

## La classificazione zoologica in Lv 11. Non solo una questione di purezza ma una visione del cosmo

Giorgio Paximadi\*

Il cap. 11 del Libro del Levitico è generalmente etichettato solo come un elenco di animali puri ed impuri, ed è spesso connotato negativamente come esempio caratteristico del formalismo sacerdotale. È chiaro che la necessità di dettare al popolo di Israele delle norme alimentari, in un contesto culturale e religioso in cui la sensibilità per la purezza era molto sviluppata, è il primo motivo che ha ispirato la redazione di queste pagine, ma lo spirito sistematico dei redattori sacerdotali ne ha approfittato per redigere una vera e propria teoria tassonomica del mondo animale, con presupposti nella teologia sacerdotale della creazione e particolarmente nel primo capitolo della Genesi. L'osservazione risulta ancor più evidente se si paragona il testo di Lv 11 con il parallelo testo di Dt 14,3-20, che si limita ad alcuni criteri, ma soprattutto ad un elenco di specie animali che non mostra particolari desideri di classificazione<sup>1</sup>. Giustamente si è osservato che lo spirito sistematico del testo sacerdotale, per mezzo della tassonomia animale, vuole soprattutto illustrare l'opera creativa di Dio, che distingue le cose ordinandole, ed il posto di Israele nel mondo creato<sup>2</sup>, tuttavia, in modo molto caratteristico, tale intento teologico lo si può cogliere non in esplicite affermazioni, a parte qualche accenno sporadico, ma viene piuttosto implicato nei presupposti del testo e dev'essere dedotto per mezzo di un attento lavoro interpretativo. In questo

\* Giorgio Paximadi è professore di Egesi dell'Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano; suo campo di ricerca sono i testi sacerdotali del Pentateuco e la critica testuale. Ha recentemente pubblicato un commentario storico-filologico sul Libro del Levitico. E-mail: giorgio.paximadi@teologialugano.ch.

<sup>1</sup> In realtà, il testo di Dt 14,3-21, pur presentando criteri di distinzione analoghi è profondamente diverso nell'impostazione, interessandosi meno alla tassonomia animale ed essendo più preoccupato delle proibizioni alimentari. Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York 1991, 700. Per i rapporti tra Lv 11 e Dt 14,3-21, cfr. *infra*, nota 56.

<sup>2</sup> Cfr. L. HAWLEY, *The Agenda of Priestly Taxonomy: The Conceptualization of טמא and טהור in Leviticus 11*, in CBQ 77 (2015) 232.

contributo vorrei cercare di esporre in modo sistematico la classificazione zoologica di Lv 11, per poter permettere una migliore comprensione di un testo ingiustamente sottovalutato.

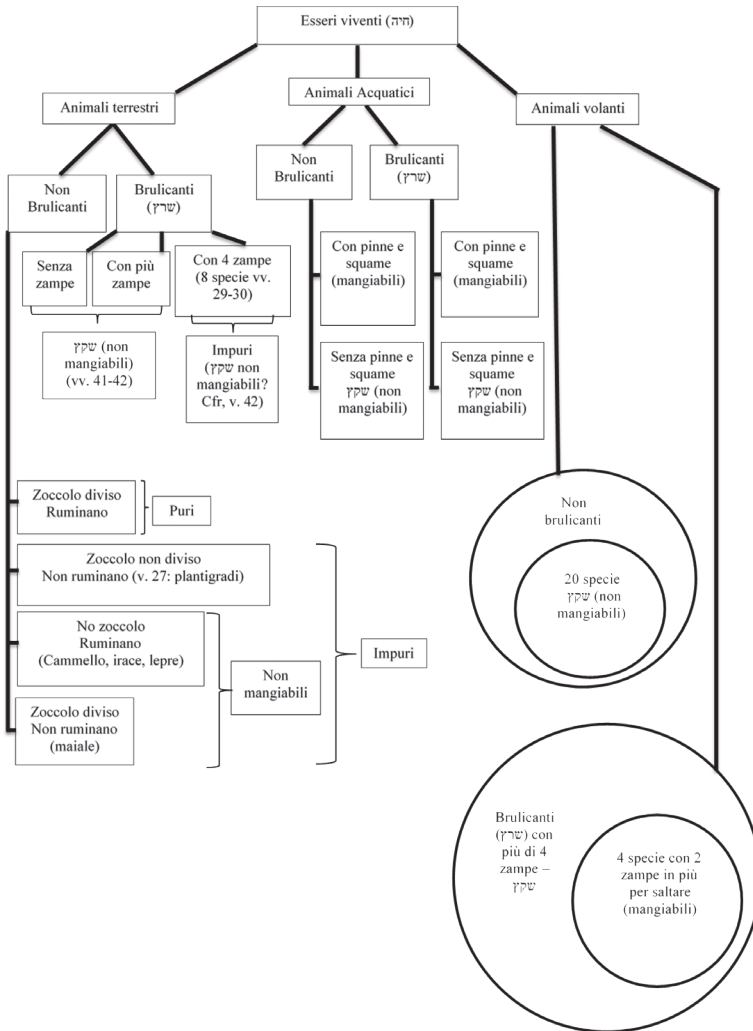
La struttura di questa pericope, che comprende il primo discorso di YHWH della sezione, non risulta immediatamente evidente. I vv. 1-2a e 43-47 fungono abbastanza chiaramente da introduzione e da conclusione teologica. I primi quattro brani (vv. 2b-8; 9-12; 13-19; 20-23) si presentano come una classificazione dei differenti animali visti dal punto di vista del loro utilizzo alimentare. La classificazione è ottenuta per mezzo dell'enunciazione di criteri che permettono di riconoscere gli animali accettabili ma anche per mezzo di elenchi di specie accettabili o inaccettabili. Nel caso degli uccelli e di alcuni degli animali «brulicanti» (שרץ *šeres*)<sup>3</sup> invece dei criteri si dà un elenco di specie inadatte alla consumazione. Gli animali inaccettabili sono divisi in due categorie, apparentemente non interscambiabili, per lo meno in questo primo versante della pericope: quelli definiti *tāmē'* טמא «impuri», essenzialmente i quadrupedi terrestri, e quelli classificati come *šeqeš* שקץ «abominazione», categoria che ricopre gli uccelli e gli insetti ed anche qualche animale terrestre. La differenza tra gli uni e gli altri sembra consistere nel fatto che gli esseri *šeqeš* sono semplicemente esclusi dall'alimentazione, mentre quelli *tāmē'* contaminano per contatto della loro carogna (v. 8).<sup>4</sup> Le due categorie si sovrappongono nella sintesi teologica finale, a partire dal v. 43, cosa che fa pensare alla presenza di un'attività redazionale, come illustrato più avanti. Al centro della pericope si trovano i vv. 24-26 che illustrano le modalità con cui le carogne dei quadrupedi terrestri non accettabili per l'alimentazione contaminano chi viene a contatto con esse e precisano il modo con cui ci si può liberare da queste contaminazioni. Il secondo versante presenta un'ulteriore classificazione riguardante le conseguenze per quanto riguarda la purità per chi venga a contatto con le carogne di altri animali: i plantigradi quadrupedi (vv. 27-28) e gli animali terrestri *šeres* (29-30). I vv. 31-38 formulano regole in merito all'impurità causata dal contatto con le carcasse di alcuni animali *šeres* ed al ruolo dell'acqua nella trasmissione di tale impurità, mentre i vv. 39-42 prendono in considerazione il caso delle carcasse degli animali accettabili dal punto di vista alimentare e concludono l'argomento ritornando sugli animali terrestri *šeres*. La centralità dei vv. 24-26 ed il fatto che la discussione sia aperta e chiusa dalla trattazione sui quadrupedi terrestri (non *šeres*) mostra bene che questa categoria rappresenta il vertice delle preoccupazioni del redattore sacerdotale ed ha valore strutturante rispetto a tutta questa collezione legislativa<sup>5</sup>; le regole per gli

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, nota 8.

<sup>4</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 656, cfr. anche *infra*, nota 33.

<sup>5</sup> Cfr. D. LUCIANI, *Sainteté et pardon. Volume I. Structure littéraire du Lévitique*, Leuven 2005, 58. Per tutta la strutturazione cfr. *ibid.*, 54-59; ID., *Sainteté et pardon. Volume II. Guide technique*, Leuven 2005, 372-373.

altri animali, quali animali acquatici, volatili, animali *šeres*, sono dei complementi che mirano ad estendere all'intero regno animale i valori di «inclusione» ed «esclusione» in vigore per gli animali domestici e per i loro affini. Sintetizzando, si può costruire questo schema<sup>6</sup>:



<sup>6</sup> Riprendo, con modifiche, gli schemi di HAWLEY, *The Agenda*, 248-249.

Come si può vedere dallo schema, quello che a prima vista si presenta come un elenco di norme alimentari, ad un'analisi più dettagliata si rivela come una classificazione zoologica profondamente radicata nella concezione teologica sacerdotale. Gli animali (חַיָּה – *hayyāh*, «esseri viventi» v. 2) sono suddivisi a seconda degli spazi in cui vivono: quelli terrestri (v. 2), animali acquatici (v. 9) e animali volanti (v. 13). È chiaro che questa tripartizione ricalca quella della creazione, suddivisa in terra acqua e cielo, presente in Gn 17. Ognuna di queste categorie è ulteriormente suddivisa in due tipologie: animali *šereš* e animali non-*šereš*<sup>8</sup>. Esiste poi una differenza tra animali impuri (*tāmē'*), animali puri<sup>9</sup>, animali abominevoli (*šeqeš*), animali mangiabili e animali non mangiabili. Quasi tutti gli animali *šereš* sono *šeqeš* e non sono mangiabili<sup>10</sup>.

Come si vede, anche la categoria di «impuro» non si sovrappone esattamente a quella di «non mangiabile»: tutti gli animali terrestri non-*šereš* che non hanno lo zoccolo diviso e non ruminano sono impuri, ma di essi sono «non mangiabili» soltanto le quattro specie che hanno una sola di queste caratteristiche (vv. 4-8: il cammello, l'irace, la lepre ed il maiale). Non vi sono invece esseri *šeqeš* che non siano immangiabili<sup>11</sup>.

La motivazione della distinzione tra animali puri ed animali impuri viene spesso ricondotta alla sacralizzazione di norme igieniche: si vieterebbero gli animali la consumazione della cui carne può portare determinate malattie, come ad esempio la trichinosi per il maiale e la tularemia per la lepre. La tesi è antica, essendo stata proposta già da Maimonide<sup>12</sup>, Nachmanide, e Samuele ben Meir (Rašbam)<sup>13</sup>, ma presta il fianco a numerose obiezioni. Infatti, se la consumazione del maiale è così pericolosa, perché tale tabù si trova solo in Israele e non nelle popolazioni vicine, che non solo si nutrono normalmente di maiali, ma li utilizzano come animali sacrificali? Occorre inoltre osservare che la normativa sacerdotale esclude anche il cavallo, l'asino ed il cammello, tutti animali perfettamente commestibili (particolarmente l'ultimo, dai beduini considerato una ghiottoneria<sup>14</sup>) e senza dubbio con meno problemi igienici

<sup>7</sup> Cfr. HAWLEY, *The Agenda*, 234.

<sup>8</sup> Si tratta, probabilmente, di animali caratterizzati dall'aver piccola dimensione ed anche una forma di locomozione indeterminata, quali i piccoli pesci ma anche i rettili e certi piccoli roditori che, pur avendo zampe, sembrano muoversi strisciando sul ventre. Cfr. E.-J. WASCHKE, *šāraš*, in *TWAT* VIII, 475.

<sup>9</sup> Nel cap. 11 il termine corrispondente, טָהוֹר *tāhōr*, riferito agli animali e non alle persone o alle cose che essi eventualmente rendano impuri, è utilizzato solo nel sommario del v. 47.

<sup>10</sup> Particolarmente gli animali terrestri. Per quanto riguarda le altre tipologie fanno eccezione, come è noto, gli animali alati che, oltre alle 4 zampe ne abbiano un altro paio per saltare (v. 21-22) e gli animali *šereš* acquatici che hanno pinne e squame (v. 10).

<sup>11</sup> Un'eccezione potrebbe essere quella degli animali di cui al v. 20. Cfr. *infra* p. 11.

<sup>12</sup> *Guida dei perplessi*, 3.48.

<sup>13</sup> Il nipote di Raši. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 719.

<sup>14</sup> G. J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, NIC OT, Grand Rapids 1979, 168.

di quanti ne abbia il maiale. Il razionalismo di questa teoria è evidente, ed è solo un po' meno scoperto di quello della tesi di Filone, il quale riteneva che gli animali permessi fossero quelli che simboleggiano delle virtù, mentre quelli vietati fossero simbolo di atteggiamenti viziosi. Così, secondo lui, il ruminante è lecito perché è simbolo dell'atteggiamento meditativo<sup>15</sup>. Probabilmente una motivazione più plausibile è quella culturale: alcuni di questi animali, particolarmente il maiale ed il cane, erano le offerte tradizionalmente riservate alle divinità inferie<sup>16</sup>, e la pratica è condannata anche da alcuni testi biblici (cfr. Is 65,4; 66,3.17)<sup>17</sup>. Ciò è tanto più probabile se si pensa che alcune tradizioni sacerdotali, particolarmente il Codice di Santità (H), non ammettevano la macellazione profana (cfr. Lv 17,4), ma imponevano l'immolazione sacrificale di tutti gli animali da carne (evidentemente in un'epoca in cui non si era ancora attuata la centralizzazione del Santuario)<sup>18</sup>. L'immolazione di un maiale avrebbe

<sup>15</sup> FILONE, *Leggi*, 4, 116-118.

<sup>16</sup> E. FIRMAGE, *Zoology*, in *AncBD* VI, 1132. MILGROM, *Leviticus*, 718 cita W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, New York 1927<sup>3</sup>, 263-310.596-600, criticando la tesi sulla base del fatto che, se l'uso culturale pagano fosse il motivo dell'esclusione, essa dovrebbe comprendere anche gli altri animali, che sono parimenti utilizzati nel culto sacrificale cananeo. Cfr. anche WENHAM, *The Book of Leviticus*, 166-167. In realtà, come poi afferma giustamente lo stesso MILGROM, *Leviticus*, 650, il maiale è escluso perché è un animale offerto a divinità *ctonie*, e come tale escluso non solo dal culto di YHWH, ma dalla consumazione del suo popolo, appunto sulla base del fatto che tradizioni sacerdotali non distinguono l'immolazione sacrificale da quella profana, almeno per quanto riguarda gli animali domestici. Da ciò consegue immediatamente il fatto che mangiare carne di maiale significava aver previamente fatto un sacrificio ad una divinità *ctonia*. Cfr. anche FIRMAGE, *Zoology*, *ibid*. I criteri di purità dei quadrupedi sono dunque da spiegare in questo modo: quello dell'unghia bipartita serve ad includere i bovini, gli ovini ed i caprini, (e certa selvaggina), mentre quello della ruminazione è introdotto per escludere il maiale. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 733.

<sup>17</sup> J. E. HARTLEY, *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992, *ad loc*.

<sup>18</sup> Per MILGROM, *Leviticus*, 29. P pretendeva la centralizzazione del Santuario per quanto riguardava i sacrifici, ma consentiva la macellazione profana. H, redattore di P, avrebbe innovato su questo punto, escludendo la macellazione profana, in un momento in cui sotto Ezechia, la disposizione non sarebbe stata troppo utopistica, essendo limitata al solo regno di Giuda. In seguito quando, dopo l'espansionismo di Giosia, i confini del regno si dilatarono, pur in modo effimero, fino a comprendere quasi tutto il nord, la legge sarebbe divenuta inapplicabile. D, espressione dell'agenda politico religiosa dello stesso Giosia, sarebbe dunque intervenuto permettendo di nuovo la macellazione profana. Con quest'affermazione Milgrom, per sua stessa ammissione, ritorna ad una tesi già sostenuta da Kuenen e Wellhausen, ma essa è contestabile, dato che, di fatto, è basata su un *argumentum e silentio*: P in effetti non parla di macellazioni profane, ma solo di rituali sacrificali, quindi questo solo fatto non prova né che fosse permessa né che fosse proibita. Se però si aderisce ad una tesi quale quella di M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, 198-201, che identifica la legislazione di P come quella propria del Santuario di Silo, o, senza essere così precisi, si riconosce che la mancanza di centralizzazione in P non vuol dire (come pensava Wellhausen) che questa fosse data per scontata, ma che, al contrario, P fosse la legislazione di un Santuario particolare in un'epoca in cui non vi era centralizzazione, e che poi fosse divenuta la legislazione di un Santuario centralizzato proprio per mano della redazione di H, si può pensare che la mancanza di macellazione profana in P, unita al fatto, dato per scontato, che la consumazione di carne non fosse cosa comune, ma fatto straordinario, significhi che, in realtà, P limitasse la macellazione all'offerta dei sacrifici nel Santuario locale, di cui costituiva la legislazione

così implicato l'offerta ad una divinità infera, cosa evidentemente esclusa dallo yahvismo. Un altro motivo coesistente con il primo può essere trovato nell'avversione che una società pastorale centrata sull'allevamento di ovini e caprini prova nei confronti del maiale<sup>19</sup>. Tuttavia l'esistenza di tabù culturali o culturali può forse spiegare l'origine dell'esclusione di determinati animali, ma non della totalità di quelli considerati impuri: non vi sono infatti prove dell'uso cultuale di cavalli, asini o cammelli, per lo meno nelle popolazioni che circondavano l'antico Israele, e tuttavia anche questi rientrano nel numero degli animali impuri. Soprattutto però tale motivazione non è sufficiente a giustificare la complessa classificazione presente in questo capitolo del Levitico. Molto più verosimilmente la risposta deve essere collegata al concetto di elezione: gli animali permessi sono gli animali propri della pastorizia e la selvaggina che è loro simile; per gli animali sacrificali la cerchia è ancora più ristretta: sono solo gli animali domestici. Dt 14,2 inizia la sua lista di animali proibiti con l'affermazione: «tu sei infatti un popolo consacrato a YHWH tuo Dio e YHWH ti ha scelto, perché tu fossi il suo popolo privilegiato, fra tutti i popoli che sono sulla terra». La medesima concezione la ritroviamo in Es 22,30; Lv 11,44-45; 22,31-33. Così il sistema sacerdotale usa degli animali impuri o proibiti per indicare la separazione tra Israele e tutte le altre nazioni a causa dell'elezione. La cosa è esplicitamente stabilita in Lv 20,24-25 (H): «ma a voi dico: voi stessi prenderete possesso del loro territorio ed io stesso ve lo darò in possesso; una terra che stilla latte e miele. Io sono YHWH vostro Dio, che ho distinto voi tra i popoli. E voi distinguerete tra i quadrupedi puri e quelli impuri e tra i volatili impuri e quelli puri e non renderete abominevoli le vostre persone con i quadrupedi e con i volatili e con tutto ciò che striscia sul suolo e che ho distinto per voi, per dichiararlo impuro». In questo testo il verbo usato è «distinguere» (הבדיל *habdîl*), termine tecnico sacerdotale di forte connotazione teologica. Così si può dire che la distinzione tra animali impuri, animali puri e animali sacrificali, che sono un sottoinsieme degli animali puri, dotato di certe caratteristiche (ad esempio essere animali domestici senza difetto) riflette la strutturazione sacerdotale del cosmo

---

e che potrebbe essere stato Silo, in quanto Santuario dell'Arca. MILGROM, *Leviticus*, 413 commenta Lv 7,11 «Questa è ancora l'istruzione sul sacrificio di comunione che si offre a YHWH», testo attribuibile a P, come un'ammissione del fatto che è permesso di mangiare la carne di animali puri non sacrificati. Questa sarebbe dunque un'autorizzazione alla macellazione profana. In realtà, a mio avviso, l'espressione «che si offre a YHWH» è semplicemente un'ulteriore specificazione della frase «sacrificio di comunione», introdotta semplicemente a motivo di enfasi, dato che si tratta della formula iniziale di una nuova *tôrāh*. In effetti, se non lo si intende così, si finisce per affermare che la frase prende in considerazione l'esistenza di un sacrificio di comunione «non offerto a YHWH», cosa evidentemente impossibile nel contesto sacerdotale. Resta il problema dell'esclusione della macellazione profana in H, ma in questo caso si può forse accettare l'argomento di Milgrom, ossia che la norma dell'esclusione della macellazione profana in un piccolo Stato come Giuda, fosse ancora non troppo utopistica anche in seguito alla riforma di Ezechia.

<sup>19</sup> FIRMAGE, *Zoology*, 1134. Ma ci si potrebbe chiedere perché lo stesso non valga per i bovini e per gli equidi.

sulla base della teologia dell'elezione di Israele, cioè dell'Alleanza, la cui influenza si estende non solo agli israeliti, ma anche al loro bestiame ed alle loro proprietà, al punto che anche gli animali domestici sono sottoposti alla legge del sabato, e tanto i primogeniti degli israeliti che quelli del loro bestiame sono egualmente di proprietà di YHWH<sup>20</sup>. Per quanto riguarda gli animali selvatici, essi sono puri se si conformano alle caratteristiche di quelli domestici: ruminare ed avere lo zoccolo diviso. Gn 1,29, testo sacerdotale, prescrive un regime vegetariano per tutti gli esseri viventi; Gn 9,3 permette la consumazione della carne senza restrizioni, mentre, per Lv 11 Israele deve prendere in considerazione le diverse distinzioni tra animali. YHWH riceve in sacrificio una cerchia ancor più ristretta di animali: quelli domestici. Al complesso dei popoli corrisponde così la totalità degli animali, ad Israele corrispondono gli animali puri, gli unici che non pongano problemi all'uso alimentare, mentre alla sfera sacra del Santuario e del sacerdozio corrispondono gli animali sacrificali<sup>21</sup>. La zona della purità si struttura così come una sorta di «spazio di sicurezza» che separa la santità dall'impurità esterna, così come Israele è il popolo scelto in mezzo agli altri popoli perché YHWH possa abitare in mezzo a loro. I criteri di selezione degli animali puri sono basati su quelli che la tradizione religiosa attribuiva agli animali sacrificali: per quanto riguarda i quadrupedi terrestri, preoccupazione principale del redattore sacerdotale, gli israeliti si nutrono della stessa tipologia di bestiame appropriato per l'altare di YHWH, anche se la classificazione degli animali sacrificali è più ristretta<sup>22</sup>. La classificazione dei volatili, degli animali acquatici e di altri tipi di animali terrestri viene di conseguenza ed obbedisce ad altri criteri, come si vedrà più sotto, ma l'idea di fondo è sempre la stessa: quella di limitare il consumo di determinati animali per sottolineare la separatezza di Israele rispetto agli altri popoli. Occorre inoltre osservare che il concetto di purità, almeno per quanto riguarda i quadrupedi, si limita all'aspetto alimentare e non, ad esempio, al loro uso come cavalcature, così cavalcare o montare un asino è perfettamente lecito. In generale occorre notare che certe specie animali sono dette «impure per voi» (Lv 11,4,5 e *passim*) come anche altre

<sup>20</sup> Cfr. M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford 2001, 136.

<sup>21</sup> MILGROM, *Leviticus*, 722. Cfr. anche C. NIHAN, *The Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deuteronomy and their Place in the Formation of the Pentateuch*, in T. B. DOZEMAN – K. SCHMID – B. J. SCHWARTZ, *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen 2011, 427.

<sup>22</sup> FIRMAGE, *Zoology*, dove, in risposta implicita a MILGROM, *Leviticus*, 733, precisa che sono permessi non solo gli animali sacrificali, ma quelli che assomigliano a questi. Così facendo, raggiunge la spiegazione di MILGROM, *Leviticus*, 729. La differenza tra i due è questione di sfumature: per Firmage l'inclusione della selvaggina è l'allargamento di un criterio originariamente nato per gli animali sacrificali (da cui comunque doveva essere escluso il maiale per i noti motivi), mentre per Milgrom il criterio nasce per gli animali non da sacrificio, perché quella degli animali sacrificali è data per scontata (cfr. MILGROM, *Leviticus*, 729). Personalmente preferisco la spiegazione di Firmage: in origine vi era la tradizione religiosa sugli animali sacrificali, poi da questa furono tratti i criteri per determinare gli altri animali (e per escludere il maiale, così da non offrire sacrifici idolatrici).



sono «un'abominazione per voi» (Lv 11,10.11 e *passim*). È solo il cadavere ad essere portatore di impurità (Lv 5,2; 11,8.24-28), come lo è anche quello degli animali puri (Lv 11,39-40)<sup>23</sup>.

### 11,1-8 I quadrupedi terrestri

Per quanto riguarda gli animali terrestri vigono dunque le seguenti regole: i quadrupedi sono puri se soddisfanno assieme alle caratteristiche di ruminare (inteso in senso lato, così la lepre e l'irace ruminano a causa del movimento del muso) e di avere uno zoccolo bipartito. Queste caratteristiche riducono gli animali puri alle specie domestiche dei bovini, degli ovini e dei caprini ed escludono gli equini, ruminanti ma il cui zoccolo non è bipartito. Per quanto riguarda la selvaggina, oltre ai caprini sono puri i cervidi. Dei quadrupedi impuri ne vengono menzionati quattro: il cammello, l'irace<sup>24</sup> e la lepre, ruminanti ma non dotati di zoccolo, e il maiale, dotato di zoccolo bipartito ma non ruminante. Dt 14,4-5, forse con spirito meno sistematico dà una lista di animali puri, mentre il testo sacerdotale preferisce dare dei criteri. D'altronde la purità degli animali sacrificali doveva essere data per scontata, dato che, secondo la tradizione sacerdotale, gli animali sacrificali non sono oggetto di macellazione profana<sup>25</sup>. Evidentemente l'impurità degli altri animali dev'essere dedotta dalle regole suesposte, per cui risultano impuri certamente tutti i carnivori. I plantigradi sono

<sup>23</sup> *Contra* A. MARX, *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, in Bib 82 (2001) 369. Per Marx gli animali «brulicanti» (*šereš*) rendono impuri al tocco, forse in quanto potenzialmente sono vettori di impurità perché vengono a contatto con cose impure. A sostegno di ciò Marx cita Lv 11,43-44 e Lv 22,5, ma la prima citazione non è appropriata, perché il v. 41 stabilisce chiaramente che il problema si pone quando l'animale in questione viene mangiato, e anche qui non si dice che il consumarlo trasmetta un'impurità: è semplicemente un atto vietato. Più complesso è il caso di Lv 22,5, che stabilisce che il contatto con un animale «brulicante» rende impuri, ma occorre osservare che il testo in questione è una sintesi delle principali fonti di impurità da cui devono astenersi i sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, e va dunque intesa come un'allusione a norme già sancite in precedenza, in questo caso Lv 11,29-31. Inoltre il cap. 22 appartiene ad H, e in questo strato redazionale i confini tra *tāmē'* e *šeqeš* non sono chiari (cfr. *infra*, nota 34). In alternativa si potrebbe pensare che la norma in questione riguardi solo i sacerdoti in funzione, ma ciò mi pare fortemente improbabile. In altre culture del Vicino Oriente Antico certi animali erano considerati impuri da vivi, e sembra che quest'opinione fosse condivisa a Qumran, dato che, nel *Rotolo del Tempio* 46,1-3 si richiede che gli uccelli obbrobriosi vengano scacciati dal recinto del Tempio. Cfr. N. MESHEL, *Food for Thought: Systems of Categorization in Leviticus 11*, in HTR 101 (2008) 208 e n. 23.

<sup>24</sup> L'irace (*Procapra capensis*), שִׁפְּי *šāpān* è un mammifero plantigrado filogeneticamente lontano parente dell'elefante ma morfologicamente assai simile alla nostra marmotta (non è però un roditore), assai diffuso nei climi desertici e semidesertici dell'Asia occidentale. Il suo *habitat* preferito sono le fenditure rocciose dove vive in colonie di 20/30 individui. Gli scrittori biblici sono rimasti colpiti dalla contraddizione tra la sua indole timida e i luoghi aspri in cui vive. Cfr. Pr 30,26; Sal 104,18.

<sup>25</sup> Cfr. *supra*, nota 18. Cfr. Lv 17,3-7 (H). La selvaggina può evidentemente essere macellata in modo profano, anzi non deve essere offerta in sacrificio, ma comunque il suo sangue dev'essere coperto (Lv 17,13-14). La tradizione deuteronomistica è più sviluppata e permette la macellazione profana anche degli animali da sacrificio (Dt 12,15.20-24), evidentemente a causa della centralizzazione del Tempio, che avrebbe ridotto gli Israeliti ad un regime quasi vegetariano.



annoverati più avanti tra gli animali impuri (11,27) e questo esclude sicuramente l'orso dagli animali puri, ma anche animali non plantigradi ma che la percezione antica considera tali, come leoni, leopardi e cani (i gatti non sono citati nella Bibbia ebraica, ma sarebbero sicuramente impuri). È possibile tuttavia chiedersi quale sia il motivo che spinge l'Autore a citare, tra tutti gli animali che soddisfanno solo ad uno dei due criteri di accettabilità, soltanto queste quattro specie. Al v. 8 il testo dice. «Non mangerete della loro carne e non toccherete la loro carcassa; per voi saranno impuri». Il testo di per sé afferma non solo che questi animali non sono commestibili, ma che il contatto con la loro carcassa dev'essere evitato in quanto causa di impurità. Secondo la concezione generale di P al laico non è proibito di contrarre un'impurità, ma gli è semplicemente imposto di compiere in tempo utile determinati riti di purificazione. Il v. 8 farebbe eccezione, proibendo al laico anche il contatto con la carcassa di un animale appartenente ad una di queste quattro specie. Milgrom<sup>26</sup> nota il problema, ma osserva che Lv 22,8-9 stabilisce che ai sacerdoti sia vietato contrarre un'impurità dovuta al contatto con la carcassa di un animale, cosa di per sé non proibita al laico, così come al laico non è vietato contrarre l'impurità da contatto da cadavere, cosa invece proibita al sacerdote (Lv 21,1). Dunque, *a fortiori*, il laico non può essere colpito da una sanzione per il fatto di aver toccato una carcassa animale, quando non lo è per il fatto di aver toccato un cadavere umano<sup>27</sup>. Il ragionamento di Milgrom implicherebbe dunque che la proibizione non avrebbe un reale significato legale, ma servirebbe solo a sottolineare che tanto l'ingestione della carne di questi animali che il contatto con la loro carcassa generano impurità. Meshel<sup>28</sup>, allontanandosi dall'interpretazione di Milgrom, è dell'idea che occorra leggere il testo letteralmente, come una vera prescrizione legale, e che, di conseguenza, non ogni impurità derivante da carcassa animale sia proibita al laico, ma solo quella connessa al cammello, all'irace, alla lepre ed al maiale. Secondo Meshel, questo risulterebbe dal fatto che, in 11,26-28 il contatto con la carcassa di un altro quadrupede è bensì portatore di impurità; non è tuttavia vietato contrarre quest'impurità, è solo prescritto un rito di purificazione<sup>29</sup>. La differenza tra i quadrupedi citati ai vv. 4-7 e quelli citati al v. 26 consiste nel fatto

<sup>26</sup> MILGROM, *Leviticus*, 654.

<sup>27</sup> La trasgressione si produce, ed è sanzionata, quando il laico in stato di impurità viene a contatto con il Santuario o con le cose sacre (7,20-21), e in questo caso la sanzione è addirittura il *kārēt* (l'espressione è dell'ebraico postbiblico ma indica una pena presente nei testi legislativi, il cui significato esatto sfugge, ma che può essere interpretata come un'esposizione alla vendetta divina, con relativa morte civile, più che una pena di morte propriamente detta. Cfr. E. LIPINSKI, מֵצַ, In TWAT VI, 187) o quando non si purifica in tempo debito o con la corretta modalità (17,15-16); cfr. MILGROM, *Leviticus*, 654.

<sup>28</sup> MESHEL, *Food for Thought*, 216-217.

<sup>29</sup> Per MESHEL, *Food for Thought*, 218, Lv 11,24a dev'essere tradotto «e con questi potete essere contaminati». Si tratta evidentemente di una traduzione dipendente dalla sua esegesi, e che quindi non accolgo perché non letterale, ma che comunque offre una spiegazione interessante del testo.

che i primi mancano di un criterio di purità (l'avere l'unghia divisa o il ruminare, nel caso del maiale), mentre gli altri mancano di entrambi: ad esempio il cavallo e l'asino, che non hanno lo zoccolo diviso e non ruminano, ma anche i plantigradi. Per spiegare il motivo per cui i primi quattro animali, che hanno un solo motivo di impurità, siano citati per nome, mentre per gli altri sia sufficiente il criterio generale è stata avanzata l'ipotesi che essi si pongano al confine tra le due categorie di «puro» e di «impuro» e che, come spesso accade, siano sentiti come «anomali», e per certi aspetti più pericolosi, proprio a causa di questa situazione liminare<sup>30</sup>.

### 11,9-12 Gli animali acquatici

Gli animali acquatici possono essere mangiati se soddisfanno alle caratteristiche di avere pinne e squame. Questo dunque esclude ogni specie di molluschi e di crostacei, ma anche l'anguilla, che, notoriamente, non ha squame visibili. È da notare che non si fanno nomi di specie di pesci, a dimostrazione della scarsa dimestichezza che gli Israeliti avevano nei confronti della pesca e delle attività marinare o, forse, anche della scarsa pescosità del bacino orientale del Mediterraneo prima del taglio dell'istmo di Suez<sup>31</sup>. I due criteri riducono le possibilità alimentari a quelli che potrebbero essere definiti «pesci propriamente detti», ossia a quegli animali che, nell'immaginario di un popolo non dedito ad attività marine, ed anzi che le vede con sospetto, soddisfanno a tutte le caratteristiche più evidenti dei pesci. È stata avanzata l'ipotesi che la distinzione sia anche dettata dal concetto di «normale mezzo di locomozione», così, gli animali terrestri camminano, quelli acquatici nuotano e gli uccelli volano; quelli che si comportano in modo da travalicare queste barriere sono anormali e dunque «abominevoli»<sup>32</sup>. Tale intuizione, forse valida per gli animali acquatici, non può essere assolutizzata: come si noterà più avanti, non tutti gli uccelli acquatici sono *šeḡeš* (mancano ad esempio l'anatra, non citata nella Bibbia e l'oca, forse presente in 1 Re 5,3 le quali erano comunque conosciute nell'antichità), non tutti gli uccelli impuri sono acquatici, e non tutti gli animali «brulicanti» (*šereš*) sono impuri.

Questi animali acquatici, tanto quelli normali che quelli «brulicanti» (*šereš*), non sono definiti «impuri» (*tāme'*), ma «abominevoli» (*šeḡeš*)<sup>33</sup>. Un problema analogo a

<sup>30</sup> Cfr. M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, London 1966, 38 e HAWLEY, *The Agenda*, 236.

<sup>31</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 660-1.

<sup>32</sup> MILGROM, *Leviticus*, 720, che cita DOUGLAS, *Purity and Danger*, *passim*. M. DOUGLAS, *The Forbidden Animals in Leviticus*, JSOT 59 (1993) 17 rinuncia a quest'idea, preferendo spiegare la proibizione sulla base del rispetto della vita: come gli animali terrestri puri possono essere consumati eliminando il sangue, così gli animali acquatici devono avere pinne e squame, perché altrimenti sono vulnerabili e non possono difendersi dalla predazione, assomigliando così agli esseri umani indifesi, come i poveri, le vedove e gli orfani (DOUGLAS, *The Forbidden Animals*, 22). Francamente non riesco a convincermi della validità di una simile impostazione: gli esseri umani non sono mai definiti *šeḡeš*.

<sup>33</sup> Per MILGROM, *Leviticus*, 657-659 le carcasse degli animali denominati *šeḡeš* contaminano solo se ingerite, mentre quelle degli animali *tāme'* contaminano al contatto, dunque, gli animali *šeḡeš* paradoss-

quello riscontrato nei vv. 4-7 è posto dal v. 11, che ingiunge di non mangiare la carne degli animali ritenuti, appunto, *šeqes* al v. 10, ossia degli animali acquatici privi di pinne e squame. È da notare che questa proibizione, analoga a quella vigente per le quattro specie animali dei vv. 4-7, non ha però le stesse conseguenze dal punto di vista della purità, come si vedrà più avanti: si tratta piuttosto di una trasgressione della Legge. Ai vv. 41-42 la medesima proibizione è estesa a tutti gli animali *šeres* terrestri<sup>34</sup>. La motivazione di tutto questo non è per nulla chiara. Da un lato, come osservato sopra, gli animali acquatici non dovevano essere parte della dieta normale degli israeliti, e, soprattutto, non dovevano far parte del loro normale ambiente di vita, per cui le regole di purità delle loro carcasse dovevano essere superflue<sup>35</sup>, dall'altro può essere utile il concetto di «mezzo di locomozione» esposto sopra: gli animali acquatici nuotano con le pinne e sono coperti di squame; quelli che non hanno pinne e squame non si muovono in modo «normale» per il loro ambiente, dunque non possono essere mangiati perché hanno una caratteristica «liminare», come, per altri motivi, il cammello, l'irace, la lepre ed il maiale: sono casi limite tra due categorie.

### 11,13-19 Gli uccelli

Per quanto riguarda gli uccelli, il testo non dà un criterio generale, ma si limita a fornire un elenco di specie *šeqes* (anche in questo caso il testo non utilizza il termine *tāmē'*), probabilmente considerato esaustivo<sup>36</sup>, proprio a causa dell'assenza di un criterio generale. Dato che l'elenco comprende numerosi nomi di difficile se non

---

salmente, sono «cultically pure» (*ibid.*, 656). MESHEL, *Food for Thought*, 214, però sottolinea che, in effetti, il testo non parla esplicitamente dell'impurità degli animali in questione, che dunque si presenterebbe come un'asserzione indimostrata di Milgrom. Preferisco pensare, con HAWLEY, *The Agenda*, 239 e n. 29 che la prospettiva del testo verta sulla proibizione alimentare e non sulla comunicazione di impurità. Per Meshel l'ingestione di un animale *šeqes* sarebbe semplicemente una trasgressione della legge, che provocherebbe eventualmente la necessità di un sacrificio חטאת *hattā't* per decontaminare il Santuario ma che non avrebbe conseguenze sulla purità della persona.

<sup>34</sup> Cfr. HAWLEY, *The Agenda*, 239. Esistono dunque animali puri che devono essere abominati, ma che non danno impurità a chi li mangia; il mangiarli costituisce però comunque una trasgressione, come detto sopra. Prova di questo è appunto il fatto che 11,29-30 elenca otto animali *šeres* che sono definiti *tāmē'*, mentre gli altri *šeres* sono soltanto *šeqes*, e ne è semplicemente proibita la consumazione (vv.41-42), le carcasse degli *šeres* che sono *tāmē'*, e rendono impuri al contatto (MILGROM, *Leviticus*, 657). Di per sé non è stabilito un divieto di consumazione, come è invece per il maiale e gli altri animali di cui ai vv. 5-7; esso può essere considerato implicito, oppure, più semplicemente si può osservare che si tratta di topi e affini, dunque la tentazione di mangiarli non doveva essere frequente. La distinzione non è però coerentemente osservata in tutto il Levitico: per H (Lv 20,25) mangiando animali impuri (*tāmē'*) ci si rende abominevoli (קשקש *ŠQS* Pi). Cfr. HAWLEY, *The Agenda*, 240 n. 33. Questo cambiamento di terminologia rende possibile identificare i vv. 43-44 come sviluppi posteriori dovuti ad un redattore H, dato che in essi il verbo קשקש *ŠQS* Pi e il verbo טמא *TM'* Pi sono sinonimi. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 695.

<sup>35</sup> Cosa che invece non era delle otto specie dei vv. 29-30, che, per quello che si può capire pur nell'incertezza della terminologia, sono tutti animalletti che potevano essere ben presenti in una casa israelita ed i cui corpi potevano ben cadere nelle pentole o nelle riserve d'acqua.

<sup>36</sup> R. PÉTER-CONTESSÉ, *Levitique* 1-16, Genève 1993, 184.

impossibile identificazione, non è facile comprendere il motivo di queste esclusioni. Sembrerebbe di capire che nella lista siano inclusi gli uccelli da preda e con abitudini necrofaghe e certi uccelli acquatici. Nel caso dei primi ciò si può spiegare con il fatto che le loro abitudini alimentari li rendono impuri: si nutrono di animali uccisi senza che vengano previamente dissanguati o di carogne. Più difficile è determinare l'esclusione dei secondi. Come visto, l'anomalia del mezzo di locomozione (nuotano e volano) non è sufficiente a spiegarla e, soprattutto non è tematizzata dal testo, mentre nel caso dei pesci si allude esplicitamente ad essa (le pinne). Inoltre gli uccelli acquatici non sembrano essere citati come categoria a parte, ma inframmezzati ad altri animali non acquatici, come la civetta e l'assiolo. Nemmeno l'alimentazione sembra un criterio dirimente: la cicogna è infatti onnivora e talora necrofaga, gli aironi ed il cormorano sono ittiofagi mentre il cigno (posto che sia questo l'animale definito con il nome תִּנְשֶׁמֶת *tinšemet*; ma potrebbe essere uno strigide) non lo è, e la folaga (che però potrebbe anche essere un avvoltoio) lo è solo parzialmente; l'incertezza che regna in merito all'identificazione degli uccelli elencati in questi vv. impedisce di proporre ipotesi basate su una qualche verosimiglianza. Si può solo dire che probabilmente si tratta di uccelli che, per qualche motivo legato alla loro alimentazione o al loro comportamento, suscitavano repulsione. Anche per questi animali vige il divieto di mangiarle, mentre le loro carcasse non sono dette impure.

### 11,20-23 Gli artropodi alati

Il motivo dell'anormalità del mezzo di locomozione potrebbe invece essere effettivamente all'origine della proibizione degli artropodi: se hanno le ali, devono avere due zampe; se ne hanno più di due, da ciò la curiosa formulazione «camminano su (almeno) quattro zampe», sono anomali e dunque abominevoli. Il criterio dato al v. 21 ha evidentemente lo scopo di escludere dal novero degli animali proibiti quelle locuste che costituivano un alimento di fortuna, tradizionale della cultura pastorale originaria degli Israeliti<sup>37</sup>. Anche questi animali non sono definiti *ṭāmē'*, ma *šeḡeš*. Si può ulteriormente notare che di per sé ai vv. 20-23 non si dice esplicitamente che è proibita l'ingestione. Questo può essere semplicemente implicato dal fatto che ai vv. 21-22 si elencano gli animali di questa categoria che, avendo le zampe atte a saltare, sono ammessi come cibo, oppure si può pensare che non sia proibito mangiarli perché, essendo spesso animali minuscoli, non è improbabile inghiottirli accidentalmente. La norma così redatta eviterebbe, insomma, di dover offrire un sacrificio per la trasgressione per aver ingerito un moscerino del vino.

### 11,24-26 Le conseguenze per l'impurità: i quadrupedi terrestri

I vv. in analisi si pongono al centro del capitolo 11 ed insieme aprono il secondo versante di esso. Vengono presi in considerazione gli animali esclusi applicando i

<sup>37</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 666.

criteri presentati ai vv. 2b-8, ossia i ruminanti che non hanno lo zoccolo bipartito oppure gli animali che non hanno lo zoccolo bipartito ma non ruminano. Le carogne di questi animali contaminano per contatto, ma il contatto può essere più o meno profondo: se vengono semplicemente toccati, si contrae una contaminazione che si esaurisce con il passare del tempo («fino alla sera»), se invece vengono trasportati, al passare del tempo occorre aggiungere il lavaggio delle vesti<sup>38</sup>. Dato che a questa categoria appartengono tutti i grandi animali da soma (cavalli, asini, cammelli), di uso comune nell'economia (particolarmente l'asino) ma non puri, l'ipotesi di doverne trasportare la carcassa non era semplicemente teorica. Alcuni pensano che anche nel caso di semplice contatto con la carcassa dell'animale impuro le abluzioni dovessero essere implicate, come pure, al v. 25 debba essere implicato il lavaggio del corpo oltre a quello, esplicitamente stabilito, delle vesti<sup>39</sup>. La cosa è possibile, ma comunque non è direttamente affermata<sup>40</sup>.

### 11,27-28 Le conseguenze per l'impurità: i «plantigradi»

I vv. introducono un'ulteriore categoria di animali: quelli che, non essendo dotati di zoccoli, camminano «sulle loro piante». Evidentemente in questa categoria non si classificano i «plantigradi» nel senso moderno del termine, ma semplicemente quegli animali che non hanno uno zoccolo corneo ma camminano su cuscinetti<sup>41</sup>. In questa categoria rientrano evidentemente anche alcuni animali tra quelli citati in precedenza, che «ruminano» (o sembrano farlo), ma non hanno zoccoli, quali il cammello, l'irace e la lepre (cfr. vv. 4-6), ma qui la caratteristica di «ruminare» viene omessa, abbracciando così tutti gli altri quadrupedi non dotati di zoccoli. Come visto, vengono così esclusi orsi, felini, canidi ecc. Chi tocca o trasporta le loro carcasse subisce le medesime conseguenze viste ai vv. 24-25, essendo obbligato al lavaggio delle vesti.

### 11,29-30 Le conseguenze per l'impurità: gli animali *šeres* impuri

Come per gli uccelli, anche per questo tipo di animali *šeres* non viene dato un criterio di classificazione ma una lista di esclusione che, apparentemente, riguarda una serie di bestiole, roditori e sauri, probabilmente perché caratterizzati dal fatto di

<sup>38</sup> PÉTER-CONTESSE, *Lévitique* 1-16, 186.

<sup>39</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 667, con un'applicazione della regola rabbinica *a minori ad maiorem*. Per dimostrare quest'implicazione, Milgrom prende ad esempio Lv 15,5-13 ecc., in cui l'abluzione si accompagna sempre al lavaggio delle vesti, ma in quel capitolo si tratta delle impurità sessuali, e le due cose non devono essere assimilate. Per affermare la necessità anche dell'abluzione del corpo, cita Lv 17,15 e 22,6. Il primo testo riguarda il medesimo caso qui trattato al v. 40: quello di colui che mangia la carcassa di un animale commestibile morto naturalmente, ma si tratta di un testo appartenente alla tradizione H, che potrebbe aver rivisto la regola rendendola più severa, mentre il secondo, che appartiene sempre ad H ed omette il lavaggio delle vesti, è una sorta di sommario delle varie specie di impurità e, verosimilmente, dev'essere inteso come un richiamo generico all'obbligo dei riti di purificazione.

<sup>40</sup> Così, *contra* Milgrom, PÉTER-CONTESSE, *Lévitique* 1-16, 186.

<sup>41</sup> PÉTER-CONTESSE, *Lévitique* 1-16, 187.

muoversi strisciando sul ventre (o dando quest'impressione), pur essendo dotati di zampe<sup>42</sup>. Anche in questo caso l'identificazione delle varie specie è molto spesso dubbia e, in alcuni casi, decisamente impossibile. In modo abbastanza sorprendente i serpenti non vengono citati in questa lista, ma sono comunque compresi nel criterio dato ai vv. 41-42; ci si può quindi chiedere perché nel testo in esame siano citati proprio questi animali, dato che la lista, a differenza di quella degli uccelli, non è esclusiva. Una distinzione consiste nel fatto che questi animali sono definiti *tāmē'*, mentre quelli coperti dal criterio generale sono definiti «un'abominazione» (*šeqeš*); i primi poi, da morti, hanno conseguenze sulla purità delle persone e delle cose che vengono a contatto con la loro carcassa, mentre dei secondi si precisa che non devono essere mangiati, ma per quanto riguarda il loro *status* di purità non si dice nulla, anche se, evidentemente, devono essere ricompresi nella definizione del v. 44. Questo è però forse frutto della rielaborazione redazionale, secondo la quale la categoria di «abominazione» e quella di «impurità» si sovrappongono<sup>43</sup>. Tuttavia questa distinzione non è sufficiente per comprendere il motivo della lista. Dato che i vv. seguenti (31-38) trattano della casistica riguardante gli oggetti e le riserve d'acqua di uso domestico, si potrebbe pensare che questi animalletti siano fatti oggetto di disposizioni particolari perché sono quelli che si trovano frequentemente tra le mura di casa<sup>44</sup>.

### 11,31-38 *Gli animali «brulicanti» impuri: procedure di purificazione*

Gli animalletti presi in considerazione nei vv. 29-30 e definiti *tāmē'*<sup>45</sup>, da morti recano un'impurità particolarmente violenta, che, a differenza di quella derivata dalle carcasse dei grandi animali di cui ai vv. 24-28, si comunica non solo alle persone con cui vengono a contatto le loro carcasse ma anche alle cose, particolarmente agli oggetti di uso domestico. Quest'impurità genera una casistica minuziosa e controversa, che distingue in primo luogo quegli oggetti di uso domestico che non sono implicati nell'alimentazione, dagli alimentari e dagli oggetti che sono implicati nella loro conservazione o preparazione. I primi oggetti sono abiti, coperte o contenitori, sandali, cinture ed altri accessori di pelle, mobilio e altri strumenti di lavoro fatti di legno. Per essi è prevista l'abluzione e l'impurità fino alla sera. I recipienti di terracotta non possono invece essere purificati, ma devono essere distrutti; tale regola è però soggetta ad alcune condizioni, di non immediata comprensione. L'animale morto deve

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 8.

<sup>43</sup> Secondo MILGROM, *Leviticus*, 686-687, è probabile che il v. in questione sia da attribuirsi alla mano redazionale H.

<sup>44</sup> Cfr. WENHAM, *The Book of Leviticus*, 178; Così anche C. F. KEIL, *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, II, 2: *Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, Leipzig 1862, 369.

<sup>45</sup> Non dunque soltanto una semplice mosca, come erroneamente afferma G. DEIANA, *Levitico*, Milano 2005, 140, non tenendo conto della distinzione tra *tāmē'* e *šeqeš*. La mosca non è impura da morta, è solo *šeqeš*.

cadere *dentro* il recipiente in questione; la precisazione sul contenuto fa capire che il testo pensa ad un vaso pieno, non si dice però che cosa accade se il vaso è vuoto. Il v. 35 formula una regola generale che include anche i vasi vuoti, ma non stabilisce esplicitamente l'obbligo di romperli, dato che, nella sua formulazione generica essa finisce per riferirsi non solo agli oggetti di ceramica, ma anche a quelli di altro materiale (metallo, pietra, legno). Tale obbligo, certo solo per i manufatti di ceramica, può forse venire dedotto dalla successiva prescrizione che impone di rompere il forno di ceramica che si venga a trovare in stato di impurità, ma la cosa comunque resta non chiara. Probabilmente è meglio pensare che il testo desideri evitare il contatto tra il cibo e l'animale morto e che l'impurità del recipiente sia tale da obbligare alla sua distruzione solo se esso è pieno di materiale commestibile. Quest'interpretazione sembrerebbe confermata da quanto viene detto al v. 34, il cui senso è però disputato. È plausibile che esso debba essere inteso come ulteriore precisazione di quanto affermato al v. precedente<sup>46</sup>: il cibo diventa impuro solo se è mescolato con acqua, mentre diviene impuro ogni liquido in esso contenuto. Se questa è l'interpretazione giusta, ne consegue che un cibo non ancora mescolato con acqua (ad esempio della farina) non diviene impuro in seguito al contatto con la carcassa dell'animale. L'acqua (o un'altra sostanza liquida) svolge così il ruolo di mediatore dell'impurità, come svolge quello di mediatore della purità nei vari riti di abluzione<sup>47</sup>. Se però non diviene impuro il cibo, è assurdo pensare che divenga impuro il recipiente che lo contiene<sup>48</sup>. Come però spiegare che al v. 35 il recipiente sia detto impuro qualora venga a contatto con l'animale morto essendo vuoto, dato che ciò non accade, in assenza di acqua, quando esso è pieno? La difficoltà è superabile pensando che il testo sia preoccupato non tanto della purità dei recipienti, ma di quella del cibo e che, appunto, prescriva una

<sup>46</sup> Con Raši, Noth, Elliger e altri. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 678.

<sup>47</sup> MILGROM, *Leviticus*, 679.

<sup>48</sup> Così E. S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 143. MILGROM, *Leviticus*, 679 ammette che quest'interpretazione è quella che dà meglio conto del tenore verbale del testo, ma vi si oppone affermando che, se fosse giusta, ne conseguirebbe che un cibo non viene reso impuro se posto secco dentro un recipiente impuro, cosa per lui contraddetta dal v. 33. Milgrom però non si rende conto proprio del fatto che il v. 33 non parla di recipienti *vuoti*, ma di recipienti *pieni*: affermato che tutto ciò che essi contengono diventa impuro, il testo prosegue che ciò avviene solo a condizione che tale sostanza sia mescolata ad acqua o addirittura sia liquida. In altre parole, il testo non contempla il caso del recipiente vuoto, che viene invece trattato al v. 35. Quest'ultimo v. afferma solo l'impurità dell'oggetto fatto di un materiale qualsiasi, compresa dunque la ceramica. L'obbligo di rottura riguarda solo il *tannûr* di ceramica; il vaso di terracotta vuoto deve essere rotto anch'esso? Il silenzio del testo apre a due possibilità: o dev'essere trattato come descritto al v. 32, o dev'essere rotto come il *tannûr*. C'è anche la possibilità che tale silenzio implichi il fatto che la procedura adottata dev'essere diversificata a seconda del materiale: se è di ceramica dev'essere rotto, altrimenti dev'essere lavato e non più usato fino alla sera. A mio avviso la soluzione più naturale è la prima: il recipiente dev'essere rotto solo se è pieno di materiale commestibile mescolato con acqua; in assenza di acqua non diventa impuro. Se vuoto, va lavato e resta impuro fino alla sera. Lv 15,12 prevede che il recipiente di terracotta toccato dallo *zāb* sia infranto; si tratta di un caso diverso da questo e l'impurità dello *zāb* è molto più virulenta.



procedura diversificata per i recipienti pieni o vuoti: nel primo caso, trattato ai vv. 33-34, diventano impuri solo se il loro contenuto è divenuto anch'esso impuro a causa della presenza dell'acqua, dato che l'animale morto non viene a diretto contatto con il recipiente, ma con il suo contenuto che, in assenza di acqua, non diventa impuro e dunque non media la sua impurità al recipiente; nel secondo caso, trattato al v. 35, l'animale viene a diretto contatto con il recipiente, diventandone in un certo senso il contenuto, e, non essendo cibo, trasmette a questo un'impurità meno virulenta, che non implica la distruzione del recipiente stesso ma (forse) solo la sua abluzione<sup>49</sup>. Un caso particolare è quello del «forno» o del «fornello». Mentre non è chiara la forma del secondo oggetto, che comunque doveva essere un utensile da cucina, utilizzato probabilmente per cuocere dei cibi messi dentro una pentola, il primo altro non è che il *tannûr*, il forno da pane a campana fatto di terracotta, così comune ancor oggi in tutto il vicino oriente. La legislazione a riguardo è radicale: devono essere distrutti. Per mitigare la cattiva impressione che una tale legge dà, occorre osservare che la sua messa in pratica non doveva essere più complicata o costosa della distruzione di un qualunque altro utensile di ceramica. Ci si può chiedere tuttavia la motivazione per cui la cosa viene in tal modo specificata. Penso che essa risieda nel fatto che questi oggetti, per la loro conformazione (sono costruiti in un sol pezzo e fissati nel suolo), non possono essere immersi nell'acqua, come invece prescrive il v. 32<sup>50</sup>. Il v. 36, che esclude l'impurità delle fonti e delle cisterne d'acqua, più che essere dovuto al valore purificatorio dell'acqua stessa<sup>51</sup>, che, come visto, è tanto mediatrice di impurità che di purificazione, sottende probabilmente una necessità di tipo pratico: in un clima come quello palestinese ci si può permettere di perdere una giara d'acqua, ma non un'intera cisterna<sup>52</sup>, per non parlare poi dell'assurdità di turare un pozzo per il motivo che ci

<sup>49</sup> In linea teorica, ci si potrebbe chiedere: che cosa succede allora se un cibo puro, umido o no, viene immerso in un recipiente impuro a causa del fatto che, in precedenza, vi è caduto un animale morto (poi, evidentemente rimosso)? Una risposta probabile potrebbe essere questa: non succede nulla, perché è il cibo (umido) che comunica l'impurità e non il recipiente. La norma dunque potrebbe non avere alcun effetto pratico se non in un caso: quel recipiente non potrebbe essere utilizzato per contenere, preparare e servire del cibo sacro, che, come noto, dev'essere consumato in luogo puro.

<sup>50</sup> Se fosse così ciò implicherebbe, tra l'altro, che gli altri oggetti nominati nel v. 35, compresi i vasi di terracotta vuoti, devono subire quest'abluzione. MILGROM, *Leviticus*, 679, riconduce la regola al fatto che essi fanno corpo con il terreno sottostante e dunque sarebbero sottomessi alla regola rabbinica che ciò che è inglobato nel terreno non è suscettibile di impurità; da ciò deriva la necessità di dichiararli esplicitamente impuri e di dare disposizioni in merito all'eliminazione di tale impurità. La considerazione coglie nel giusto per quanto riguarda la motivazione ultima della regola, ossia che gli oggetti in questione fanno corpo con il terreno sottostante, ma il supporre la generalizzazione rabbinica già in vigore all'epoca della redazione di questo testo, in assenza di altri argomenti, è un anacronismo.

<sup>51</sup> Così KEIL, *Leviticus*. Per MILGROM, *Leviticus*, 680, il motivo è invece simile a quello che provoca la distruzione del *tannûr*: pozzi e cisterne fanno corpo unico con il terreno. La critica che si può sollevare è la medesima: la spiegazione rabbinica è anacronistica.

<sup>52</sup> PÉTER-CONTESSE, *Lévitique*, 189.

è annegato dentro un topolino di campagna o una lucertola. I vv. 37-38 prendono in considerazione lo *status* di purità della semente da seminazione; il fatto che non si parli di recipienti indica probabilmente che si sta pensando alla semente raccolta nei granai. La soluzione del caso è un'applicazione della regola enunciata ai vv. 33-34: se i semi sono asciutti non accade nulla, ma se essi sono stati mescolati con acqua, cioè sono stati prelevati dal granaio ed è iniziata una procedura volta a trasformarli in cibo, allora divengono impuri. Anche in questo caso la legge ha una motivazione di tipo pratico, ad evitare che un topolino morto in un granaio renda inutilizzabile tutta la riserva di grano, provocando così una carestia per tutta la famiglia<sup>53</sup>.

### 11,39-42 Impurità provocata dagli animali puri e sintesi conclusiva

I vv. 39-40 prendono in considerazione l'ultimo caso possibile: quello in cui a provocare l'impurità è la carcassa di uno degli animali commestibili<sup>54</sup>. Evidentemente il caso in questione sottende l'idea che questi animali siano morti in modo improprio, ossia senza il relativo spargimento del sangue, come poi preciserà Lv 17,3-7 e Lv 17,13-14 per quanto riguarda la selvaggina, oppure morti di morte naturale o sbranati da una fiera (Lv 17,15). In tutti questi casi le carcasse sono portatrici di un'impurità che si comunica a chi viene a contatto con esse. La legislazione a riguardo è simile a quella riguardante gli animali che mancano di entrambi i criteri fondamentali (ruminare ed avere l'unghia fessa, vv. 27-28): il semplice contatto comporta una contaminazione che si esaurisce con il passare del tempo (v. 39), il mangiarne ed il trasportarne la carcassa richiedono in più il lavaggio delle vesti (v. 40). Inoltre si aggiunge il caso della consumazione alimentare dell'animale impropriamente morto; questo è sicuramente dovuto al fatto che, mentre l'impurità innata della carne degli altri animali escludeva di per sé la consumazione, quella acquisita propria di questa fattispecie avrebbe potuto generare delle perplessità: se l'animale è puro da vivo e anche da morto, se macellato in modo appropriato, occorre definire esplicitamente che, qualora questa caratteristica venga a mancare, si genera un'impurità<sup>55</sup>. Ciò stabilito, si potreb-

<sup>53</sup> Così PÉTER-CONTESSÉ, *Lévitique*, 189. MILGROM, *Leviticus*, 681 ricollega anche questo fatto alla regola rabbinica secondo la quale tutto ciò che è piantato a terra non può divenire impuro, ma, come detto sopra, è probabile che questo sia un anacronismo.

<sup>54</sup> La disposizione appare in contrasto con quanto affermato in 5,2 (cfr. MILGROM, *Leviticus*, *ad loc.*), dove a contaminare sono solo le carcasse degli animali impuri, ancorché domestici (ad es. gli asini), e soprattutto con 7,24, dove il grasso di un animale puro morto naturalmente o sbranato può essere utilizzato per qualunque scopo, tranne quello alimentare, evidentemente senza contrarre impurità. Questa contraddizione può essere spiegata affermando che i vv. 39-40 siano derivati da uno sviluppo redazionale posteriore. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 693-694.

<sup>55</sup> Cfr. PÉTER-CONTESSÉ *Lévitique*, 189-190; MILGROM, *Leviticus*, 681. Tuttavia di per sé quest'impurità non esclude la consumazione, ma semplicemente porta con sé l'obbligo di svolgere gli appropriati riti di purificazione. Soltanto i sacerdoti non possono mangiare di animali puri non morti propriamente: cfr. Lv 22,8: «Quanto ad un animale morto naturalmente o sbranato, non li mangerà, così da contaminarsi con essi». Occorre fare dunque una distinzione tra il diventare impuri, cosa di per sé non vietata

be poi pensare che, nel caso di un utilizzo alimentare della carogna, il contatto sia più intenso e che, di conseguenza, sia necessaria anche un'abluzione del corpo; questo tuttavia non è detto esplicitamente e non è probabile che sia considerata implicita. I vv. 41-42 concludono questa trattazione con una regola generale riguardante tutti gli animali «brulicanti» (*šereš*) terrestri dandone una definizione comune: sono tutti gli animali che camminano sul ventre, o che, strisciando sul suolo, camminano con quattro o più zampe. Gli animali *šereš* sono divisi in tre categorie, a seconda dell'ambiente in cui vivono: quelli acquatici (vv. 9-10), quelli alati (vv. 21-24) e quelli terrestri. Nelle prime due categorie esistono tanto specie commestibili che specie non commestibili e la distinzione tra queste è ottenuta tramite un criterio generale, mentre in questa terza categoria, che comprende evidentemente tutti i rettili, i piccoli roditori, gli insetti e gli altri artropodi terrestri, ve ne sono alcuni che sono impuri e contaminanti, e ne è data una lista ai vv. 29-30, mentre tutti gli altri sono definiti «un'abominazione» (*šegeš*) non adatta alla consumazione alimentare ma che, per sé, non ha conseguenza dal punto di vista dell'impurità.

### 11,43-47 Sintesi teologica finale

Proprio il fatto che questa distinzione così sfumata tra animali *šereš* puri, impuri e *šegeš* sia completamente ignorata a partire dal v. 43, che considera equivalente l'essere impuro e l'essere abominevole, indica chiaramente la presenza di una mano redazionale successiva che ha inquadrato un materiale legislativo precedente<sup>56</sup>. Tale mano è chiaramente identificabile con quella dei redattori del «codice di santità» (H), a partire dalla loro «firma teologica»: il ritornello «vi santificherete e sarete santi, perché io sono santo», presente al v. 45 (cfr. Lv 18,2.4.30; 19,3.4 e *passim*, ecc.) è tipico di questa particolare tradizione sacerdotale che, a differenza della tradizione contenuta in buona parte del Libro dell'Esodo e nei capitoli del Levitico finora analizzati, considera che, attraverso l'osservanza della legge, è tutto Israele ad essere santo, mentre questa prospettiva è assente nel resto dei testi sacerdotali, nei quali la qualifica

---

e talora inevitabile, come ad esempio l'impurità nel rapporto sessuale di 15,18 ed altri numerosi casi che coinvolgono gli stessi sacerdoti (21,2-3) ed il divieto di contrarre un'impurità, che riguarda i sacerdoti i numerosi casi, come quello in analisi, ma anche 21,1.4 ecc. (cfr. MESHEL, *Food for Thought*, 215). Nel primo caso il sacrificio per la trasgressione dev'essere offerto per il fatto di aver trascurato incolpevolmente i riti di purificazione; nel secondo caso viene offerto per il fatto stesso di aver contratto l'impurità, evidentemente in modo non colpevole.

<sup>56</sup> MILGROM, *Leviticus*, 684. Riguardo al problema dei rapporti tra Lv 11 e Dt 14, MILGROM, *Leviticus*, 698-704 sostiene che Dt 14 sia una sintesi di Lv 11, Mentre NIHAN, *The Laws*, 415 preferisce pensare che entrambe le tradizioni derivino da una legislazione a loro anteriore. In questo caso ci sarebbe stato un primo stadio redazionale che avrebbe aggiunto alla legislazione antica la distinzione tra טמא e טָהוֹר (NIHAN, *The Laws*, 413), e che sarebbe stato lo strato P, poi inserito da H nella sua revisione, testimoniata dai vv. 43-46. Così anche MESHEL, *Food for Thought*, 209 e N. MESHEL, *Pure, Impure, Permitted, Prohibited: A Study of Classification Systems in P*, in B. J. SCHWARTZ ET AL., *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, LHB/OTS 474, New York-London 2008, 33.

di «santo» è piuttosto attribuita alle realtà cultuali, quali il Santuario, il sacerdozio, i sacrifici<sup>57</sup>. Con il v. 46 le distinzioni terminologiche sono di nuovo precise: esistono tre tipi di esseri viventi: «quadrupedi», ossia gli animali che si muovono appoggiando a terra solo le quattro zampe, i «volatili» e gli altri esseri viventi, caratterizzati da un movimento indistinto, definito con il verbo רמש (*RMŠ* agitarsi), qualora si tratti di animali acquatici e con il verbo שרץ *ŠRŠ* nel caso di animali terrestri. La differenziazione di questi due verbi è verosimilmente dovuta a ragioni stilistiche<sup>58</sup>.

La spiegazione teologica presente in questi vv. ricollega tutte le leggi sulla purità animale alla storia della salvezza ed alla teologia dell'Alleanza: è il rapporto particolare che YHWH ha instaurato con Israele a dettare l'esigenza di una particolare santità, ad immagine della santità di YHWH stesso. Ciò è possibile per mezzo dell'osservanza delle norme di purità. I vv. finali (46-47) riprendono la tradizione propriamente sacerdotale<sup>59</sup> e concludono la pericope puntualizzando definitivamente l'esistenza non di due ma di quattro classi di animali, articolate in due opposizioni: quella tra gli animali puri e gli animali impuri (e dunque non commestibili) e quella tra gli animali commestibili (e dunque puri) e gli animali non commestibili<sup>60</sup>. Il verbo «distinguere» (*habdîl*) indica l'azione del sacerdote che discrimina l'ambito del sacro da quello del profano (Lv 10,10), ma è anche un verbo particolarmente importante nella narrazione sacerdotale della creazione, nella quale il cosmo è presentato come il risultato dell'azione di Dio che «separa» i vari elementi ponendo fine al caos (cfr. Gn 1,4.7.14.18). Il comportamento di Dio nei confronti degli israeliti è dunque sulla linea di quanto egli ha operato creando il mondo, e, conseguentemente, il comportamento degli israeliti, che «distinguono» gli animali, si pone sulla linea dell'intervento creativo di YHWH stesso.

<sup>57</sup> Cfr. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Winona Lake 2007<sup>2</sup>, 69; MILGROM, *Leviticus*, 687; NIHAN, *The Laws*, 429. Da notare anche l'espressione «non rendete abominevoli le vostre anime» che ricorre qui e in Lv 20,25, testo generalmente attribuito ad H.

<sup>58</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 689. Per C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch*, FAT 2.25, Tübingen 2007, 298 la presenza di רמש può essere un riferimento a Gn 1,21, dove in effetti רמש e שרץ sono sinonimi e designano entrambi il movimento di animali acquatici. Per il v 44 i due termini sono anche sinonimi e designano animali terrestri.

<sup>59</sup> MILGROM, *Leviticus*, 690.

<sup>60</sup> La distinzione tra puro e impuro non è dunque immediatamente sovrapponibile a quella tra commestibile e non commestibile, come invece erroneamente pensa PÉTER-CONTESSÉ, *Lévitique*, 190. Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 690.

### **Riassunto**

Il cap. 11 del Libro del Levitico è generalmente etichettato solo come un elenco di animali puri ed impuri, ed è spesso connotato negativamente come esempio caratteristico del formalismo sacerdotale. È chiaro che la necessità di dettare al popolo di Israele delle norme alimentari, in un contesto culturale e religioso in cui la sensibilità per la purità era molto sviluppata, è il primo motivo che ha ispirato la redazione di queste pagine, ma lo spirito sistematico dei redattori sacerdotali ne ha approfittato per redigere una vera e propria teoria tassonomica del mondo animale, con presupposti nella teologia sacerdotale della creazione e particolarmente nel primo capitolo della Genesi. Si può però osservare che lo spirito sistematico del testo sacerdotale, per mezzo della tassonomia animale, vuole soprattutto illustrare l'opera creativa di Dio, che distingue le cose ordinandole, ed il posto di Israele nel mondo creato. Tale intento teologico lo si può cogliere non in esplicite affermazioni, a parte qualche accenno sporadico, ma viene piuttosto implicato nei presupposti del testo e dev'essere dedotto per mezzo di un attento lavoro interpretativo. In questo contributo si tenta di esporre in modo sistematico la classificazione zoologica di Lv 11, per poter permettere una migliore comprensione di un testo ingiustamente sottovalutato.

### **Abstract**

The cap. 11 of the Book of Leviticus is generally labelled only as a list of pure and impure animals, and is often negatively connoted as a characteristic example of priestly formalism. It is clear that the necessity of dictating to the people of Israel the alimentary norms, in a cultural and religious context in which the sensitivity for purity was very developed, is the first reason that inspired the drafting of these pages. The priestly editors, however, characterized by a systematic sensitivity, took advantage of it to draw up a true and proper taxonomic theory of the animal world, with presuppositions in the priestly theology of creation and especially in the first chapter of Genesis. Nevertheless, it is clear that the systematic spirit of the priestly text, through animal taxonomy, aims above all to illustrate God's creative work, which distinguishes things by ordering them, and the place of Israel in the created world. This theological intent manifests itself not in explicit affirmations, apart from some sporadic reference, but in the assumptions of the text and must be deduced by means of careful interpretative work. This contribution attempts to display systematically the zoological classification of Lv 11, in order to allow a better understanding of an unfairly undervalued text.