

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Gerusalemme : la congiunzione del tempio e del deserto
Autor: Destro, Adriana / Pesce, Mauro
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877675>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gerusalemme. La congiunzione del tempio e del deserto

Dopo avere ricevuto il battesimo di Giovanni, Gesù, nei racconti delle tentazioni (Mt 4,5 // Lc 4,9), è trasportato «nella città santa» dal demonio che lo depone sul pinnacolo del Tempio, che rappresenta certamente un punto alto del sistema spaziale e simbolico ebraico. Prima del pinnacolo, Gesù è condotto dallo Spirito nel deserto che sembra costituire un punto basso dello stesso sistema. Infine il diavolo lo conduce su un monte molto alto (Mt 4,8) o in un luogo elevato (Lc 4,5). La coesistenza di localizzazioni opposte ed estreme nella vicenda di Gesù sembra un tratto necessario di un codice complesso di principi che regolano gli spazi degli Israeliti. Si tratta di principi e norme finalizzati alla strutturazione di un mondo ordinato e al riscatto dal peccato.

Il racconto della tentazione di Gesù riflette una polarizzazione degli spazi che sta al cuore dell'immaginario religioso e della ritualità ebraica dal Pentateuco alla Mishnah. Si tratta, in particolare, della relazione tra Gerusalemme e il suo territorio, inteso nel suo senso più generale e duraturo. Occorre tenere in conto due fatti. Anzitutto, nell'immaginario collettivo esiste un continuum ideale di natura culturale e religiosa tra spazi differenti, in particolare, tra Gerusalemme e il deserto che la circonda a est. Esso si basa sull'idea di terra promessa e concessa da Dio, sull'attività di profeti come Mosè ed Elia nel deserto ed altro ancora. Il deserto entra nei confini della terra santa. In secondo luogo, la vita ordinaria è dipendente da regole e forme religiose organizzate che esaltano questa relazione la quale trova espressione in meccanismi rituali e sistemi simbolici.

Tradizionalmente, quest'organizzazione si fonda anche su un altro dato importante: il legame tra accampamento degli Israeliti, al cui centro sta la tenda del convegno (il Santuario) e il deserto, secondo il racconto immaginario della peregrinazione del popolo di Israele dopo l'uscita dall'Egitto. Questo rapporto essenziale tra tenda e deserto si sovrappone al continuum tra Gerusalemme, il suo Tempio, e il deserto.

A questa relazione tra città abitata e deserto inospitale è dedicata la nostra attenzione e ai processi rituali che intendono dominarla. Questi legami di continuità e di congiunzione, nell'immaginazione sociale e simbolica ebraica, sono perpetuati dalle attività che si dovrebbero svolgere in sede rituale, secondo la tradizione giudaica scritta. È noto che le prescrizioni del libro del Levitico non

sono tanto delle descrizioni della pratica rituale, quanto piuttosto un tentativo di modificarla e controllarla. Ed è altrettanto noto che il trattato della Mishnah che riguarda il rito di Yom ha-kippurim di cui parleremo – e che riguarda i rapporti tra il tempio di Gerusalemme e il deserto – viene redatto quando il Tempio non esisteva più da circa centocinquanta anni. Ma il fatto stesso che questi rituali continuino ad essere oggetto di attenzione sta a dimostrare quanto sia centrale il rapporto tra Gerusalemme, il suo tempio e il deserto nell'immaginario religioso ebraico.

Un processo rituale attraverso il quale si legge Gerusalemme. Il testo di Yoma

La relazione tra il Santuario che sta al centro dell'accampamento e il deserto che lo circonda ha la funzione di rappresentare i confini simbolici di tutto il sistema religioso del popolo di Israele. E' perciò comprensibile che questa relazione, che definisce la natura del popolo, sia controllata attraverso un fondamentale processo rituale che si svolge una volta all'anno, quello di Yom ha-kippurim.

La celebrazione di Yom ha-kippurim risponde a una norma biblica (contenuta soprattutto nel capitolo 16 del Levitico).¹ Nel rito, ogni elemento negativo e contaminante del popolo viene allontanato dall'accampamento e relegato nel deserto, mentre il sommo sacerdote può entrare, solo in quest'occasione, all'interno del Santuario dove è presente la divinità:

Aronne offrirà il proprio giovenco in sacrificio purificatorio e compirà la purificazione per sé e per la sua casa. Poi prenderà i due capri e li farà stare davanti al Signore all'ingresso della tenda del convegno e getterà le sorti per vedere quale dei due debba essere del Signore e quale di Azazel. Farà quindi avvicinare il capro che è toccato in sorte al Signore e l'offrirà in sacrificio; invece il capro che è toccato in sorte ad Azazel sarà posto vivo davanti al Signore, perché si compia il rito su di lui e sia mandato poi ad Azazel nel deserto (Lev 16,6-10).

¹ Sul libro del Levitico e su Lev 16 cfr.: G.J. Wenham: *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979; Ph.J. Budd: *Leviticus*, London – Grand Rapids 1996; M. Douglas: *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; J.E. Hartley: *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4), Dallas Texas 1992; B.A. Levine: *Leviticus Wyqr'* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia 5749/1989; J. Milgrom: *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3), New York 1991; R. Péter-Contesse: *Lévitique 1-16* (CAT 3a), Genève1993; Ch. Nihan: *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of Leviticus* (FAT 2. R. 25), Tübingen 2007.

Il tentativo di dominare ritualmente la relazione santuario-deserto appare del resto in altri riti levitici come quello molto complesso della purificazione del lebbroso (Lev 14).²

Ciò che però vogliamo mettere in luce subito è che il luogo di abitazione del popolo di Israele (con il suo Santuario) è immaginato dagli autori dei libri del Pentateuco come un campo nel mezzo del deserto, con tende infisse su un terreno incolto e desolato. In realtà, per chi scrive il Levitico e per chi lo legge nei secoli successivi, il Santuario è un tempio in muratura, non mobile, dentro la città di Gerusalemme e nella terra di Israele. Ciò significa che la situazione geografica di Gerusalemme, situata nel suo lato sud-orientale ai bordi dell'area desertica, permette di applicare al suo Tempio la relazione sistemica tra tenda del convegno e deserto che domina la struttura simbolica del libro del Levitico. In altri termini, il rito immaginato per un accampamento nel deserto può essere applicato al tempio di Gerusalemme che diviene così simbolicamente uno spazio contrapposto e connesso al deserto che confina con la città.

Il rito di Yom ha-kippurim è soprattutto descritto, con molti dettagli, nella Mishnah (trattato Yoma).³ In esso sono fondamentali, oltre ad altri aspetti di cui parleremo in seguito, gli spazi in cui si compiono i cosiddetti sacrifici⁴ (che

² A.Destro – M.Pesce: The Levitical Sacrifices in Anthropological Perspective: The Case of the Ritual for a Leper (Lev. 14: 1-32), in Ph. Esler (ed.): *The Old Testament in its Social Context*, Minneapolis 2005, 66-77; Ch. Lemardelé: Une solution pour le 'AŠAM du lépreux, VT 54 (2004) 208-215; B.S. Ostrer: Birds of Leper: Statistical Assessment of two Commentaries, ZAW 115 (2003) 348-361; Th. Seidl: *Tora für den Aussatz-Fall: literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14* (Münchener Universitätschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 18), St.Ottilien 1982; id.: *Die Symbolik des Vogelrituals bei der Reinigung von Aussätzigen*, Lev 14,4-7, Bib. 83 (2002) 230-237.

³ Il testo ebraico di Yoma si trova in Ch. Albech: *Shishe Sidre Mishnah*, Tel-Aviv, 1969; cfr. P. Fiebig: *Joma. Der Mischnahtractat «Versöhnungstag» ins Deutsche übersetzt*, Tübingen 1905.

⁴ Sul sacrificio levitico cfr.: H. Eilberg-Schwartz: *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington and Indianapolis 1990; B. Chilton: *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice*, University Park, Pennsylvania 1992, 45-67; M. Douglas: *Atonement in Leviticus*, Jewish Studies Quarterly 1 (1993/94) 109-130; J. Davies (ed.): *Rituals and Remembrance*, Sheffield 1994; B.J. Malina: *Mediterranean Sacrifice: Dimensions of Domestic and Political Religion*, BTB 26 (1996) 26-44; id.: *Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers*, in B. Janowski – M. Welker (eds.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 23-57; K.C.Hanson: *Sin, Purification, and Group Process*, in: H.T.C. Sun,

non possono svolgersi se non nel Tempio di Gerusalemme). Di importanza essenziale è anche lo spazio in cui viene inviato uno dei due capri, quello comunemente conosciuto come «capro espiatorio».

Nell'età del Tempio, nel rito di Yom ha-kippurim, il significato dell'immolazione di animali è espresso chiaramente: «il sacerdote farà il rito-purificatorio (*kipper*) per loro e sarà loro perdonato (*nislah*)» (Lev 4,20; cf. 4,31.35; 5,13; 19,22). In qualsiasi momento dell'anno, si possono presentare animali immolati per ottenere il perdono dei peccati. Ciononostante, l'ebraismo prevede anche un momento particolare, una sola volta l'anno, per il perdono di tutti i peccati del popolo (di ciascun individuo e di tutti i membri del popolo nel suo complesso). Ciò avviene nella solennità di Yom ha-kippurim, il Giorno delle purificazioni (cf. Lev 16; 23,26-32; Num 29,7-11). Il passo di Lev 16,30 esprime bene questo concetto: «... in quel giorno si compirà la purificazione (*jechapper*) per voi, al fine di purificarvi (*letaber*) da tutti i vostri peccati; voi sarete purificati (*titharū*) davanti al Signore».

Dal punto di vista del fenomeno religioso si può sottolineare come i diversi termini usati sia in Lev 4,20 che in 16,30 esprimano due aspetti che da un punto di vista strettamente logico sono in qualche modo definibili come fasi distinte. Da un lato il sacerdote compie un rito il cui esito è di *lekapper* l'uomo. L'esito del *lekapper* è a sua volta di rendere l'uomo puro (*tabor*). E' a questo punto che Dio interviene per perdonare (*nislah*) l'uomo purificato dal rito.

Questa brevissima presentazione permette di chiarire sommariamente alcune decisive questioni o nozioni. Abbiamo usato l'espressione «presentare animali immolati» per evitare la parola «sacrificio»,⁵ inesistente nell'ebraico del

et al. (eds.): *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, 167-91; M. Pesce: La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù, ASEs 16 (1999) 45-76; id.: Gesù e i sacrifici ebraici, ASEs 17 (2001) 129-168; I. Cardellini: I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, Rituale, Celebrazioni, Cinisello Balsamo, San Paolo 2001; G. Dorival: Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante, ASEs 18 (2001) 61-79; I. Gruenwald: *Sacrifices in Biblical Literature and Ritual Theory*, The Review of Rabbinic Judaism 4 (2001) 1-44; J. Neusner: *Sacrifice in Rabbinic Judaism: The Presentation of the Atonement-rite of Sacrifice in Tractate Zebahim in the Mishnah*, ASEs 18 (2001) 225-254; A. Baumgarten (ed.): *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden 2002.

⁵ Per una teoria generale sul sacrificio cf. M. Mauss – H. Hubert: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, L'Année sociologique, 1898, 29-138; W. Burkert: *Homo Necans. Interpretation alt-griechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1997; J.L. Durand: *Sacrifier, partager, repartir*, L'Uomo 9 (1985) 53-62; V. Valeri: *Kingship and Sacrifice in Ancient*

Levitico e di Yoma. Nel linguaggio relativo all'immolazione di animali nel Tempio, infatti, non si usano mai i verbi che abbiano parentela con la parola relativa al cosiddetto «sacro», cioè *qadosh*. In secondo luogo, il verbo *kipper*, che è stato tradotto dagli ebrei di lingua greca nella *Settanta* con il verbo greco *exilaskomai*, propiziare, nel contesto del rito di Yom ha-kippurim ci sembra essere quello di «togliere». Il verbo «purificare», il sostantivo «purificazione» e l'aggettivo «puro» vanno usati solo per tradurre la radice *thr* nel verbo *letaher* o nell'aggettivo *tabor*. «Perdonare» o «perdonno» traduce il verbo ebraico *nislah* che è stato tradotto nella *Settanta* con *afiami* (*afesis*).

Gerusalemme: le evidenze della sua unicità

Gerusalemme è luogo di fondazione ideologica e di prassi rituale insostituibile. Fornisce continuità e innovazione proprio nei riti⁶ del Tempio. E' un modello

Hawaii, Chicago and London 1985; id.: Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu, HR 24 (1994) 101-131; C. Grottanelli – N.F. Parise (a cura di): Sacrificio e società nel mondo antico, Roma-Bari 1988; C. Rivière: Approches comparatives du sacrifice, in F. Boespflug – F. Dunand (eds.): Le comparatisme en histoire des religions, Paris 1997, 279-288; M. Detienne – J.P. Vernant (eds.): La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979; A. De Surgy: De l'universalité d'une forme africaine de sacrifice, Paris 1988; A. Caillé: Il terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono, Torino 1998; A. Destro: Il dispositivo sacrificale. Strumento della morte e della vita, ASEs 18 (2001) 9-46; A. Destro – M. Pesce: Between Family and Temple. Jesus and Sacrifices, HTS Teologiese Studies – Theological Studies 58 (2002) 472-501; A. Destro – M. Pesce: I corpi sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 13,1-2, in L. Padovese (a cura di): Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricezione. Vol. I., Cantalupa (Torino) 2009, 437-468.

⁶ Per una teoria del rito cfr. J. Goody: Religion and ritual: The definition problem, British Journal of Sociology 12 (1961) 142-164; E. Turner: Experiencing Ritual, Philadelphia 1992; V. Turner: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca 1967; id.: The Ritual Process. Structure and anti-Structure, Chicago 1969; id.: The Anthropology of Performance, New York 1987; S.J. Tambiah: Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective, Cambridge, Mass. 1985; J. Maisonneuve: Les conduites rituelles, Paris 1988; C. Bell: Ritual Theory, Ritual Practice, New York / Oxford 1992; A. Destro – M. Pesce: Antropologia delle origini cristiane, Bari-Roma 2008, 111-129. Per una teoria della pratica sottesa alla concezione della peratica rituale cfr. P. Bourdieu: Raisons pratiques, Paris 1994. Sul rapporto tra ritualità e spazio, cfr.: B. Goldman: The Sacred Portal. A Primary Symbol in Ancient Judaic Art, Detroit 1966; J.Z. Smith: To Take Place. Toward a Theory in Ritual, Chicago 1987; id.: Map is not Territory. Studies in the History of Religions, Leiden 1978; F.H. Gorman Jr.: The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology, Sheffield 1990; G. van den Heever: Space, Social Space, and the Construction of Early Christian Identity in First Century Asia Minor, Religion & Theology 17 (2010) 205–243; E.W. Soja: The Socio-Spatial Dialectic, Annals of the Association of

ideale di forze e prospettive ancor prima di essere un luogo storico, uno spazio costruito e abitato.

Il rito di Yom ha-Kippurim⁷ è anzitutto un procedimento solenne, un passaggio periodico (una sola volta all'anno) a una condizione nuova o differente. Nel Tempio si inaugura in questo caso uno stato di cose che singolarizza lo spazio templare, i suoi soggetti, i suoi scopi. Avvengono fatti che rendono unica Gerusalemme e il suo rapporto con il restante territorio. Ne sono prova alcuni elementi del rito di Yom ha-kippurim che sottolineano diversità e inversione. Anzi-tutto, alcuni atti rituali vengono eseguiti secondo un *ordine inverso* rispetto a quello consueto, o ancora gli strumenti adoperati sono *differenziati* da quelli usuali: gli elementi del rito appaiono *superiori* (in quantità e qualità) rispetto all'ordinario:

Ogni giorno [li] prendeva con una d'argento e [li] versava in una d'oro, ma questo giorno [li] prendeva con quella d'oro e con quella [li] portava dentro. Tutti i giorni li prendeva in un recipiente da quattro *cabin* e li vuotava in un recipiente da tre *cabin*, ma in questo giorno [li] prendeva con un recipiente da tre *cabin* e con quello li portava dentro. Rabbi Jose dice: «Ogni giorno li prendeva in un recipiente da un *sea* e li metteva in uno da tre *cabin*, ma questo giorno in un recipiente da tre *cabin* e li portava dentro con quello. Ogni giorno era pesante e questo giorno leggera. Ogni giorno aveva un manico corto, ma questo giorno lungo. Ogni giorno il suo manico era giallo, ma questo giorno rosso, parole di rabbi Menahem. Ogni giorno offre un *peras* la mattina e un *peras* al crepuscolo, ma questo giorno aggiunge un pugno pieno. Ogni giorno era fine, ma questo giorno era finissimo. Ogni giorno i sacerdoti salgono da est del ponte e scendono da ovest, ma questo giorno il sommo sacerdote sale dal centro e scende dal centro. Rabbi Jehudah dice: «Sempre il sommo sacerdote sale dal centro e scende dal centro». Ogni giorno il sommo sacerdote santifica le mani e i piedi dal lavello. Questo giorno dal catino d'oro. Rabbi Jehudah dice: Ogni giorno il sommo sacerdote santifica le mani e i piedi dal catino d'oro. Ogni giorno c'erano là quattro strumenti, questo giorno cinque (Yoma 4,4-6).

In secondo luogo, la preparazione del Sommo sacerdote (cf. Yoma 1,1-7) è eccezionale. Comporta la sua separazione per sette giorni (prima del rito) dalla propria famiglia e dalla comunità:

American Geographers 70 (1980) 207-225; id.: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London/New York 1989.

⁷ I. Zatelli: The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: the Evidence of two Eblaite Texts, VT 48 (1998) 254-263; A. Destro – M. Pesce: La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane, ASEs 13 (1996) 15-37.

Sette giorni prima del Giorno delle purificazioni separavano il Sommo sacerdote – dalla sua casa alla stanza dei Palhedrin (7,1).

Durante questi giorni doveva essere sottoposto a purificazioni ripetute e istruito nel Tempio da diverse categorie di specialisti (Yoma 7,2-7).

Nel rito Yom ha-Kippurim, il procedimento è strettamente regolamentato. Gli adempimenti prescritti si intrecciano o si sdoppiano varie volte, nei vari spazi, ottenendo un effetto di straordinaria solennità e inclusività.

Sulla scena del rito sono condotte tre vittime: un toro, un capro «per il Nome» (per Dio), un capro «per Azazel» o «da mandare via» (Yoma 6,2). Esse sono destinate ad essere offerte secondo specifiche modalità. Il procedimento rituale segue praticamente due assi o percorsi. Nel primo, si compie l'offerta vera e propria, cioè viene immolato l'animale entro lo spazio templare. Nel secondo percorso il centro del rito sta nel fatto che il sangue ottenuto mediante le immolazioni è versato sui tre luoghi fondamentali del culto: il Santo dei Santi, l'altare interno e l'altare esterno.

Immolazione animale. Offerta cruenta. Il primo asse

Intervengono su questo asse quattro elementi (imposizione delle mani, confessione dei peccati, invocazione a Dio, risposta liturgica da parte del popolo). La sequenza si presenta in relazione sia al toro che al capro «per Azazel».

a) *Procedimento sul toro.* Tutto inizia con una prima *imposizione delle mani* (*semikah*):

Si spostava presso il suo toro, e il suo toro stava in piedi tra il pubblico e l'altare, con la testa a sud e la faccia a ovest; e il sacerdote stava in piedi a est con il volto a ovest e appoggiava le due mani su di lui e faceva la confessione (Yoma 3,8).

Segue una *confessione* dei peccati fatta dal Sommo sacerdote solo per sé e per la propria famiglia:

O Nome, ho trasgredito, ho commesso empietà, ho peccato davanti a te, io e la mia casa... (Yoma 3,8).

La confessione termina con un' *invocazione* che riguarda chi sta compiendo il rito.

O Nome, togli (*kipper*)⁸ le trasgressioni e le empietà e i peccati per i quali ho trasgredito e ho commesso iniquità e ho peccato davanti a te, io e la mia casa, come è scritto nella Torah di Mosè tuo servo: «poiché in questo giorno sarà fatta purificazione (*jelekapper*) su di voi per rendervi puri da tutti i vostri peccati; di fronte a Dio diverrete puri» (Lev 16,30).

Questa parte del procedimento si conclude con una *risposta liturgica*. Viene detto: «Benedetto il nome della gloria della sua regalità in eterno».

In un momento successivo, sullo stesso toro, si compie una seconda impostazione delle mani (Yoma 4,2) alla quale segue una *confessione* (che è fatta non solo per il sommo sacerdote e la sua casa come nel caso precedente, ma anche «per i figli di Aronne»):

O Nome! ho trasgredito, ho commesso empietà, ho peccato davanti a te, io e la mia casa e i figli di Aronne popolo della tua santità.

Seguono le fasi già viste in precedenza, anzitutto l'*invocazione*:

O Nome! Togli le trasgressioni e le empietà e i peccati con i quali ho trasgredito, ho commesso empietà, ho peccato davanti a te, io e la mia casa e i figli di Aronne popolo della tua santità, come è scritto nella Torah di Mosè tuo servo: «Perché in questo giorno sarà fatta purificazione per loro per purificarli da ogni peccato, saranno purificati davanti a JHWH»,⁹

poi ha luogo la *risposta liturgica*: «Benedetto il nome della gloria della sua regalità in eterno». A questo punto avviene la macellazione del toro e la raccolta del suo sangue (Yoma 4,3).

b) *Procedimento sui capri*. I due capri sono contemporaneamente uniti e distinti. Sono cioè nominalmente identici e correlati. Si pone così il problema se essi costituiscano un unico simbolo di una medesima cosa, oppure parti identiche di uno stesso simbolo, oppure simboli di cose equivalenti. La loro identità è sottolineata anzitutto nel momento dell'acquisto e in quello dell'estrazione a sorte, quando, cioè, proprio in base alla loro assoluta somiglianza, uno viene destinato a Dio e l'altro ad Azazel. L'estrazione a sorte segna la diversa destinazione e i diversi usi di due capri identici e scambiabili:

⁸ Kipper è diverso da *letaher*. Difatti Lev 16,30 dice: si farà kippur sui tuoi peccati e diverrai *tahor*. La LXX di Lev 16,30 distingue parimenti tra *exilaskomai* e *katharizō*.

⁹ Non è citato Lev 16,30.

Il preceitto è che essi siano ambedue uguali in aspetto e in altezza e in danaro e il loro acquisto come uno (Yoma 6,1).

La natura identica dei due capri è, in secondo luogo, presupposta nella procedura di sostituzione, nel caso che uno dei due capri muoia dopo il sorteggio e prima dell'immolazione:

si porterà un'altra coppia e si farà il sorteggio sui due dall'inizio (Yoma 6,1).

Dopo il sorteggio, tuttavia, i due capri identici vengono condotti in due spazi distinti. L'uno è destinato, nel Tempio, alla macellazione. L'altro sarà cacciato nel deserto. Il luogo esterno, fuori da spazi sacralizzati. A questo fine, una striscia di porpora viene usata differentemente per segnalare i due animali.

In breve, il capro «per il Nome» viene scannato e il suo sangue raccolto dal sacerdote (Yoma 5,4). Il capro «per Azazel», invece, viene sottoposto a un procedimento simile a quello cui è stato sottoposto il toro. Il sommo sacerdote, cioè, esegue l'*imposizione delle mani*:

Si spostava presso il capro da mandar via e appoggia le sue due mani su di lui (Yoma 6,2), pronuncia poi la *confessione*:

e confessava e diceva così: «O Nome, hanno trasgredito, hanno commesso empietà, hanno peccato davanti a te, il tuo popolo casa di Israele» (Yoma 6,2).

Segue l'*invocazione*:

O Nome, togli le trasgressioni e le empietà e i peccati per i quali hanno trasgredito e hanno commesso iniquità e hanno peccato davanti a te, il tuo popolo casa di Israele, come è scritto nella Torah di Mosè tuo servo: «poiché in questo giorno sarà fatta purificazione su di voi per rendervi puri da tutti i vostri peccati; di fronte a Dio diverrete puri» (Lev 16,30).

e alla fine la *risposta liturgica*:

E i sacerdoti e il popolo che stanno nel cortile, come sentivano il Nome spiegato¹⁰ che esce dalla bocca del Sommo sacerdote, si inginocchiavano, si prostravano, cadevano faccia a terra e dicevano: «Benedetto il nome della gloria della sua regalità in eterno» (Yoma 6,2).

¹⁰ Il «tetragramma» di Dio pronunciato come è scritto.

Solo a questo punto il capro «da mandare via» è fatto uscire dal Tempio. È portato in altro spazio, fino alla rupe nel deserto da una guida che lo custodisce e lo conduce (Yoma 6, 3-6). Il procedimento di conduzione del capro alla rupe è complesso:

Lo consegnavano a chi doveva condurlo. Tutti sono adatti (lett. permessi) a condurlo, solo che i sommi sacerdoti avevano fatto una regola e non permettevano ad un membro-del-popolo (lett. Israele) di condurlo. Disse Rabbi Jose: «E' un fatto: e lo condusse Arsela, ed era un membro-del-popolo (lett. Israele)». E fecero un ponte per lui a causa dei babilonesi che gli staccavano i peli e gli dicevano: «prendi e va, prendi e va». Notabili di Gerusalemme usavano accompagnarlo fino alla prima capanna. Dieci capanne c'erano da Gerusalemme alla rupe, novanta ris. Sette e mezzo fanno un mil intero. Ad ogni capanna gli dicono: «ecco cibo ed ecco acqua», e lo accompagnano da capanna a capanna, eccetto dall'ultima perché non arrivava con lui alla rupe, ma stava in piedi da lontano e guardava il suo fare. Cosa faceva? Divideva la striscia di porpora, una metà la legava alla roccia e un'altra metà la legava tra le corna e lo spingeva dal di dietro ed esso rotolava e scendeva, e non era arrivato a metà del monte che si disfaceva in vari pezzi. Tornava e sedeva nella ultima capanna fino a che facesse buio. E da quando contamina i vestiti? Da quando esce dalle mura di Gerusalemme. Rabbi Shim'on dice: «Dal momento del suo allontanamento dalla rupe».

Le invocazioni segnano l'intenzionalità della cacciata del capro nel deserto. L'accompagnamento è un atto ben più esplicito dell'imposizione rituale delle mani nel Tempio, ma appartiene allo stesso ordine di azioni. Le dieci capanne indicano una serialità spaziale e sia un graduale distacco dal luogo alto, sia un avvicinamento graduale a quello basso.

Arrivata alla rupe, la persona che aveva condotto il capro «per Azazel» da mandare nel deserto «lo spingeva dal di dietro». Ciò provocava una rovinosa caduta e uno smembramento dell'animale (Yoma 6,6).¹¹ E' da notare che nel rito è essenziale che il sommo sacerdote nel Tempio venga a sapere con certezza che il capro sia realmente giunto nel deserto e quando ciò sia avvenuto (6,8).

Versamento del sangue animale nei luoghi del culto. Il secondo asse

Yom ha-kippurim è anche il momento della purificazione dei luoghi più importanti del culto (il Santo dei Santi, la tenda che lo delimita, l'altare interno, l'altare esterno). Questa purificazione avviene anch'essa una volta all'anno e in

¹¹ Sullo smembramento e ri-ordinamento delle membra dell'animale sacrificale vedi Destro – Pesce: I corpi sacrificali (n. 5), 451-456.

forma solenne e attraverso l'incenso e il sangue. Il primo atto avviene nel Santo dei Santi. Si compie un'incensazione in questo luogo chiuso e segreto. L'uso dell'incenso ha lo scopo di proteggere il Sommo sacerdote, l'unico che poteva entrare nel Santo dei Santi. Lo sprigionamento di una nuvola di fumo lo copriva dal pericolo di morte che egli correva entrando nel luogo più santo. Egli,

arrivato all'arca metteva la pala tra le due stanghe. Metteva un mucchietto di incenso sui tizzoni ardenti e si riempiva tutta la casa di fumo. Usciva e se ne andava per la strada per cui era entrato e pregava con una preghiera breve nella casa esterna e non prolungava la sua preghiera per non spaventare Israele (Yoma 5,1).

Il secondo atto consiste nelle aspersioni col sangue del toro, prima all'interno del Santo dei Santi e poi sulla tenda che separa quest'ultimo dalla stanza del santuario (*Hekhal*): una volta in alto e sette in basso (Yoma 5,3). Le due medesime aspersioni venivano fatte dal sommo sacerdote anche con il sangue del capro «per il Nome»: e di nuovo una volta in alto e sette in basso (5,4). La successione dei luoghi illustra il loro grado di importanza.

A questo punto, avviene il mescolamento dei sangui: il sangue del toro e del capro vengono messi insieme (5,6) per essere utilizzati per purificare l'altare interno (d'oro) del santuario che viene spruzzato sette volte (5,6). Il residuo del sangue del toro e del «capro per il Nome» è versato alla base ovest dell'altare esterno, dove si mescola con altro sangue dei sacrifici fatti e viene fatto scorrere verso la valle del Kidron (5,6).

Gerusalemme contiene il luogo in cui si ottiene il sangue da impiegare nelle purificazioni di persone e oggetti del culto. Il sangue è ottenuto dalle immolazioni rituali che trovano la loro sede nel Tempio di Gerusalemme. Il sangue è l'obiettivo finale cui tende l'apparato e lo strumentario sacralizzante della città.

Questa parte del rito si concluderà con l'incenerimento sull'altare esterno di alcune parti del toro e del capro e poi con la distruzione mediante fuoco del toro e del capro «per il Nome» legati insieme (6,7).

L'azione vittimaria qualifica Gerusalemme

1. È necessario esaminare complessivamente il quadro del rito. Nel Tempio, il toro costituisce il cardine del sistema. È la vittima fondamentale presente in tutte le fasi templari. I due capri, invece, sono quelli che articolano il rito in due assi o percorsi, come si è appena visto, uno diretto chiaramente alla *kapparah* (atto che toglie il peccato e che è presupposto del perdono da parte

di Dio) e l'altro principalmente diretto alla rivitalizzazione cultuale dei luoghi più santi.

La *kapparah* presuppone un legame diretto di chi offre con gli animali offerti. E' con l'imposizione delle mani (*semikah*) che si costituisce un legame stretto tra offerente e offerta e una sorta di identificazione tra il primo e la seconda. Mediante la *semikah*, cioè, gli effetti ottenuti sulla e attraverso la vittima sono attribuiti all'offerente. L'animale, dopo l'identificazione, diventa l'oggetto materiale attraverso il quale la persona da esso rappresentata entra nel rito e si appropria dei suoi effetti. Il toro, da questo punto di vista, è una vittima molto ben evidenziata (ai fini del perdono) perché su di lui il Sommo sacerdote compie due imposizioni delle mani, l'una riguardante la propria persona e la propria casa, e l'altra riguardante sé stesso, la propria casa e i figli di Aronne (cioè i sacerdoti nel loro complesso).

Nel suo valore teorico e prospettico, il modello procedurale, mediante precisi segni e atti, è costituito dalle operazioni compiute sul toro. In sostanza, l'importanza del toro dipende enormemente dal fatto di venire di volta in volta posto in relazione al capro «per Azazel» e al capro «per il Nome». Esso rende *comunicanti* i due percorsi rituali. I due capri sono *complementari* perché l'uno è destinato al Tempio, l'altro invece è inviato nel deserto. Il capro «per il Nome» serve solo per ottenere il sangue con cui aspergere il Santo dei Santi e l'altare interno.

L'esito dello scannamento, infatti, è la raccolta in un recipiente del sangue, concepito come essenza della vita (e che rimane tale probabilmente finché non si coagula). Infatti, il sacerdote

riceveva il suo sangue nell'aspersorio e lo consegnava a colui che lo mescolava ... perché non coagulasse (Yoma 4,3).

Sul capro «per il Nome» non si compie né l'imposizione delle mani, né la confessione dei peccati. Questo capro non diviene incarnazione o sostituto del peccatore. Non è perciò portatore dei peccati di alcuno. E' solo uno strumento attraverso il quale si ottiene il mezzo essenziale (sangue) per la purificazione di luoghi e di oggetti, non di persone. Il capro «per Azazel», invece, è un punto chiave nella cancellazione dei peccati del popolo, ma non ha alcuna funzione rituale templare (nella raccolta del sangue). Nella confessione, infatti, come si ricorderà, è espressamente detto che esso si applica al popolo: «O Nome, hanno trasgredito, hanno commesso empietà, hanno peccato davanti a te, il tuo popolo casa di Israele» (Yoma 6,2).

Corpi diversi, in luoghi diversi, vengono utilizzati in forma armonica e partecipata. La spazialità diventa essenziale per perseguire l'unità del rito e la sua piena efficacia. L'unità del rito è ottenuta mediante una forma di ricongiunzione complessa di parti. Nel risanamento globale vengono riscattate sia le persone (il popolo comune, i sacerdoti, la famiglia del sacerdote e il sacerdote stesso), sia i luoghi (Santo dei Santi e altare interno) fondamentali del culto.

Ma la sua compattezza risulta da un'ulteriore circostanza. L'immolazione del capro «per il Nome» e quella del toro hanno la stessa funzione. Entrambi servono per le aspersioni. I due sangui chiudono insieme gli atti della purificazione principale. Vengono mescolati e usati velocemente (Yoma 6,6). L'espulsione di tutti i sangui vittimari, negli stessi spazi, ricompatta il quadro simbolico comune.

2. Perché è necessario un rito, dunque un'attività solenne, vistosa, preordinata e fissa? Tenendo presente che i riti servono per dare certezze, impedire ogni imprecisione o oscillazione del significato, si può tentare qualche risposta.

a) Solo nel rito si determina senza ombra di dubbio la situazione personale e collettiva del mutamento o della riconquista di uno stato originario. In questo caso, il popolo purificato e perdonato si accinge al nuovo anno (Yom ha-kippurim avviene dieci giorni dopo il capodanno ebraico).

b) I riti creano un ambito di potenza (simbolica e astratta) che pertiene alla città simbolo di tutto l'universo ebraico, Gerusalemme. La città del rito templare esplicita il suo ruolo: i suoi spazi interni e esterni interagiscono per il risanamento.

Nel caso di Yom ha-kippurim, la ricostituzione dell'ordine e della correttezza delle persone e dei luoghi è spettacolarizzata nella sede cittadina prestigiosa ed efficace.¹²

c) Il rito rappresenta un'uccisione, un atto cruento, ma permesso e regolamentato. Ogni immolazione è in qualche misura un delitto.¹³ L'animale-vittima è innocente ed è fittiziamente coperto dei peccati che meriteranno la sua morte.

¹² Una precisazione: in altri momenti dell'anno le colpe più gravi sono sospese finché l'azione rituale della festa solenne di Yom ha-kippurim non scatena l'effetto: «La teshuvah (ritorno a Dio, conversione) toglie le trasgressioni leggere, quelle «faire» e quelle «non fare»; e sospende quelle gravi fin quando venga il Giorno delle purificazioni a toglierle» (Yoma 8,8).

¹³ Cfr. Mauss – Hubert: *Essai* (n. 5), 38.

Il dramma dell'uccisione violenta è esorcizzato dalle attività di purificazione e dalla sacralità dei luoghi. Il rito permette di fare ciò che normalmente non è lecito fare. E' dunque benefico.¹⁴

Il significato del capro inviato nel deserto

1. Nel processo rituale di Yom ha-kippurim, ad un certo momento la città di Gerusalemme non è più il centro della scena. Altri spazi sono in primo piano. Il fatto singolare è che il capro di Azazel, portatore dei peccati, non è immolato, cioè scannato, dall'uomo e che non si utilizzi né il suo corpo, né il suo sangue nel Tempio. Come si è detto, esso è accompagnato, in una serie di adempimenti, fuori della città.

Esso è fatto precipitare da una rupe nel deserto e «consegnato», almeno in apparenza, allo stesso Azazel (che nella concezione ebraica appare essere un demone localizzato nel deserto). Il fatto che probabilmente in origine si trattasse di una divinità vera e propria e di un rito pre-israelitico non toglie nulla al significato assunto nell'ebraismo successivo. In ogni caso, si lascia che siano queste forze malefiche, presenti in specifici spazi, a operare la morte del capro. La morte è resa inevitabile. Il capro deve avere raggiunto il deserto ed essere entrato in un dominio diverso e superiore a quello dell'uomo.

Bisogna domandarsi: Qual è il nesso tra deserto e città? Selvaticezza, improduttività sono esterne alla città. Vanno considerate qualità caratteristiche di ciò che è «fuori» dai confini del mondo conosciuto e riscattato. Il deserto può, dunque, essere lo spazio degli eventi incontrollabili che si oppongono a tutto ciò che è ordinato, utile, regolare.

Il punto centrale è che il capro che porta i peccati nel deserto è funzionale ad alcuni tratti del sistema sacrificale di Gerusalemme. Il riscatto dalle colpe, quindi, è idealmente immaginato come possibile e praticabile in un luogo esterno all'area sacra cittadina, ma essenziale rispetto ad essa. Ciò potrebbe anche significare che la morte del capro è lasciata a Dio. Come già si è detto, l'uomo si aspetta che intervengano forze a lui superiori che, in ultima analisi, benché malefiche, riconducono a Dio stesso, in quanto subordinate a lui.

¹⁴ Il sangue dell'animale normalmente tabuizzato, nel rito di Yom ha-kippurim è lo strumento privilegiato. Il sangue del toro e quello del capro-del-Nome è messo a disposizione dell'uomo, che lo utilizza come un mezzo formale e essenziale con cui ripristinare le condizioni necessarie alla vita.

Come è possibile che l'atto fondamentale della purificazione, cancellazione e perdono dei peccati della religione ebraica preveda un rito fuori del Tempio, anzi nell'ambito a esso più radicalmente contrapposto, e per di più in relazione a un demone?

La struttura del rito dei due capri presuppone una polarizzazione tra deserto e Tempio. La singolarità della polarizzazione acquista ancora maggior risalto se si tiene conto di una condizione cultuale rigorosa: è tipico non solo della Mishnah, ma anche della Bibbia ebraica, un rigido monoteismo che esclude radicalmente la possibilità di un culto qual sivoglia a un'altra divinità o a un demone, come in questo caso sarebbe Azazel. Azazel non può, però, essere ignorato. È solo ricondotto entro la unità rituale del tempio di Gerusalemme.

Come si compongono le parti del rito? Per trovare una spiegazione di questa ricomposizione di Azazel all'interno del culto a Dio, bisogna partire dal fatto che i due capri costituiscono una coppia di eguali.¹⁵ L'uno non vale senza l'altro. I due animali costituiscono la base di un evento unitario bifacciale. L'essere identici significa che si tratta in realtà di un solo capro sdoppiato. L'idea di sdoppiamento permette l'utilizzazione dell'unico capro in due ambiti opposti (il Tempio e il deserto). Essi, esprimendo gli estremi di un unico universo, definiscono la sua totalità, anzi la costituiscono. Mediante lo sdoppiamento dei capri, che garantisce la non interscambiabilità delle funzioni, si riconduce a unità, sotto il potere dell'unico Dio, il dualismo tra deserto e Tempio. Il «capro per Azazel», in quanto identico a quello «per il Nome» è anch'esso in qualche modo «capro per il Nome», cioè per Dio. A conferma, vale il fatto che l'imposizione delle mani e la confessione dei peccati, come abbiamo visto nello schema del rito, non viene fatta sul capro di Dio, ma solo su quella di Azazel. Non sarebbe, infatti, ammissibile compiere due volte l'imposizione delle mani e la confessione degli stessi peccati quando i due capri sono soltanto lo sdoppiamento di un unico animale. Un capro è metà dell'unità. Insieme sono una metà del doppio. Una metà del doppio, il «capro per il Nome», arriva, col proprio sangue nel Santo dei Santi, cioè nel luogo della massima santità immaginabile sulla terra. Per converso, l'altra metà, «il capro per Azazel» arriva nel cuore del deserto, cioè nel luogo della massima distanza dal sacro. Cosicché si tratta della medesima operazione rituale complessiva che avviene per parti, tempi e spazi differenti.

¹⁵ Sul tema del doppio nel mondo antico dal punto di vista antropologico, cfr. M. Bettini (a cura di): *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Bari-Roma 1991.

Si deve anche notare un'altra connessione. Affinché, come abbiamo detto, possa iniziare l'invio del capro di Azazel nel deserto, è necessario che il sangue del capro di Dio raggiunga prima il Santo dei Santi e contribuisca a purificare l'altare interno. Ciò significa che il capro «per Azazel» è subordinato a quello «per Dio», che il rito nel deserto dipende da quello del Tempio e ne è automaticamente parte integrante. Che sia parte di un unico processo è del resto anche mostrato dal fatto che solo dopo il compimento del rito nel deserto si possono riprendere e completare le successive parti del rito nel Tempio.

Il rito pare esprimere la necessità che venga esercitata una padronanza rituale sul deserto affinché il rito liberatorio di Gerusalemme possa avere effetto. Il dominio rituale del rapporto Tempio-deserto si esprime totalmente nell'ordine dei tempi e nella congiunzione degli spazi.¹⁶

2. La complementarietà è sicuramente necessaria fra città santa dei culti e il deserto che non contiene culti propriamente detti. Nel deserto non può compiersi l'atto d'immolazione che presuppone l'ambito sacro e purificato del Tempio di Gerusalemme. Il capro coperto di peccati non può essere abbandonato nel Tempio, né il suo sangue può essere usato per le aspersioni purificatrici.

Per comprendere questi dati occorre, però superare l'idea di una contrapposizione dicotomica tra città costruita e terra arsa e incolta. Nel sistema della Mishnah dobbiamo piuttosto pensare ad un continuum che ha il suo massimo di santità nel Tempio di Gerusalemme¹⁷ e il suo minimo nei luoghi profani incolti, abbandonati. Perciò sono immaginabili caratteri culturali attribuiti al deserto sulla base di ipotesi che non partono solo dalla conflittualità o dall'opposizione, o dalla polarizzazione ma dalla gradualità (come si vede dalla successione di nove tappe che segnano lo spazio tra tempio e deserto).

I sistemi culturali contengono parti in conflitto più o meno forti che vengono raffigurate dagli spazi, ad esempio interni ed esterni, centrali o periferici. In essi, esiste il regolare e il suo rovescio, l'irregolare. Il deserto, perciò, potrebbe qui simboleggiare o svelare la necessità di mantenere un luogo dove potere far

¹⁶ Il dominio rituale del rapporto santuario-deserto appare anche nel rituale della purificazione del lebbroso il quale si serve come nel caso del rito del capro emissario di una coppia di animali. Cfr. Destro-Pesce: *Sacrifice. The Ritual for a Leper* (n. 2), 70-71.

¹⁷ Ph.P. Jenson: *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT 106), Sheffield 1992.

confluire le forze incontrollate, non strutturate o residue o trasgressive. I peccati vengono così allontanati dallo spazio ordinato entro un altro spazio che è parte integrante del sistema, necessario quanto il suo opposto.

In sostanza, il deserto non è solo uno spazio fuori della città. Potrebbe simboleggiare, in particolare, la possibilità di padroneggiare le forze, non solo profane, che si muovono al di fuori dello spazio sacro. Simboleggia ogni spazio ed ogni elemento che minaccia la santità e la purità del sistema simbolico religioso ebraico-levitico. La vita quotidiana, infatti, è continuamente minacciata dalle fonti di impurità.

Nel rito di Yom ha-kippurim sull'animale, il sacerdote ha pronunciato il nome santo di Dio così come è scritto. Ha pronunciato e attualizzato, cioè, la forza sacra per eccellenza e questa forza sacra, ora vitalizzata e presente, accompagna il capro nel deserto e quando il capro viene ucciso è in fondo Azazel stesso che viene neutralizzato dal nome stesso di Dio. Tutto il rito, nelle sue componenti e nelle loro connessioni, ricompatta un modello simbolico memorizzabile che parte da Gerusalemme e investe ogni tipo di spazio.

Al livello della spazialità simbolica, tutto si tiene e tutto si deve tenere.

L'area desertica inequivocabilmente esterna alla vita organizzata può essere minacciosa perché contiene forze malefiche (che però sono vinte). Diventa il luogo del deposito e della sconfitta del peccato e delle colpe, proprio per opera di tali forze dominabili e soggette a Dio, con fini di remissione e di perdono.

L'area della città santa non può essere caricata del peccato, delle trasgressioni. Ne sarebbe deturpata. Anzi, per essere santa, non ha altra possibilità che quella di ricorrere a una controparte che può assorbire le colpe. Ha bisogno di una forza esterna. E' il deserto che è fatto intervenire come luogo in cui si dissolvono i problemi gravi delle trasgressioni volontarie, ineliminabili con la sola *teshuwah*, quelle che la determinazione umana non può sconfiggere.

Il deserto, incolto e arido è il luogo fidato per cercare soluzioni altrimenti impossibili. L'atto rituale – richiesto all'uomo – per un verso lo riscatta e per un altro lo distanzia da Gerusalemme, consacrandolo come fattore difficile ma raggiungibile perché necessario.

La complementarietà delle due aree è rafforzata dalla coincidenza di tenda del Santuario e Tempio di Gerusalemme che può esistere ed è funzionale per-

ché i due luoghi si ricongiungono grazie al deserto. La coincidenza in sé non esisterebbe: è impossibile equiparare una tenda e un edificio se non esiste un terzo elemento, un catalizzatore di significati (dell'una e dell'altro) che li possa fondare insieme.

Il tempio di Gerusalemme è solo uno dei due poli catalizzanti del sistema simbolico giudaico. Gerusalemme, la città che lo contiene e che ne viene caratterizzata, non è totalmente in grado di operare. Non è qualificata per fare il doppio polo, o per eliminarne uno. È così che il monoteismo levitico cerca di subordinare la forza negativa restaurando un'unità, attraverso un processo rituale che subordina il capro emissario al rito di Gerusalemme.

In sostanza, è la disomogeneità di tempio e deserto che consente una congiunzione e una continuità delle basi rituali di Israele. E' l'inclusione in un medesimo orizzonte di spazi e di fattori che viene a risolvere beneficamente ogni conflitto o dissonanza simbolica. Il rito di Yom ha- kippurim non implica soltanto la cancellazione dei peccati commessi dagli uomini, ma lo stato primigenio del popolo in alleanza con Dio e addirittura in qualche modo un reinizio della creazione, una palingenesi cosmica e sociale.

Abstract

Nel rito di Yom ha-kippurim descritto nel trattato Yoma della Mishnah, l'area della città santa – Gerusalemme – non può essere contaminata dal peccato. Per essere santa, non ha, quindi, altra possibilità che di ricorrere a una controparte che può assorbire le colpe. Ha bisogno di una forza esterna e correlata: il deserto. La complementarietà delle due aree (Il tempio di Gerusalemme e il deserto) è rafforzata dalla coincidenza della tenda del Santuario (di cui parla il Levitico) e il Tempio che esiste storicamente a Gerusalemme. Essi coincidono perché ambedue opposti al deserto. Gli autori esaminano la relazione Gerusalemme deserto come uno degli elementi strutturali e rituali del sistema giudaico della Mishnah.

In the ritual of Yom ha-kippurim described in the Yoma tractate of the Mishnah, the Temple of the Holy city of Jerusalem cannot be contaminated by sins. To be holy Jerusalem must be therefore connected in a oppositional relation with a place in which the contaminating force of sin can be discharged. The complementarity of the two spheres (the Temple of Jerusalem and the wilderness) is reinforced by the coincidence of the tent of sanctuary (in the book of Leviticus) and the second Temple of Jerusalem. They coincide because are both opposed to the desert. The article takes the relation Jerusalem – wilderness as one of the structural and ritual elements of the Judaic system of the Mishnah.

Adriana Destro / Mauro Pesce, Bologna