo di Israele
5. Benedetto Tu, Signore, che infrangi i nemici e umili i malvagi
6. Benedetto Tu, Signore, Re che ama la carità e la giustizia
7. Benedetto Tu, Signore, costruttore di Gerusalemme
8. Benedetto Tu, Signore, che dai vita alla salvezza
9. Benedetto Tu, Signore, che ascolti la preghiera
10. Benedetto Tu, Signore, che esaudisci nella sventura e rechi salvezza
11. Benedetto Tu, Signore, che nella tua pietà farai la Tua residenza in Sion
12. Benedetto Tu, Signore, il cui Nome è buono e cui dobbiamo rendere omaggio
13. Benedetto Tu, Signore, che benedici il Tuo popolo di Israele con la pace

È difficile da questo elenco apprezzare con chiarezza la distinzione fra i tre generi di *tefillàh* che la tradizione identifica nell'*Amidàh*: bisogna pensare però che le formule riportate, a parte la difficile traduzione del termine *barùkh* come “benedetto”,²⁶ di cui riparlerò, costituisce solo la chiusa estremamente formalizzata della benedizione (detta *chatimàh* o “sigillo”), che è sottoposta a una regolazione linguistica estremamente precisa e ha sempre la stessa struttura: il participio *barùkh*, la menzione del nome divino, spesso seguito dalle qualifiche di “nostro Dio” e dalla menzione della regalità divina sul mondo, con una motivazione stringatissima, spesso di nuovo in forma di participio presente (tradotto qui sopra con una proposizione relative). Le più semplici *berakhòt*, per esempio quelle obbligatoriamente premesse alla consumazione dei diversi tipi di cibo e ad altri precetti, sono “brevi”, limitate alla *chatimàh*, ma nella *Tefillàh* e in particolare nell'*Amidàh* l’elaborazione precedente (*petichàh*)²⁷ può essere molto ricca e complessa.

Il vincolo semantico del participio presente concordato col soggetto divino è molto forte e difficilmente compatibile formalmente con la richiesta e con la preghiera in senso proprio (che in ebraico si esprimono invece all’imperativo o al futuro) e inoltre tende a sottolineare attività o caratteristiche generali. L’atto linguistico della *chatimàh* è dunque in generale descrittivo (“che resusciti i morti”, “risanatore dei malati” ecc.) e sotto la descrizione è evidente la lode e la fiducia, cioè in termini della liturgia cristiana una dossologia. La richiesta di essere accolti nell’oggetto dell’attività divina, o la gratitudine per esserlo stato, sono articolati in precedenza nella *petichàh*.

Per fare un esempio del modo in cui il testo lungo articola i diversi atti linguistici, ne trascivo due esempi. Nella modalità *shevàh* (lode), la *petichàh* della prima fra le *berakhòt* elencate sopra, quella riferita ad Abramo, nella traduzione di Fabrizio Haim Cipriani (2009):

Tu sei possente in eterno, Y-H-V-H, nostro Dio e Dio dei nostri avi, Dio di Avraham, Dio di Itzhak, Dio di Yaakov [...]; il Dio

²⁶ Nell’ebraismo in generale solo Dio può essere soggetto di una benedizione in senso proprio; benedirLo letteralmente è una sorta di eccesso, per cui alcuni traducono “fonte di benedizione”; ma anche “benedetto” può essere considerato come una constatazione e non come un atto linguistico performativo. L’etimologia di *berakhah* è dubbia, forse è in relazione con *berèk*, “ginocchio”, nel senso di inginocchiarsi oppure con la prosperità, che è ancora uno dei suoi significati attuali (Clark 1999: 31); certamente è assai lontana del *bene dicere* neolatino e anche dal *bless* anglosassone, che ha una forte relazione col sangue (Ayto 1990: 64)

²⁷ In questo caso si parla di *berakhàh arukàh* o “lunga”.

grande, eroico e temibile, Dio supremo, dispensatore di buone grazie e possessore di ogni cosa, che ricorda le grazie dei padri [...] Sovrano, liberatore, sostegno e salvatore.

Si nota facilmente che il contenuto non contiene altri atti linguistici se non la descrizione teologica e la lode. In ebraico la frase è tutta nominale, con la presenza dei participi che sostituiscono il presente. Passiamo alla nona benedizione, quella sugli “anni”:

Fai fluire per noi la benedizione, Y-H-V-H nostro Dio su questo anno per il bene, e su tutti i tipi di raccolto e concedi rugiada e pioggia come *berakhàh* su tutti i volti della terra. E benedici il nostro anno come tutti gli anni prosperi e benedetti.

Qui il modo verbale è l'imperativo (quell'imperativo che in ebraico come in italiano può avere il senso di una richiesta come quello di un comando). Siamo dunque nell'ambito di una richiesta, che può certamente essere definita preghiera, sia pur nella sua generalità e nell'essere indirizzata non all'interesse momentaneo della persona, ma a quello permanente e collettivo del gruppo.

E) La parte centrale nel sabato e nelle feste e anche in alcuni giorni della settimana consiste nella lettura rituale dalla Torah, che è fatta secondo modalità particolari (per esempio il testo da cui si legge dev'essere un rotolo di pergamena in cui il testo è scritto a mano secondo un modello fisso e molto dettagliato, la lettura di ogni parte settimanale o *sidràh* è fatta in successione da un certo numero di fedeli o da un cantore specializzato in nome loro ecc. e seguita da una seconda lettura di testi profetici o *aftaràh*, anch'essa prescritta settimanalmente ecc.). Essa, benché sia un atto liturgico obbligatorio preceduto e seguito da apposite benedizioni, non si qualifica come *tefillàh* vera e propria, ma anch'essa come “studio”.²⁸

F) Nel finale si trovano diverse composizioni liturgiche o inni, di cui il più significativo dal punto di vista liturgico e anche da quello dell'analisi è *Alènu* (“A noi”: è la prima parola dell'incipit della composizione, che suona “A noi spetta celebrare il Signore di tutto/attribuire grandezza all'Autore del creato”). È un brano molto antico, attribuito al fondatore della scuola talmudica di Sura, detto Rav per antonomasia, nel III secolo (Doninb 1980: 212), che costituisce insieme una *tefillàh* e una riflessione su di essa. È significativo che essa inizi a partire dalla dichiarazione dell'obbligo di “lodare” e poi continui praticandolo:

È nostro dovere lodare il Signore di tutto,
attribuire grandezza all'Autore del creato,
che non ci ha fatto come i popoli delle nazioni
né ci ha messo come le famiglie della terra;
che non ci ha dato la nostra parte come la loro,
né il nostro destino come quello delle moltitudini.
Poiché adorano vanità e vacuità,²⁹

²⁸ È opportuno notare che lo “studio della Torah” nella tradizione talmudica non solo è la virtù più alta, ma le compendia tutte (essendo pensato come uno studio “per fare”: Volli 2012), come stabilisce fra l'altro il Talmud babilonese, trattato Pea 1 a. Per studio si intende naturalmente discussione, approfondimento, comprensione, ma anche la semplice ripetizione di un testo che può portare alla sua memorizzazione.

²⁹ Questo verso e quello successivo sono stati spesso censurati in Occidente, sulla base dell'ipotesi che si riferissero al Cristianesimo; ma in realtà il testo biblico, per esempio quello dei profeti, è ricco di affermazioni del genere, che

e pregano un dio che non può salvare.
Ma pieghiamo le ginocchia e ci inchiniamo per rendere grazie
al Supremo Re dei re,
al Santo, sia Benedetto,
che estende i cieli e regola la terra,
il cui Trono di Gloria è lassù nei Cieli,
e la cui Presenza di potenza è nella più alta delle altezze.
Egli è il nostro Dio; non ve n'è alcun altro.
In verità Egli è il nostro Re, non ve n'è alcun altro.

F) Citando la struttura delle funzioni, non si può ignorare l'unità che in esse è più diffusa, ripetuta una mezza dozzina di volte per servizio. È quella composizione chiamata *Kaddish* (il termine aramaico corrispondente all'ebraico *kadosh*, cioè "santo" e prima ancora "distinto, separato". È uno dei testi solenni della liturgia ebraica, di quelli cioè che non possono essere pronunciati validamente in privato, ma richiedono un quorum di dieci adulti (inteso come una rappresentanza dell'intero popolo ebraico) per la sua recitazione. Anch'essa è una composizione molto antica, dalla storia molto complessa (Wieseltier 2000) che serve a funzioni molto diverse nella liturgia ebraica: la "punteggiatura" fra le diverse parti delle funzioni, la conclusione di uno studio di Torah, e anche la formula rituale che si deve dire in ricordo dei defunti durante il periodo del lutto e negli anniversari annuali della scomparsa. La relazione fra queste diverse funzioni sta nel fatto che il *Kaddish* è una proclamazione della santità del Nome divino (*Keddushàt Hashèm*): non deve meravigliare che si parli del Nome e non di Dio stesso, perché si tratta di una strategia molto generale nel pensiero e nella liturgia ebraica per schermare la divinità da ogni possibile "presa" concettuale o personale; il modo più diretto di riferirsi ad essa nel linguaggio religioso come Hashem, cioè "il Nome", mentre altre denominazioni sono ancora più perifrastiche: "il Padrone dell'Universo", "il Santo Benedetto" ecc. Che il riconoscimento della santità (che secondo questo punto di vista si identifica con la trascendenza) dell'Autore sia una logica conclusione dello studio della Legge, è facile capire. E tutto sommato è anche facile capire che il fedele lo faccia quando deve compiangere un lutto: proclamare la santità divina nel momento della perdita è un gesto molto forte, in cui la fedeltà si contrappone alla disperazione.

Usarlo invece come punteggiatura o ritornello del rito dice invece qualcosa su quest'ultimo, sul suo senso fondamentale. Anche il *Kaddish* come *Alènu* costituisce un doppio grado dell'enunciazione liturgica, cioè "santifica il Nome" ma attraverso la statuizione che ciò debba essere fatto. Infatti il testo fondamentale di questo brano, che ha diverse versioni a seconda delle circostanze, dice (in una traduzione inevitabilmente piuttosto approssimativa):

Sia magnificato e santificato il Suo grande nome, nel mondo che Egli ha creato conforme alla Sua volontà, venga il Suo Regno durante la vostra vita, la vostra esistenza e quella di tutto il popolo d'Israele, presto e nel più breve tempo. Sia il Suo grande nome benedetto per tutta l'eternità. Sia lodato, glorificato, innalzato, elevato, magnificato, celebrato, encomiato, il nome del Santo Benedetto. Egli sia, al di sopra di ogni benedizione, canto, celebrazione, e consolazione che noi pronunciamo in questo mondo.

Anche in questo caso, come nell'*Alènu* viene stabilito l'obbligo della celebrazione;

certamente hanno come oggetto polemico il culto degli idoli.

ciò viene realizzato secondo un modo verbale (*binjan*) detto nella grammatica ebraica *hitpaèl* (il testo è in aramaico, il che comporta una variazione fonologica ma non semantica). Questo modo verbale, definito dalle grammatiche come “riflessivo-reciproco” (Mittler 2000: 134) è reso normalmente nelle traduzioni, anche in quella che ho data, come passivo. Nell’originale si coglie una sfumatura di autosufficienza dell’oggetto glorificato, che la traduzione perde. Resta il fatto che la proclamazione della santità richiede più di una volta al pubblico obbligatoriamente presente un assenso preciso e formale: *veimrù amèn*, “e dite (o direte) amen”, dice l’officiante. Come ho già accennato, quest’espressione che si è conservata anche nella liturgia cristiana è parente dell’*emunàh* (fede, fiducia, fedeltà) e significa consenso, fermezza in esso, impegno, ancora fiducia.

Va notato infine che fin dall’origine talmudica, questo testo, pronunciato alla fine dello studio, è stato interpretato come realizzazione dovuta di una profezia: “io sarò magnificato e santificato, e sarò conosciuto agli occhi di numerose nazioni, ed esse sapranno che io sono Y-H-V-H” (Ez. 38: 23). Niente esclude naturalmente che il testo di Ezechiele si riferisca a pratiche liturgiche del suo tempo, ma è chiaro che i rabbini del Talmud sentirono l’obbligo, per quanto era in loro potere, di dare attuazione a questa voce proiettata al futuro e che questo senso di necessità fu trasmesso alla tradizione ebraica in forma codificata. Vi è una menzione di questa pratica proprio all’inizio del trattato *Berakhòt*, quello in cui si illustrano le pratiche liturgiche e con cui tradizionalmente inizia il Talmùd (foglio 3a; Cavalletti 1982, p. 72):

[...] nelle ore in cui Israele entra nelle sinagoghe e nelle scuole e risponde:³⁰ “sia il suo grande Nome benedetto”, il Santo, Egli sia benedetto, scuote il capo, dicendo: Beato il re che viene glorificato nella casa sua [...].

A parte l’antropomorfismo, che fa parte dei tipici mezzi espressivi del Talmùd, è interessante l’idea che vi sia in qualche modo un compiacimento divino per la preghiera (come abbiamo visto è un’idea non estranea al mondo profetico, quando vi si denunciava che esso non vi fosse più riguardo ai sacrifici. Ed è importante l’idea che, al di là di ogni richiesta, vi fosse comunque una dimensione di reciprocità, di comunicazione nella *tefillàh*.

7.

Siamo ora in condizione di esaminare il senso della *tefillàh*, cioè interrogarci sul comportamento comunicativo implicito in essa e sugli atti linguistici che vi vengono realizzati. Bisogna considerare innanzitutto che questi atti linguistici sono tutti “diretti”, cioè “presentano indicatori di forza appropriati e vengono compresi sulla base di questi” senza bisogno di speciali attività inferenziali (Searle 1979). Si tratta infatti di atti linguistici illocutivi “direttivi” espressi da verbi al futuro o all’imperativo alla seconda persona (“perdona”, “guarisci”, “ricostruirai”) o

³⁰ In questo “risponde” bisogna leggere un’allusione a una pratica liturgica molto precisa in uso ancora oggi, cioè che esattamente il brano citato viene usato come un’antifona della comunità all’enunciazione monologante di tutto il resto del brano da parte di chi conduce la preghiera.

altrettanto spesso di atti linguistici dichiarativi in prima persona plurale (“noi ti ringraziamo”, ecc.). Un caso a parte è quello delle *berakhot* e di parecchi testi analoghi che sono anch’essi dichiarativi ma in seconda o terza persona singolare (per esempio “Tu sei possente in eterno”). Le *berakhot* hanno la particolarità molto significativa e obbligatoria nella tradizione di iniziare in seconda persona ma di continuare in terza. Per esempio la prima *berakha* della serie del mattino recita: “Benedetto sei tu”; oppure, in un’altra traduzione, “fonte di benedizione sei tu, Y-H-V-H, nostro Dio, signore dell’Universo, che permise al gallo di distinguere il giorno dalla notte”.

Parecchie di queste ultime occorrenze hanno un carattere autodescrittivo e performativo. Prendendo qualche esempio dal rito del sabato mattina di cui ho già chiarito lo schema, troviamo fra l’altro: nel salmo 92 *tov lehodot* (“dolce è rendere grazia”) e *lehagid hasdecha* (“narrare le tue opere di grazia”); nel salmo 144 *iehallelu* (sott. coloro che siedono nella tua casa “inneggeranno”); nel salmo 145 *harumimecha* (“ti esalterò”), *ieshaba massecha* (“le tue gesta saranno lodate”), *iaghidu* (“saranno raccontate”), *iedaberu* (“saranno raccontate”); *koreav* (“chiamano”, “invocano”), *ievarech* (“benedirà”). E ancora nella Cantica del mare (Es 14: 30 — 15:18) si dice che Mosè *iashir* (“canterà”); nel Kaddish le prime parole dicono *itkadash* (“sia santificato”), *itgadal* (“sia ingrandito, magnificato”, il soggetto è il Nome divino), *itpaar* (“sia glorificato”), seguito da numerose voci verbali più o meno sinonimiche.

Naturalmente nella *tefillàh* c’è spazio anche per le richieste personali e per la preghiera, vi possono essere cioè domande, petizioni, implorazioni, anche se secondo l’insegnamento tradizionale esse sono fortemente limitate nel loro contenuto, nel senso che non possono essere richieste ai danni di altri né può trattarsi di qualcosa che possa e debba essere raggiunto con normali strumenti umani, come un bel voto a un esame o una promozione sul lavoro. Ma non è questo il cuore della *tefillàh*. Se guardiamo ai materiali raccolti finora, cioè in sostanza all’autocomprensione e all’autodescrizione che il rito ebraico abbondantemente pratica, possiamo individuare un numero molto limitato di vettori semantici:

1. canto
2. lode / esaltazione
3. gratitudine
4. riconoscimento

La *tefillàh* insomma esprime un rapporto col divino che va compreso in termini diversi dalla preghiera. Di fatto esso assolve il compito di articolare un riconoscimento che aspira innanzitutto a essere reciproco: riconoscimento della Divinità da parte dei fedeli, ma anche di questi da parte di quella, che in un certo senso è considerata la vera *agency* di quest’atto linguistico.³¹ A questo inducono a

³¹ E in una certa concezione mistica, ne subisce gli effetti. L’idea di un valore teurgico della *tefillàh* è larghissimamente diffuso nella tradizione cabalistica, e analizzato negli scritti di Moshé Idel (per esempio 2007) e prima ancora da Sholem (per esempio 1962). Non è possibile discutere qui di un tema così vasto e difficile.

pensare elementi che ho già sottolineato come la rete di obblighi che determinano la forma e il senso del rituale — obblighi pensati come in ultima istanza di provenienza divina —, ma anche certe forme linguistiche come il modo verbale predominante del Kaddish. Un'ulteriore indicazione in questo senso viene da una clausola premessa alla *Amidàh* di cui ho già parlato, che secondo il Talmùd (*Berakhòt* 4b) anzi ne fa parte integrante. Si tratta di una citazione dai salmi (51: 17) che dice *HaShem sefatai tiftach u-fi yagid tehilatekha*, cioè, tradotto nella maniera più letterale, “Y-H-V-H aprì le mie labbra e la mia bocca narrerà le tue lodi”. Nell'introduzione alla *tefillàh* per antonomasia, insomma, essa viene descritta come un atto compiuto dal corpo, il cui contenuto è la lode, ma che viene iniziato dalla volontà divina. Anzi, di cui si chiede venga iniziato dalla volontà divina. Di nuovo, come ho già notato, la “preghiera ebraica” ha un caratteristico aspetto riflessivo, è richiesta, o ordine o promessa o proposito di essere *tefillàh*. Questo perché, guardandola in termini generali, essa è un atto di memoria culturale (Assman 1992) che ha un valore continuo di “etnogenesi”. Nella sua cadenza quotidiana, più di ogni altro atto comunicativo, la *tefillàh* produce e riproduce il popolo ebraico. Per questo è stata spesso avversata e proibita dalle forze che, senza ricorrere al genocidio, hanno cercato di eliminare la specificità ebraica, a partire dalla Chiesa (Caffiero 2012).

Siamo così in grado di capire meglio, almeno in questo caso, il senso della metafora del culto e la sua differenza rispetto alla preghiera. Vi è effettivamente, sotto questo nome, un legame fra rito, cultura ed educazione, perché il culto oltre a essere cura del divino è anche costruzione e continuazione della cultura ed educazione dei suoi membri.

Riferimenti bibliografici.

- Agamben G. (2009) *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino
_____. (2011) *Opus Dei*, Bollati Boringhieri, Torino
Ayto J. (1990) *Words Origins*, A&C Black, Londra
Assmann J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Monaco di Baviera (trad. it. *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997)
_____. (2003) *Die Mosaïsche Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, Hanser, Monaco di Baviera (trad.it. *La distinzione mosaica*, Adelphi, Milano 2008)
Benveniste É. (1969) *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed. du Minuit, Parigi (trad. It. *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976)
Bolozki S. (1986) *501 Hebrew Verbs*, Barron's, New York
Buck C.D. (1949) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Un. of Chicago Press, Chicago
Buber M. (1950) *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zurigo (trad. it. *Due tipi di fede*, San Paolo, Torino 1995)
Caffiero M. (2012) *Legami pericolosi*, Einaudi, Torino
Cavalletti S. (a cura di) (1982) *Talmùd, il trattato delle benedizioni*, Utet, Torino

- Chiesa B. (1986) *Corso di ebraico biblico*, Paideia, Brescia
- Cipriani H.F. (2009) *Siddur Derech Haim*, Lev Chadash, Milano
- Clark M. (1999) *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, Feldheim Publishers, Gerusalemme
- Donin H.H. (1980) *To Pray as a Jew*, Basic Books, New York
- Douglas M. (1999) *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford and New York
- Hayoun M.-R. (1994) *La liturgie juive*, PUF, Parigi (trad. it. *La liturgia ebraica*, Giuntina, Firenze 1997)
- Hoffman L.A. (a cura di) (1997) *My People Prayer Book*, vol.1: "The sh'ma and its Blessings", Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT
- _____. (1998) *My People Prayer Book*, vol. 2: "The Amidah", Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT
- _____. (2007) *My People Prayer Book*, vol. 10: "Shabbat Morning", Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT
- Idel M. (2007) *Eros e Kabbalah, raccolta di scritti di varie edizioni originali*, Adelphi, Milano
- Jung K.G. (1952) *Antwort auf Hiob*, Rasher, Zurigo (trad. it. *Risposta a Giobbe*, Bollati Boringhieri, Torino 1985)
- Kolitz Z. (1946) *Iosl Rákover habla a Dios, Diario Israelita de Buenos Aires*, Buenos Aires (trad. it. *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano 1997)
- Kurulyk E. (1991) *Veronica and her Cloth: History, Symbolism, and Structure of a "True" Image*, B. Blackwell, Oxford and Cambridge (trad. it. *Veronica*, Donzelli, Roma 1991)
- Levi M. (a cura di) (2010) *Le 613 Mitzvot*, estratto dal Sefer Hamitzavot di Maimonide, XII sec., Levi ed., Milano
- Marquard O. (1986) *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stoccarda (trad. it. *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991)
- Mauss M. (1909) *La prière*, Félix Alcan Éditeur, Parigi
- Mittler D. (2000) *Grammatica ebraica*, Zanichelli, Bologna
- Saramago J. (1982) *Memorial do convento*, Caminho, Lisbona (trad. it. *Memoriale del convento*, Einaudi, Torino 1993)
- Searle J.R. (1979) *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge
- Scholem G. (1962) *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter & Co., Berlino; trad. it. *Le origini della Kabbalah*, Edb, Bologna
- Steinsaltz A. (1994) *Ha siddur veh tefillah*, Miskal Publishing, Tel Aviv
- Torti Mazzi R. (2004) *La preghiera ebraica*, San Paolo, Milano
- Volli U. (a cura di) (2002) *Culti TV*, Sperling & Kupfer, Milano
- _____. (1992) *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano
- _____. (1997) *Fascino*, Feltrinelli, Milano
- _____. (2012) *Domande alla Torah*, L'Epos, Palermo
- Wieseltier L. (1998) *Kaddish*, Knopf, New York (trad. it. *Kaddish*, Mondadori, Milano 2000)