

## CREDENZE DEMONOLOGICHE NEL MONDO EBRAICO IN ETÀ MEDIEVALE E MODERNA

ALBERTO CASTALDINI<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** *Demonological beliefs in the Jewish world during Medieval and Modern ages.* The article illustrates the Jewish beliefs about demons and the related exorcism practices. These beliefs were closely concerned with the concept of transmigration of souls. In fact, in the Jewish traditional culture, a living person may be possessed by wandering souls. Kabbalistic texts and the rabbinical discussion in the Talmud represent two main relevant sources for the study of demonological beliefs in Judaism. Safed, in Galilee, was in the 16th century a center of great importance in diffusing these beliefs. Moreover Jewish mentality, like the Christian one, was included by the main currents of thought inside a process of “demonization” that characterized the monotheistic religions between the 16th and the beginning of the 17th century.

**Keywords:** Jewish demonology, possession, exorcism, transmigration of souls, dybbuk, Talmud, Qabbalah, Midrash, Safed, Itzhaq Luria.

**REZUMAT.** *Credințe demonologice în lumea ebraică în perioada medievală și modernă.* Articolul ilustrează convingerile evreilor despre demoni și practicile de exorcizare aferente. Aceste credințe erau strâns legate de conceptul de transmigrare a sufletelor. De fapt, în cultura tradițională evreiască, o persoană în viață poate fi posedată de suflete rătăcitoare. Textele cabalistice și discuțiile rabinice din Talmud reprezintă două surse principale relevante pentru studiul credințelor demonologice în iudaism. Safed, în Galileea, a fost în secolul al XVI-lea un centru de mare importanță în difuzarea acestor credințe. Mai mult, mentalitatea evreiască, la fel ca cea creștină,

---

<sup>1</sup> Alberto Castaldini, Professore onorario dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca e docente di Studi ebraici nella Facoltà di Teologia-Greco Cattolica. Professore invitato di Introduzione all'ebraismo moderno al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Roma). E.mail: acastaldini@libero.it

a fost inclusă în principalele curente ale gândirii în cadrul unui proces de „demonizare” care a caracterizat religiile monoteiste între secolele XVI și începutul secolului al XVII-lea.

**Cuvinte cheie:** demonologie iudaică, posesie, exorcism, transmigrarea sufletelor, dybbuk, Talmud, Qabbalah, Midrash, Safed, Itzhaq Luria.

Le credenze ebraiche nei demòni e, più diffusamente negli spiriti, così come furono formulate nel Medioevo e soprattutto nell’Età moderna, sono strettamente legate al concetto di trasmigrazione delle anime (*Gilgul ha-neshamot*). La Qabbalah costituisce in buona parte la sorgente di questo articolato complesso di concezioni, variamente interpretate dai rabbini della diaspora euro-mediterranea. Gershom Scholem ricorda come il concetto di *gilgul* compaia nel *Sefer ha-Bahir* (*Libro della lucentezza*), celebre opera mistica di struttura midrashica apparsa in Francia meridionale presso una scuola cabbalistica in contatto probabilmente con gli ambienti catari alla fine del XII secolo<sup>2</sup>. Successivamente, il grande rabbino di Safed, Itzhaq Luria (1534-1572), assieme al suo discepolo Chajjim Vital (1542-1620), riprese questa credenza adattandola a metafora di riscatto per la catastrofe subita dall’ebraismo in seguito all’espulsione dalla penisola iberica. Se anche l’anima di un uomo dopo la morte viveva un suo esilio, essa altro non rispecchiava che il destino storico di un intero popolo. Nel *Shaar ha-Gilgulim* (*Porta delle trasmigrazioni*), opera del rabbino Vital in cui egli radunò, partendo anzitutto dallo *Zohar* e dall’insegnamento di Luria, le opinioni dei rabbini sulla questione collocandole in una prospettiva escatologica, si evince che il *gilgul* investe ogni creatura in un individuale *tikkun*, cioè in una riparazione dell’anima analoga e parallela a quella della creazione seguita alla rottura dei vasi determinatasi nel potente atto creativo di emanazione divina dell’*Ein Sof*, il Senza-fine, l’Infinito. Tale credenza, così centrale nella visione demonologica ebraica, anche nei suoi risvolti esorcistici, uscì ben presto dagli stretti ambienti cabbalistici per

---

<sup>2</sup> Scholem trattò il tema del *gilgul* nel corso degli incontri Eranos ad Ascona, riflessioni poi pubblicate in volume: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962, 193-247 (tr. it. Milano: Adelphi 2011).

diffondersi nelle comunità, in Italia soprattutto grazie all'arrivo nella penisola degli esuli spagnoli. Si segnalò in questi anni, nel biennio 1558-1560, la prima edizione a Mantova del *Sefer ha-Zohar* – la celebre opera cabbalistica che dedica grande attenzione all'origine e all'azione dei demoni – per la cura di Jaaqob Kohen da Gazzuolo, e quella cremonese nella tipografia del cristiano Vincenzo De Conti.

Dopo che nella Spagna del secolo XIII, grazie ai cabbalisti castigliani Isaac e Jacob ha-Kohen (ricordiamo il *Trattato sull'emanazione sinistra*), Moses di Burgos, Moses de León, iniziò la riflessione cabbalistica sui demoni, fu a Safed, in Galilea, il centro religioso in cui si sviluppò ulteriormente in età moderna la discussione sulle tematiche demonologiche, partendo dai contenuti maturati durante il Secondo Tempio e sviluppati successivamente dalla riflessione talmudica<sup>3</sup>. E ciò in una fase storica in cui progressivamente si accentuava l'emarginazione ebraica all'interno della società cristiana. Le stesse credenze mistiche del giudaismo erano monitorate con sospetto dalle autorità inquisitoriali. I rituali ebraici che – come si vedrà – associavano con particolari tecniche meditative e precisi formulari il mondo spirituale, le sfere celesti e le “potenze” (per dirla con un termine paolino) all'uomo, facilmente venivano intesi come pratiche diaboliche o di magia dalle autorità ecclesiastiche.

Alla dottrina lurianica, e alla correlata tecnica esorcistica dagli scopi penitenziali e salvifici, si lega la credenza per la quale le anime dei peccatori, condannate a uno stato di condanna dopo la morte, potevano o diventare demòni o entrare nei corpi dei viventi, dominandoli. Questa convinzione appartiene a una mitologia comune attestata nella fase inizia di svariate culture del Vicino Oriente<sup>4</sup>. Nel corso del secolo XVII si affermò nel mondo ashkenazita dell'Europa orientale, probabilmente a partire dalla Volinia, la credenza nel *dybbuk* (lett. “attaccato”), lo spirito di un defunto che

---

<sup>3</sup> Sul diavolo nelle credenze del giudaismo formativo e rabbinico si vedano: A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (hrsg.), *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003; C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, Leiden-Boston 2004; Gottfried Reeg, *The Devil in Rabbinic Literature*, in: I. Fröhlich, E. Koskeniemi (eds.), *Evil and the Devil*, Bloomsbury 2013, 71-83.

<sup>4</sup> Cfr. B. Teyssèdre, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del mar Morto*, Genova 1992, 107-116.

si impossessa di un uomo o di una donna pervadendolo a tal punto da impedirne la libera volontà e le facoltà intellettive. La prima testimonianza scritturale di un *dybbuk* è con ogni probabilità legata a re Saul (1Sam 16,14): “Lo spirito del Signore si era ritirato da Saul ed egli veniva atterrito da uno spirito cattivo, da parte del Signore”. Al suono della cetra di Davide lo spirito, com'è noto, si acquietava (1Sam 16,23). Secondo le credenze demonologiche giudaiche, i demòni piegavano la volontà della persona sino a generare contrazioni del corpo, schiuma alla bocca e altre reazioni inconsulte, mentre il *dybbuk* ne opprimeva il cuore sino a farla svenire<sup>5</sup>.

Le credenze ebraiche sul tema appaiono talora discordanti, in quanto non rigorosamente definite sul piano teologico e dottrinale, e descrivono un *mondo di mezzo* nella creazione dove non tutto è necessariamente materia né tutto è spirituale. Quella degli spiriti disincarnati, cui si affiancano i demòni, è una sfera mediana in cui convivono angeli buoni, malvagi o di difficile connotazione come l'*angelo della morte*, chiamati, anzi invocati o evocati a mediare e favorire l'agire magico sulla terra, nonostante lo spiccato sospetto dei rabbini verso tali pratiche<sup>6</sup>.

Se i rabbini formalmente condannavano le arti magiche, alcuni di loro nei fatti trasgredivano il divieto di esercitarle. Come attestato nella sua autobiografia, il noto rabbino veneziano Leon Modena (1571-1648), che si dichiarava critico verso la Qabbalah, fabbricava amuleti contro l'azione delle tenebre e la cattiva sorte, insegnando a operare sortilegi ritenuti a scopo di bene, cioè cautelativi<sup>7</sup>. Il timore principale era l'azione degli inquisitori per i quali la religione ebraica, in particolare le sue pratiche esoteriche o mistiche, era assimilabile alla magia. A riguardo non mancava l'autorevolissimo avallo della massima autorità della cristianità: Gregorio XIII con la bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas* (1581), Sisto V con la *Coeli et terrae Creator* (1586), Urbano VIII con la *Inscrutabilis iudiciorum Dei altitudo* (1631), operarono precisi riferimenti agli ebrei colpevoli di invocare il demonio in oscure pratiche. Le concezioni demonologiche rabbiniche erano poi oggetto di presentazione

<sup>5</sup> R. H. Isaacs, *Lungo la scala di Giacobbe. Angeli, demoni e spiriti maligni nella visione ebraica*, Genova 2000, 118.

<sup>6</sup> M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino 2012, 98-99. Rinviamo inoltre a Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1987, 48 e ss.

<sup>7</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 116-120.

e derisione da parte dei neofiti divenuti apologeti cristiani, uno su tutti Sebastiano Medici, ebreo livornese battezzato e autore dell'opera *Riti e costumi degli ebrei confutati* (1736), scritta in risposta alla *Historia de'Riti hebraici* di Leon Modena, ritenuta apologetica sul fronte opposto. In essa spiccava l'accusa della concezione carnale, non semplicemente personale, del mondo spirituale a conferma della cecità ebraica. I demòni degli ebrei, infatti, erano sia spirito sia corpo, sottoposti alle necessità e ai bisogni di un essere vivente: sete, fame, procreazione e morte li rendevano simili agli uomini<sup>8</sup>. Lo stesso si verificava per gli angeli, descritti come passibili di appetiti verso le donne con riferimento alle credenze nel libro di Enoch<sup>9</sup>. Tema delicato quello angelico per la dottrina cattolica, che tale rimase nel contesto della letteratura teologica e devozionale sino alla pubblicazione del *Trattato dell'angelo custode* del gesuita Francesco Maria Albertini (Roma e Napoli 1612), testo che ebbe grande influsso anche sulle arti. Di converso la demonizzazione delle credenze ebraiche ne riconfermava l'adesione al disegno diabolico, avallata dalla nota associazione giovannea "giudei-figli del diavolo" (Gv 8,44), e gli stessi riti mosaici erano ritenuti anticristiani per la loro diabolicità. A tutto ciò si aggiungeva la lingua ebraica, considerata lingua angelica ma comprensibile solo da una minima parte dei cristiani. Essa costituiva così una grammatica esoterica, strumento privilegiato degli ebrei che in tal modo potevano più facilmente evocare i demòni o insegnare ai non-ebrei a farlo. Nel 1552 Benvenuto Cellini narra come nel Colosseo un prete siciliano, di professione negromante, evocasse i demòni con nomi ebraici. Nella Roma del tempo il clima era del resto molto ricettivo. Jean Bodin, in *De la Demonomanie de Sorciers* (1580), descrive un episodio emblematico: "I casi di persone possedute e assalite dal Diavolo si incontrano molto spesso in Italia. Quasi tutte sono donne e bisogna trattenerle come maniaci frenetici e squilibrati. In effetti ce ne furono ottantadue a Roma nel 1554 che un monaco di Francia dell'ordine di san Benedetto volle esorcizzare; ma non è stato in grado di ottenere nulla. Il Signor Fayuz consigliere in Parlamento che si trovava allora a Roma scrisse che il giorno dopo i diavoli, chiesto loro perché le avessero possedute, risposero che gli ebrei li avevano mandati nei

---

<sup>8</sup> Talmud Babilonese (TB): *Chagigah* 16A.

<sup>9</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 107-108.

corpi di queste donne (che erano state per lo più ebreo) in quanto arrabbiati del fatto che fossero state battezzate”<sup>10</sup>.

Per i teologi e censori cristiani anche i sogni profetici, divinatori – così presenti nella riflessione ebraica (ricordiamo il testo di oniromanzia *Pitron Halomot, Interpretazione dei sogni*, dell’ebreo ottomano Salomon Almoli, edito a Salonico nel 1515 e più volte ristampato nei secoli successivi) – erano spesso di natura diabolica. La loro credenza era molto radicata e diffusa sul piano popolare e si temeva una contaminazione superstiziosa tra i due mondi<sup>11</sup>. Inoltre si era diffusa in ambito cristiano la convinzione che gli ebrei ritenessero che Adamo ed Eva avessero generato nello stato di peccato molti demòni, probabilmente derivata dalla leggenda di Lilith, prima moglie di Adamo cui faremo cenno. È pur vero che il Talmud affermava che Adamo, per tutto il tempo in cui fu destinatario dell’ira divina, avesse generato demòni di sesso maschile e femminile, concependo infine un essere umano all’età di centotrent’anni<sup>12</sup>. Dunque nella visione cristiana il mondo della religione ebraica appariva, per una serie di ragioni, fortemente demonizzato: una condizione questa però non esclusiva.

La mentalità ebraica come quella cristiana non era infatti isolata o impermeabile, bensì inserite nelle principali correnti di pensiero del tempo, compreso quel fenomeno che la storiografia ha chiamato *demonizzazione del mondo* e che caratterizzò le religioni monoteiste tra il XVI e l’inizio del XVII secolo. Ritenuto – non senza semplificazione – l’espressione di una reazione della corrente spirituale verso la scienza moderna e il nascente razionalismo, esso impedì che nel mondo ebraico, come in quello cristiano, maturasse una riflessione moderna sulle manifestazioni soprannaturali, simile a quella del noto rabbino veneziano Mosè Zacuto (nato ad Amsterdam da *conversos*), che verso la fine del Seicento invitava a discernere tra possessione diabolica e malattia mentale<sup>13</sup>. Allo stesso tempo, per la loro caratura mistica, i cabbalisti erano coinvolti nell’assistenza degli ossessi attraverso la pratica

---

<sup>10</sup> J. Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Anvers 1586, 131.

<sup>11</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 90-93.

<sup>12</sup> TB: *Erubin* 18B.

<sup>13</sup> R. Weinstein, *Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities: The Case of Rabbi Moses Zacuto*, in M. Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, 237-256.

esorcistica svolta in sinagoga o casa<sup>14</sup>. Ebrei e cristiani, sullo sfondo di un *back-ground* sociale contiguo e coevo, manifestavano inoltre – per andare al piano fenomenologico – gli stessi sintomi<sup>15</sup>, come attesta la ricca trattatistica sul tema, tra cui si segnalò in lingua italiana il celebre *Compendio dell'arte essorcistica* (Bologna, 1576) del frate minore osservante Girolamo Menghi.

Non deve stupire il fatto che i rabbini venissero sottoposti a giudizio anche per le loro convinzioni religiose, ritenute eterodosse e pericolose per la demonologia cristiana<sup>16</sup>. Gli ebrei venivano spesso assimilati agli eretici, e anche nei loro confronti fu introdotta la formula della delazione avanti al tribunale dell'inquisizione. Il rabbino Mosè Zamat fu al centro di un processo svoltosi ad Ancona negli anni 1607-1608, con l'accusa di aver affermato che i demòni non esistevano, sollevando il sospetto degli inquisitori<sup>17</sup>. Successivamente, nell'aprile del 1608, fu citato in giudizio a Roma, dove il processo era stato trasferito, il rabbino e mercante mantovano Israel Sforzi, il quale da un lato criticava le affermazioni di Zamat e dall'altro lo giustificava ritenendolo influenzato da una concezione ebraica per la quale i demòni erano stati creati da Dio e non erano stati cacciati dal Paradiso in quanto non possedevano il libero arbitrio<sup>18</sup>. Ciò li esonerava dal peccato di superbia che i cristiani proponevano nella loro dottrina. Gli fu imposto il silenzio. Il fatto che Sforzi avesse citato la Scrittura e non il Talmud o la Qabbalah lo protesse da altri provvedimenti: la credenza religiosa ebraica se non palesemente eretica andava preservata. Della pericolosità del testo talmudico era pienamente consapevole anche la parte ebraica, che temeva l'esposizione alle accuse, e l'approvazione del decreto di iniziativa inquisitoriale *De combustione Talmud* da parte di Giulio III nel 1553 ne sancì la pericolosità ordinandone la pubblica distruzione.

---

<sup>14</sup> Weinstein, *Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities* 250-251.

<sup>15</sup> Si veda in generale sul tema: Giovanni Romeo, *Inquisitori, essorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990.

<sup>16</sup> Cfr. M. Caffiero, Verità e opinioni. Dialoghi su demoni e anime tra ebrei e cristiani nell'Italia del Seicento, in: *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, a cura di R. M. Parrinello, *Humanitas*, n. s., anno LXXII, 5-6, 2017, 823-837.

<sup>17</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 172 ss.

<sup>18</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 175.

Proprio nel Talmud, in particolare nel *Trattato delle Benedizioni*,<sup>19</sup> troviamo, diversamente che nella Bibbia, le maggiori informazioni sulle credenze demonologiche ebraiche, anche se il dato non deve far ritenere che tali concezioni si siano sviluppate solo nel giudaismo tardo antico<sup>20</sup>. Significativa anzitutto, e indicativa della complessità di queste concezioni (che non favoriva di certo una presa di conoscenza dei cattolici), la distinzione ebraica, sulla scorta delle credenze platoniche riprese poi da Giuseppe Flavio, tra *shedim* (demoni o anime di morti malvagi, destinate a trasformarsi in demòni; falsi dei), *ruhot* (spiriti) e *mazzikim* (spiriti distruttivi, “quelli che colpiscono”)<sup>21</sup>. Il re degli *shedim*, secondo il Talmud, era stato sottomesso da re Salomone<sup>22</sup>. Esistevano anche i *lilim* (dal mesopotamico *lilu*) che agivano in gruppi e se si muovevano da soli restando anonimi come nei Vangeli. L’opinione che fossero veri e propri demòni a possedere gli uomini non era radicata nell’ebraismo rabbinico, diversamente dal cristianesimo, ma non esclusa. Il medico e rabbino italiano Abraham Yagel (1553-1623), vissuto a Venezia e in varie località emiliane, da non confondersi con l’omonimo censore Camillo Yagel, riteneva – con discernimento esorcistico – che gli *shedim* fossero demòni che si fingevano anime di trapassati (in tal modo ridimensionando la credenza del *gilgul*)<sup>23</sup>. Il cabbalista R. Yosef ben Shalom Ashkenazi, vissuto nel secolo XIV, affermava, citando il *Pinqei de Rabbi Eliezer*, opera midrashica del secolo VIII, che gli *shedim* erano anime di trapassati malvagi (*reshaim*) divenute demòni in una visione trasmigratoria che fu confermata due secoli più tardi da R. Eliezer Ashkenazi, allorché nel commentario biblico *Ma’asei ha-Shem* (*Opere del Signore*, Venezia 1583) sostenne che il destino dei malvagi era di tramutarsi dopo la morte in demòni<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Cfr. l’ed. italiana: *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud Babilonese*, S. Cavalletti, E. Zolli (edd.), Torino 1968.

<sup>20</sup> André Caquot, “Angeli e demoni in Israele”, in: AA.VV., *Geni, Angeli e Demoni*, Roma 1994, 117.

<sup>21</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino 2010, 27-28, 98.

<sup>22</sup> TB: *Gittin* 68A.

<sup>23</sup> Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 30-31.

<sup>24</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 27-28.

Nella letteratura talmudica si parla di angeli della grandine e del fuoco<sup>25</sup>. Ridya è ad esempio l'angelo della pioggia, simile a un vitello<sup>26</sup>. Il retaggio di credenze pagane è palese (qui con un richiamo a un genio della pioggia) e denota un'angelologia complessa e di difficile definizione, anche perché aveva integrato nel monoteismo giudaico la presenza e l'influsso di antiche divinità celesti dell'area medio-orientale. La stessa corte divina appare da un lato unica ma dall'altro variamente popolata, alla quale, come è noto, nel libro di Giobbe (1,6) è ammesso anche il *satan*. I demòni sono innumerevoli e se qualcuno ne vedesse la quantità, secondo il Talmud morirebbe<sup>27</sup>. Essi possono usare delle ali per spostarsi<sup>28</sup>, vivono in luoghi abbandonati e impuri<sup>29</sup>, pressi i rovi<sup>30</sup> o vicino a latrine;<sup>31</sup> essi frequentano anche le sorgenti<sup>32</sup>, le rovine e i tetti<sup>33</sup>. Se l'acqua di sorgenti e pozze si increspa va colpita con attrezzi, vanghe o zappe, fino a quando non appare un coagulo di sangue (pericoloso, inoltre, bere l'acqua di un fiume o di una palude: potrebbe introdursi nel corpo il demone sanguisuga 'Aluqa)<sup>34</sup>. La presenza di spiriti nei pozzi è finalizzata ad espiare la colpa di quanti non si purificavano in vita: da qui la condanna a incarnarsi nell'acqua. Le ore notturne sono dai demòni predilette e le donne in gravidanza, come le giovani spose, sono esposte in quella circostanza al loro influsso<sup>35</sup>. Lo stesso avviene per l'uomo solo<sup>36</sup>. Essi suscitano mali fisici e spirituali e ispirano in chi dorme dei sogni il cui messaggio è mendace, diversamente da quelli angelici che rispondono al vero<sup>37</sup>. I demòni lasciano impronte di gallo sul terreno e insidiano anche i morti, la cui

---

<sup>25</sup> TB: *Pesakhim* 118AB.

<sup>26</sup> TB: *Ta'anith* 25B.

<sup>27</sup> TB: *Berakhot* 6A.

<sup>28</sup> TB: *Chagigah* 16A.

<sup>29</sup> TB: *Berakhot* 3A.

<sup>30</sup> TB: *Pesakhim* 11B.

<sup>31</sup> TB: *Berakhot* 62A.

<sup>32</sup> Talmud di Gerusalemme: *Yebamoth* 15D.

<sup>33</sup> TB: *Pesakhim* 11B.

<sup>34</sup> *Levitico Rabbah* 24,3. Si veda: A. M. di Nola, *Il diavolo*, Roma 1988, 162.

<sup>35</sup> TB: *Berakhot* 54B.

<sup>36</sup> TB: *Shabbat* 151B.

<sup>37</sup> TB: *Berakhot* 55B.

salma va difesa prima della sepoltura. Con riferimento ai figli demoniaci (*banim shavavim*) di Lilith, generati dalle polluzioni notturne da essa indotte nei viventi, essi vanno allontanati dalla salma del defunto con il lancio di monete in tutte le direzioni attorno al cadavere. La pericolosità sessuale di Lilith ha un corrispettivo nel demonio Asmodeo, il cui nome nella *ghematria* ha lo stesso valore numerico di Faraone. Egli è secondo il Talmud il re dei demòni<sup>38</sup>, che per bocca di R. Josef viene assegnato a tutte le coppie. Secondo una leggenda Asmodeo morì a Magonza durante il pogrom del 1096: una conferma dell'ambigua natura dei demòni, non solo creature spirituali ma in grado di acquistare una fisicità<sup>39</sup>.

André Caquot ha parlato di demòni oggetto di credenze non elevate a dogma anche se in parte si è tentato di iscriverli in una visione cosmologica<sup>40</sup>. Abbiamo perciò i demòni (*mazzikim*), descritti come creature di Dio incompiute, create alla vigilia del Sabato ma, per la scarsità di tempo disponibile, rimaste solo anime sprovviste di corpo<sup>41</sup>. In seguito si moltiplicarono, divenendo spiriti incubi o succubi come Lilith<sup>42</sup>, la prima donna di Adamo che, ribellatasi per aver preteso la parità con lui, se ne andò e si vendicò della discendenza di Eva,<sup>43</sup> la quale, secondo uno scritto sapienziale del II sec.a.C., la *Saggezza di Salomone* (III,24), fu sedotta dal *satan*. Da sposa del primo uomo Lilith divenne sposa del diavolo. Di essa si fa cenno in Isaia 34,14 (“la notturna”) e la Vulgata la indica col termine di *lamia* (corrispondente al demone femminile mesopotamico Lamshtu o all'analogo Lilitu). Lilith, che secondo la tradizione ha lunghi capelli,<sup>44</sup> si aggira di notte sotto le sembianze di un gufo, insidia i neonati nelle culle per gelosia delle loro madri, cerca di concepire demòni inducendo gli uomini a eiaculazioni notturne. Dettaglio non secondario (giacché spesso venivano posseduti gli ebrei catecumeni), secondo una radicata credenza Lilith sosteneva le argomentazioni dei neofiti ebrei contro

---

<sup>38</sup> TB: *Pesachim* 110A.

<sup>39</sup> Isaacs, *Lungo la scala di Giacobbe* 111-112.

<sup>40</sup> Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 117-119.

<sup>41</sup> *Avoth* 5,6; TB: *Pesakhim* 54A; *Midrash Bereshit Rabbah* 7,5.

<sup>42</sup> Sul tema cfr. Catherine Halpern, Michèle Bitton, *Lilith, l'épouse de Satan*, Paris: Larousse 2010.

<sup>43</sup> TB: *Erubin* 18B; *Midrash Bereshit Rabbah* 24,6.

<sup>44</sup> TB: *Erubin* 100B.

chi rimaneva nel giudaismo e nel contempo induceva a giudaizzare i convertiti e i cristiani: dunque la sua era una strategia profondamente divisiva del monoteismo. Essa incarnò più di Eva il legame tra demoniaco e sfera femminile, e appare per la prima volta in un testo, l'*Alfabeto di Ben Sirach*, redatto nel secolo X, ispirato dall'opera di Jeshua Ben Sirach, l'autore ebreo-ellenistico del *Siracide* (II sec. a. C.)<sup>45</sup>. Secondo le credenze ebraiche medievali è pericoloso bere acqua durante il solstizio d'inverno e l'equinozio giacché in quelle date astrali il sangue mestruale di Lilith poteva gocciolare sui liquidi esposti<sup>46</sup>.

Un'altra categoria di demòni era costituita dalle anime di uomini decaduti a causa dell'orgoglio nella condizione di peccato<sup>47</sup>. Gli uomini di Babele, ad esempio, secondo la tradizione furono trasformati in scimmie, *shedim* e *lilim*. Vi è poi la nota credenza legata all'unione fra gli angeli decaduti e le donne della terra, che diede origine ai *nefilim*, giganti prepotenti e violenti<sup>48</sup>.

I demòni secondo il Talmud hanno la capacità di cambiare aspetto e di non farsi vedere. Sono ovunque e stanno accanto agli uomini, tanto che calpestano i piedi e la veste dei dottori della Legge<sup>49</sup>. I demòni possono contaminare i liquidi rimasti esposti nelle ore notturne, soprattutto la notte del mercoledì o del sabato<sup>50</sup>. Possono inoltre possedere animali e piante, e albergano nelle ombre: più rami ha un albero più fonte di pericolo può essere la sua ombra<sup>51</sup>. La possessione dell'essere umano lo priva della coscienza, impedisce la sua corrispondenza alla volontà divina, giustificando le sue azioni al cospetto della Legge. Le persone più esposte, invalidi, sposi novelli, puerpere, discepoli dei saggi vanno perciò protetti contro la loro azione straordinaria<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup> Caffiero, *Legami pericolosi* 166 ss.

<sup>46</sup> A. Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Roma-Bari 1994, 168.

<sup>47</sup> TB: *Sanhedrin* 109A

<sup>48</sup> Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 119-120.

<sup>49</sup> TB: *Berakhot* 6A.

<sup>50</sup> Cohen, *Il Talmud*, Roma-Bari 1999, 316-317.

<sup>51</sup> Cohen, *Il Talmud* 317-318.

<sup>52</sup> TB: *Berakhot* 54B.

La recita di passi della Scrittura protegge contro l'azione demoniaca, come *una spada a doppio taglio* ricorda il Salmo (149,6). È di pari beneficio la recita dello *Shemà* la sera prima di coricarsi, ma la prima e più efficace protezione contro gli spiriti delle tenebre è l'osservanza dei comandamenti e delle *mitzvot*. Osservando uno dei precetti si ottiene infatti l'assegnazione di un angelo<sup>53</sup>. Indossare i *tefillin* e toccare le *tzitzytot* durante la lettura della Torah sono gesti che tutelano dall'azione diabolica<sup>54</sup>. L'apposizione della *mezuzah* all'ingresso della casa possiede una funzione esorcistica per le persone che vi abitano. Anche lo *shofar* a Yom Kippur ha lo scopo di cacciare il demone: il suo suono confonde il *satan*, l'accusatore degli uomini, che proprio nel giorno dell'Espiazione vuole confonderli durante la preghiera riparatrice affinché non ricordino, al cospetto di Dio, i peccati commessi. Per questo si dice che l'Accusatore non ha alcun potere a Kippur. L'Avversario si reca quel giorno nelle sinagoghe e osserva gli ebrei in preghiera. Al Signore egli è però costretto a riferire che sono simili agli angeli officianti e per questo non può toccarli: Dio incatena il *satan* e perdona gli ebrei<sup>55</sup>. Del resto il valore numerico delle lettere che compongono il nome *ha-satan* è 364: il numero di giorni dell'anno meno uno, e cioè Yom Kippur.

Chi, invece, parla di cose malvagie – insegnano i rabbini in nome di R. Josef –, “apre la bocca al *satan*”<sup>56</sup>. Il rabbino e cabbalista quattrocentesco Josef della Reina (1418-1472)<sup>57</sup> cercò di evocare il demone per privarlo dei suoi poteri. Assieme a cinque discepoli voleva in tal modo affrettare la venuta del messia con le pratiche esoteriche. Con digiuni, incensi e formule combinatorie dei nomi santi essi evocarono Samaele, principe dei demòni (il cui nome, che significa “veleno di Dio”, non va mai nominato se non con delle perifrasi) ma il rabbino non fu in grado di dominarlo e cadde lui stesso sotto il dominio delle tenebre, obbligato ad adorarlo. Divenne così un eretico e, secondo la tradizione, dopo la morte avvenuta per suicidio egli rinacque

<sup>53</sup> *Tanchuma Mishpatim* § 19; A. Cohen, *Il Talmud* 323.

<sup>54</sup> TB: *Berakhot* 5A.

<sup>55</sup> *Midrash ai Salmi*, 27.4.

<sup>56</sup> TB: *Berakhot* 60A.

<sup>57</sup> Si veda sulla vicenda: Z. Shazar, R. Bonfil, Il “fatto di R. Josef della Reina” nella tradizione sabbataista, *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 39, no. 4, Aprile 1973, 207-219.

sotto le sembianze di un cane nero. Questa vicenda divenne presso la scuola di Safed un ammonimento all'uso della Qabbalah pratica (*qabbalah ma'asith*), tanto che R. Luria ne prese le distanze. Inoltre essa, secondo un'interpretazione rabbinica del primo Cinquecento (come quella del cabbalista spagnolo Abraham ben Eliezer ha-Levi), tardò la redenzione degli ebrei, che dal 1490 si sarebbe spostata di un quarantennio. Evidente la supposta concomitanza dell'esperimento di R. della Reina con la cacciata degli ebrei dalla Spagna: la vicenda di un uomo può infatti rispecchiare e financo influenzare quella di un intero popolo all'interno di quel progetto divino in cui è iscritta la storia di Israele.

Secondo una credenza i demòni anche nel giorno di *Shabbat* non hanno alcun potere e rimangono nell'abisso in cui solitamente dimorano<sup>58</sup>. Questo abisso corrisponde, come luogo figurato, a un concetto teologicamente più esteso: l'*altra parte*, l'insieme delle forze demoniache, il regno delle tenebre, *Sitra Achra*, i cui confini sono a tal punto labili da indicare metaforicamente l'inclinazione malvagia, propria dell'uomo come degli angeli caduti, e non estranea, nella mistica ebraica, alla divinità (il Rabbi di Kotzk lo definisce non a caso l'altro lato di Dio, cadendo in una contraddittorietà tutta zoharica sulla non-unità di Dio). L'*altra parte* o *altro lato* tenta di imprigionare il bene e di assimilarlo in un'opposizione metafisica sia protologica sia escatologica: una sorta di contro-regno di Satana che si oppone in modo subdolo e pervicace alla creazione divina<sup>59</sup>. Naturalmente su questa visione incombono derive dualistiche. Perciò lo *Zohar* ammette che il *Sitra Achra* assolva anche a compiti positivi che non sfuggono alla volontà divina: punisce i peccatori,

---

<sup>58</sup> Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 80-81.

<sup>59</sup> Sulla figura di Satana, avversario, oppositore del regno di Dio nella Scrittura come nelle credenze dell'Età tardo-antica, si vedano: R. Osculati, *Potenza e impotenza di Satana* in: *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda antichità*, S. Pricoco (ed.), Soveria Mannelli 1995, 27-49; G. Deiana, L'evoluzione della figura del demonio nell'Antico Testamento in: *Angeli e demoni nella Bibbia*, a cura di G. Bortone, L'Aquila 1998, 117-142; A. Frank-Duquesne, *Réflexions sur Satan en marge de la traditio judéo-chrétienne* in: *Études Carmélitaines, Satan*, Paris 1948, 179-311. Cfr. inoltre A. Monaci Castagno (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole 1996.

purifica e migliora gli uomini attraverso le prove dell'esistenza, e avvolge l'essenza della divinità come il guscio protegge la noce<sup>60</sup>.

Il *Sitra Achra* resta un mistero per la sua natura oscura e indefinita: luogo reale e simbolico o disposizione interiore delle creature di Dio e persino della stessa divinità, nelle sue interpretazioni più ardite ed eterodosse, argine ad ogni ipotetico dualismo. Esso è secondo l'interpretazione cabbalistica una parte accidentale del processo di emanazione, nella forma delle *sefirot*, in ragione del fenomeno di autolimitazione dell'essere divino per consentire l'esistenza del mondo (*tzimtzum*). Il *Sitra Achra* costituisce il prodotto della giustizia costrittiva della quinta *sefirah* (*gewurah*), che bilancia l'amore divino traboccante e impedisce l'esistenza autonoma del creato. Volendolo collocare su di un piano spaziale, la dimora del *Sitra Achra* è il lato sinistro del grande abisso governato da Samaele e Lilith<sup>61</sup>. In esso comunque non vi è alcuna energia residuale, dipendendo in ogni caso da quella divina. Lo si può descrivere come un mondo di anti-materia che riflette le *sefirot* attraverso il suo deformato specchio di anti-Bereshit. L'uomo, con il peccato e la sua inclinazione (*jezer 'ra*: sullo sfondo sta sempre il peccato originale di *Bereshit*) fornisce al *Sitra Achra* la forza per dividere la *Shekinah* dallo 'sposo' divino facendola cadere in un rapporto adulterino con Samaele e determinando una catastrofe<sup>62</sup>. Nell'era messianica il *Sitra Achra* cesserà ogni sua azione e influsso e l'armonia della creazione non verrà più turbata né minacciata. L'arcangelo Michele condurrà Samaele in catene dal

---

<sup>60</sup> Rinviando sul tema a G. Scholem, S. Aḥra, Good and Evil in the Kabbalah in: G. Scholem, S. Aḥra, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, New York 1991, 56-87; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford 1989, 511-512. Si veda poi il recentissimo studio: N. Berman, *Divine and Demonic in the Poetic Mythology of the Zohar: The "Other Side" of Kabbalah*, Leiden 2018. Non da ultimo rimandiamo sull'argomento a P. Capelli, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze 2012, 156-171.

<sup>61</sup> Cfr. J. Dan, Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah, *AJS Review*, 5, 1980, 17-40.

<sup>62</sup> Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 282.

popolo d'Israele. Secondo una lettura, verrà poi purificato e si trasformerà in un angelo di luce così come la luce divina illuminerà il *Sitra Achra*<sup>63</sup>.

Il trattato talmudico *Baba Batra* ("Ultima porta") (16A) afferma che il *satan*, l'angelo della morte, cioè il distruttore inviato da Dio a colpire i nemici, e il *Sitra Achra*, ossia l'impulso a compiere il male, sono la stessa cosa. E lo stesso impulso, personificato o iconificato, viene anche denominato con i seguenti nomi: serpente, storpio, satana, angelo della morte, sudicio, nemico, incirconciso<sup>64</sup>. Anche l'angelo della morte (*malakh ha-mavet*) assume contorni che si confondono con la complessa realtà demonologica ebraica e presenta legami con la concezione egiziana dei genii emissari, che eseguono gli ordini delle principali divinità, come l'angelo sterminatore (*mashit*) del cap. XII di Esodo. Egli viene talora identificato con Samaele o con Satana; nel mondo futuro (*olam ha-bà*) l'angelo della morte verrà annientato da Dio<sup>65</sup>.

\*\*\*

Veniamo ora a illustrare il tema della possessione nelle credenze demonologiche del giudaismo rabbinico moderno. Dalla prima metà del secolo XVI, come nel secolo seguente, le cronache ci attestano un aumento dei casi di possessione in tutte le comunità della diaspora euromediterranea. L'incremento di questo fenomeno si verificò anche in ambito cristiano. Se la casistica in epoca medievale appare estremamente ridotta, con l'Età moderna il fenomeno acquista una portata più estesa (e ciò si verificò anche nelle fonti cristiane, suggerendo una sorta di unità di visione del mondo spirituale in relazione al fenomeno). Dal momento che nelle fonti ebraiche medievali si descrivono tecniche esorcistiche risalenti ai secoli precedenti, ciò fa presupporre che si fossero verificati dei casi all'interno della comunità coeva, ma l'aneddotica sul tema si svilupperà a partire dal secolo XVI<sup>66</sup>.

Al centro del fenomeno della possessione stava il già visto concetto di *gilgul*. Non era solo un demone a possedere la persona ma anche l'anima di un defunto.

---

<sup>63</sup> Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 282.

<sup>64</sup> *Zohar* II, 182A

<sup>65</sup> Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 284.

<sup>66</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 14-15.

Così la possessione divenne nella riflessione rabbinica cinquecentesca una sottocategoria della trasmigrazione. Fu a Safed, centro spirituale e rabbinico della Galilea ottomana, che maturò e si diffuse questa dottrina. Safed fu caratterizzata nella prima metà del Cinquecento da una significativa immigrazione di esuli sefarditi provenienti da un contesto, quello iberico, in cui erano frequenti gli eventi estatici e i fatti paranormali, incluse le pratiche esoteriche e persino negromantiche. Tra molti dei profughi si annoveravano “cristiani novi” tornati in seno al giudaismo<sup>67</sup>. Essi erano i rappresentanti di un cosmopolitismo ebraico, ha osservato Shlomo Pines, la cui costante inculturazione passò attraverso anche la fenomenologia della possessione, che non fu esclusiva di un mondo religioso piuttosto che di un altro<sup>68</sup>. A ciò vanno aggiunte preoccupazioni, aspettative, paure, in un’età di profonda crisi delle istituzioni confessionali e politiche. Tutto ciò permette di leggere il fenomeno in un’ottica non strettamente teologica, ma anche storica e antropologica utile a comprendere la portata di queste credenze all’interno di un orizzonte culturale specifico ma non isolato.

Il già citato R. Eliezer Ashkenazi (1512-1585), vissuto a Cipro, a Venezia, a Praga, in Crimea e in Polonia, che considerava gli *shedim* anime di defunti malvagi mutate in demòni come punizione *post-mortem*, fu il primo destinatario di un foglio inviato da Safed in cui si descriveva un caso di possessione verificatosi negli anni settanta del Cinquecento. Il corpo dei malvagi, nella conseguente spiegazione di Ashkenazi, costituiva l’involucro medievale degli spiriti impuri, con un riferimento alla credenza secondo la quale gli idolatri animavano i simulacri dei loro dei con spiriti impuri affinché parlassero (Sal 135, 15-18). Per questo essi venivano poi puniti, diventando come quegli spiriti che essi avevano evocato<sup>69</sup>. Il rabbino utilizzò i racconti popolari sui *dybbuk* a sostegno della sua tesi, confondendo però *shedim* (demòni) e *ruhót* (spiriti). Però anche Nachmanide assimilava *shedim* a *se’irim* (i demoni capri) e *mazzikim*, e Rashi dal canto suo indicava negli *shedim* i demòni con forma e abitudini umane, nei *lilim* esseri spirituali dalla forma umana ma con le ali e nei *ruhín* gli spiriti<sup>70</sup>. Era opportuno da parte dei rabbini esorcisti sapere con

---

<sup>67</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 19-20.

<sup>68</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 22.

<sup>69</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 29.

<sup>70</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 29-30.

precisione quali presenze si dovesse interagire. Nell'opinione più diffusa spiriti di anime disincarnate e demòni potevano agire di concerto e Chajjm Vital, il principale allievo di Itzahq Luria, aveva fissato un criterio per riconoscere la causa della possessione:

«I demoni e un fantasma sono due tipi distinti. Poiché il fantasma è lo spirito di una persona che dopo la sua morte entra nel corpo di una persona viva, come si sa. Prima si devono riconoscere i loro segni: il demone costringe la persona e si muove spasmodicamente con le braccia e le gambe, ed emette dalla bocca saliva bianca come la schiuma dei cavalli. Con un fantasma, sente dolore e angoscia nel cuore fino a crollare. Comunque, il chiarimento principale viene quando parla, perché allora egli dirà cos'è, in particolare se parla dopo essere stato costretto da te (cioè dall'esorcista ndr.) con decreti e scongiuri»<sup>71</sup>.

Nonostante questa compresenza di cause, la letteratura in materia indica nel *dybbuk* la ragione principale della possessione. Il demone eventualmente soggiogava, indirizzandola, e tormentava l'anima inquieta e sullo sfondo stava la concezione della metempsicosi o quanto meno della *ibbur*, temporanea introduzione/o riempimento (non necessariamente malefici) di un'anima estranea in un corpo vivente, poco dopo la sua nascita, credenza presente nei testi cabbalistici del secolo XIII e avente come scopo il *tikkun* di uno spirito defunto prossimo alla sua redenzione (e memore della sua precedente condizione terrena a differenza di quanto avveniva col *gilgul*) o persino – così riteneva Luria – di un'anima ancora vivente in un uomo per fini misericordiosi<sup>72</sup>. Questa concezione, che trovava terreno fertile nel polipsichismo medievale, generava molteplicità, talora conflittuali, di condizioni identitarie che gli psicanalisti moderni avrebbero individuato in una *pluralità di sé*: spettava agli

---

<sup>71</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 31-32.

<sup>72</sup> Ricordiamo la principale distinzione in ebraico tra *nefesh*, *ruah* e *neshamah*, esprimenti i diversi gradi di vitalità presenti nella creazione e corrispondenti ai livelli dell'anima umana. L'energia più alta si concentra nella mente, luogo del pensiero e sede dell'anima elevata, *neshamah*, è quella intellettuale; *ruach* è lo spirito, sede delle emozioni e collocato nel cuore; mentre con *nefesh* si indica il soffio vitale (o anima inferiore) che anima il corpo e risiede nel fegato.

esorcisti diagnosticare lo stato spirituale della persona e indirizzarla verso una correzione<sup>73</sup>. La pratica di visitare le tombe dei giusti aveva una funzione preventiva. Secondo lo Zohar il pianto sulla loro tomba legava i vivi alle anime dei morti, i quali ascendono per unirsi (legarsi: radice *dbk* come *dybbuk*) alle anime dei patriarchi e delle patriarche che riposano a Hebron nella grotta di Macpela; in tal modo si sperava di ottenere il loro intervento dopo che gli *zaddikim* li avevano informati sulle sofferenze terrene<sup>74</sup>. La prosternazione cimiteriale o *hishtathut*, già diffusa in Spagna, praticata dai cabbalisti di Safed e dallo stesso Luria – allineando la testa del vivo con quella del morto, giacendo a bocconi sulla tomba – aveva la funzione di permettere un *ibbur* positivo in chi la praticava<sup>75</sup>. Ad essa si aggiungevano pratiche meditative chiamate *yihudim* (unioni), espresse con voce chiara o sussurri (il linguaggio degli spiriti) combinando i nomi sacri, culminanti in un'estasi spirituale quale “mezzo per aderire alle anime dei giusti” (R. Vital), allo scopo di ottenere un contatto chiaroveggente con le anime dei defunti. Questa tecnica – a detta dello stesso Vital – talora generava situazioni per cui egli udiva voci di cui non comprendeva la natura, dubitando che appartenessero a lui stesso. Contattò allora una maga di Damasco, la quale con uno specchio evocò uno spirito demoniaco che gli confermò (sic!) trattarsi di un *ibbur*<sup>76</sup>. Secondo Moshe Idel<sup>77</sup> la prima opera ad avviare tale pratica evocativa degli *ibburim* fu il *Sefer ha-Meshiv* (*Il libro dell'angelo che risponde*) del cabbalista R. Josef Tzayak, nato in Spagna nella seconda metà del '400 e vissuto poi a Salonico. L'angelo che risponde, superiore come entità angelica a ogni *ibbur*, è noto anche come *maggid*, epiteto poi riservato al saggio predicatore dell'ebraismo ashkenazita. Su questa funzione rituale è di avviso simile Scholem<sup>78</sup>. Ciò confermerebbe che il quadro che si delinea è quello della Qabbalah pratica, nella quale gli insegnamenti

---

<sup>73</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 35.

<sup>74</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 39.

<sup>75</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 41-42.

<sup>76</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 43.

<sup>77</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 53-54.

<sup>78</sup> G. Scholem, *La Cabala*, Roma 1992, 78. Sulla demonologia nella Qabbalah cfr. Scholem, *La Cabala* 321-327.

della mistica giudaica subiscono un decadimento dei contenuti etici e filosofici in una direzione sincretistica e gnostica<sup>79</sup>. Secondo Vital tali tecniche potevano dar luogo a conseguenze indesiderate come la possessione dei vivi da parte di anime di malvagi trapassati che volevano impedire loro l'ingresso nel *Gehinnom*, luogo della purificazione dopo la morte<sup>80</sup>.

Safed, città dei morti, manifesta ancora oggi questa atmosfera estatica cui non sono estranei eccessi mistici. Ovunque sorgono aree cimiteriali con tombe rabbiniche, dominate dal memoriale di Shimon ben Jochai, il *Mosè dei mistici* vissuto tra il I e II secolo, allievo prediletto di R. Akiva e ritenuto l'autore dello Zohar. Nella sequela della sua eredità si pose R. Luria, il maestro veggente di Safed, nato nel 1534 a Gerusalemme da un ashkenazita dell'Europa centrale e da una sefardita. Questo dettaglio non è secondario perché le tombe se per la cultura ashkenazita sono luoghi temibili, per i sefarditi possiedono una valenza anche benefica. L'arrivo a Safed di molti esuli iberici favorì la seconda percezione e iniziarono così a verificarsi casi di possessione sia di spiriti sia di demòni.

Fu celebre la possessione di una donna iniziata nel febbraio del 1571 e descritta da R. Elijah Falcon, testimone oculare assieme a un centinaio di persone dell'esorcismo che ne seguì. Dalla sua bocca, fu osservato, usciva un "brontolio di leone"<sup>81</sup>. I rabbini ordinarono di esprimersi secondo i modi del linguaggio umano e lentamente quel ruggito soffocato divenne una voce umana. Lo storico ebreo-ottomano Josef Sambari nel secolo successivo offrì la cronaca più dettagliata della vicenda. Non è noto il nome della donna, ma forse apparteneva a una famiglia di *conversos*, dettaglio non secondario e ricorrente nella casistica della possessione (si veda l'episodio romano citato da Bodin). Lo spirito rivelò di essere quello di un uomo vissuto in Libano, tale Shmuel. Egli espose il suo albero genealogico. Fu reo di aver affermato in vita che tutte le religioni erano uguali e in ciò rispecchiava la tradizione scettica che iniziava ad attecchire nel mondo ebraico dell'epoca. La donna fu sottoposta nel corso dell'esorcismo a fumigazioni per indurre l'anima del trapassato ad abbandonarla, ma dopo otto giorni morì per problemi respiratori

---

<sup>79</sup> Si veda sul tema il recentissimo studio: Y. Harari, "Practical Kabbalah" and the Jewish Tradition of Magic, *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 19, 1, 2019, 38-82.

<sup>80</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 44.

<sup>81</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 67 ss.

(imputati dai rabbini a soffocamento causato dallo spirito). Il profilo psicologico dell'assistita era stato segnato da legami amorosi, da problemi familiari, dalla mancata o sofferta accettazione di una appartenenza religiosa ambigua. La passata condizione marrana della donna costituiva senza dubbio un dato rilevante per il possibile trauma generato dal difficile adeguamento a una nuova appartenenza in seguito a una persecuzione strisciante e poi acclarata, cui possiamo aggiungere il dato dell'identità di genere e della visione della donna nella società ebraica coeva.

Diversamente dalla Chiesa cattolica, i rituali ebraici dell'esorcismo (chiamati anche "ordine" o *seder*) non erano sottoposti a standardizzazione. L'assenza di un'autorità centralizzata favorì la conservazione e l'utilizzo di rituali e tecniche disparati, secondo le scuole e le autorità rabbiniche<sup>82</sup>. Nella letteratura rabbinica i riferimenti agli esorcismi sono in ogni caso minori rispetto al Nuovo Testamento. Si narra che un gentile chiese a Jochanan ben Zakkai informazioni circa l'uso di macellare la giovenca rossa (*parah adumah*) per poi bruciarla e raccoglierne le ceneri ad uso rituale per purificare i vivi dal contatto con i morti (Nm 19,1-22). Il grande rabbino confermò che si trattava di una pratica analoga a quella dei gentili per esorcizzare contro gli spiriti maligni<sup>83</sup>. Nel medioevo il *Shoshan yesod ha-'Olam* (*Giglio, fondazione del mondo*) rappresentò il più completo manoscritto di magia. La sua forma attuale fu compilata da R. Josef Tirshom, cabbalista di Salonico, nei primi decenni del Cinquecento<sup>84</sup>. Il testo, frutto di ispirazioni e influssi delle comunità ebraiche sia orientali sia iberiche, è ricco di formule esorcistiche, di formule scongiuratorie rivolte agli angeli evocati per eliminare il *shed* dal corpo di un uomo o di una donna<sup>85</sup>. Gli oggetti rituali descritti sono una fiasca di vetro e una corda bianca. La prima veniva usata nella magia araba e aveva una funzione precisa: l'esorcista scongiurava gli angeli santi (oltre ad invocare il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, come ricorda anche Origene in *Contra Celsum*, IV.33) affinché

---

<sup>82</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 98-99.

<sup>83</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 102.

<sup>84</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 110 ss.

<sup>85</sup> Cfr. M. Benayahu, The Book "Shoshan Yesod ha-Olam" by Rabbi Yoseph Tirshom, *Temirin. Texts and Studies in Kabbalah and Hasidism*, 1, 1972, 187-269.

obbligassero il demonio a rivelare il suo nome per rendersi vulnerabile e costringerlo poi a entrare nella fiasca. Questa o veniva abbandonata in una zona desertica o veniva ripulita con abbondante acqua<sup>86</sup>. Lo spirito impuro talora veniva minacciato di scomunica (*nidduy*) e una volta assodato che si trattava di un'anima dannata, l'officiante la espelleva recitando la preghiera *Aleinu leshabeah* ("è nostro dovere lodare il Signore di tutto") composta nel III secolo a Babilonia. Il testo veniva recitato anche al contrario, per sette volte<sup>87</sup>. Jean Bodin, analogamente, parlerà dell'uso apotropaico nelle campagne di pronunciare versetti dei Salmi al contrario<sup>88</sup>. Si è accennato, riguardo al caso di possessione di Safed, all'uso di fumigazioni di zolfo (il fumo sotto le narici aveva la funzione di fetore esorcistico), accompagnato dalla recita di formule scongiuratorie e dal pronunciamento di incantesimi. Il teologo gesuita fiammingo di origine spagnola Martin Del Rio, autore dell'opera in tre volumi *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600) sottolineava che la pratica poteva solo che peggiorare le condizioni della vittima di possessione. Infatti si verificarono casi di soffocamento, di cui – come già detto – fu ritenuto responsabile il demone o spirito possessore<sup>89</sup>. Lo spirito, se di un trapassato, non giungeva in genere da solo, ma accompagnato da un *satan* che lo tratteneva e lo trascinava con sé. L'esorcista recitava le formule agli orecchi del posseduto, mentre lo abbracciava. Se necessario veniva suonato lo *shofar*, come prescrive l'esorcismo lurianico fondato sulle *kawwanot* (intenzioni della preghiera riparatrice) che animano l'atto teurgico denominato *yihud* (unione)<sup>90</sup>. Ponendosi di spalle, l'esorcista stringeva il polso del posseduto, giacché in quel punto del corpo si trova sia la veste (*levush*) dell'anima che deve uscire dalla persona, sia il passaggio delle arterie che portano al cuore sede dello spirito emozionale (*ruach*) della persona<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 114-115.

<sup>87</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 116.

<sup>88</sup> Cfr. R.-L. Wagner, *Le vocabulaire magique de Jean Bodin: dans la Démonomanie des sorciers, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 10, 1948, 95-123.

<sup>89</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 117-119.

<sup>90</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 120.

<sup>91</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 125.

Così R. Vital descrive un esorcismo da lui compiuto:

«Prendevo il braccio di quella persona e ponevo la mano sul polso del suo braccio sinistro o destro [...]. Stringendogli ancora il braccio per il polso, dico poi questo verso [“Suscita un empio contro di lui e Satana stia alla sua destra”, Sal 109,6] avanti e indietro. Intendo i nomi che ne derivano: i valori numerici di ogni parola, le prime lettere delle parole e le ultime lettere delle parole come sai. Per mezzo di questo intendo che esca. Egli allora parla all’interno del corpo, dicendo tutto ciò che gli chiederai. Ordinagli di andarsene»<sup>92</sup>.

Alla base del rito sta la credenza nella trasmigrazione delle anime. Lo stesso R. Luria si riteneva reincarnazione di Abele (R. Vital invece di Caino), e il confronto dell’esorcista con il *sitra achra* risultava favorito se lui stesso partecipava di questo “altro lato”<sup>93</sup>. Luria vietò ai suoi discepoli di aderire alla Qabbalah pratica (e l’uso di amuleti), e perciò elaborò all’interno della Qabbalah speculativa l’*esorcismo contemplativo*, dove la formula magica lasciava il posto a tecniche mistico-contemplative (le citate *kawwanot*, azioni rituali rivolte alla sfera interiore) sebbene le vecchie formule teurgiche esercitassero ancora una certa attrattiva<sup>94</sup>. Talora nascevano veri e propri colloqui fra i rabbini e gli spiriti, suscitati anche dalla curiosità, pratica perdonata in ambito ebraico ma condannata in quello cattolico. Del Rio ammoniva infatti come questa curiosità nell’interrogare il demonio inducesse a una familiarità pericolosa con le tenebre<sup>95</sup>.

È stato prima citato il nome di Mosè Zacuto, rabbino di Mantova dal 1673 al 1697, formatosi agli insegnamenti cabbalistici di Benjamin ha-Levi, discepolo di R. Vital. In un responso inviato nel giugno del 1672 a R. Samson Bacchi di Casale, che gli chiedeva indicazioni sull’“ordine” da praticare su una donna posseduta di Torino (in ragione degli iniziali scarsi e duraturi risultati), Zacuto scrisse di essersi stupito della mancata efficacia della tecnica lurianica finora adottata attraverso una

---

<sup>92</sup> Cit. in Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 120-121.

<sup>93</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 130.

<sup>94</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 139-140.

<sup>95</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 135.

*kawwanah* “molto potente”<sup>96</sup>. Sugerì di tormentare lo spirito “bruciando micce di zolfo”. E se si fosse infuriato doveva continuare a bruciarne, recitando il Salmo 11,6. Se lo spirito non si fosse deciso a rivelare il suo nome occorreva convocare dieci uomini timorati di Dio, dei quali il più eminente doveva anzitutto compiere un’abluzione rituale. Gli altri avrebbero dovuto indossare i filatteri. Essi, quando si fossero accostati alla persona posseduta, avrebbero dovuto invocare su di sé la bontà (Salmo 90,17). Sarebbero seguiti poi ulteriori *kawwanot* e, nel caso, il suono dello *shofar* (l’ordine era di fatto quello suggerito da R. Vital). Il Salmo 109,6 (citato anche da Vital) andava recitato da parte degli astanti guardando in faccia la posseduta, ripetendo il verso “avanti e indietro”. Se anche ciò non avesse sortito effetti, il più eminente doveva concentrarsi e recitare una *kawwanah* ancora più potente con i nomi sacri, così insistendo. Se tutto ciò non avesse avuto esito positivo allora occorreva studiare i sintomi (voce emessa da una parte del corpo diversa dalla bocca; gonfiore in un punto che indica la presenza dello spirito; chiaroveggenza), giacché, osserva Zacuto alla fine della lettera, la persona avrebbe potuto essere solo pazza e non vittima di una possessione. Ciò detto, non andava esclusa la simultanea presenza di una malattia psichica e dell’influsso diabolico, che agiva favorito dalla fragilità di isterici o depressi (e il medico olandese Johann Wier – elogiato secoli dopo da Sigmund Freud – fu con la sua opera<sup>97</sup> antesignano di questa ipotetica prospettiva diagnostica melanconico-isterica nel fenomeno della possessione)<sup>98</sup>.

Concludendo, lo sviluppo e la progressiva diffusione del razionalismo e dello scetticismo in ambito ebraico, come in quello cristiano, promosse la pubblicazione di testi che si proponevano di confermare le antiche credenze, e i conseguenti rimedi, non sottoponendole però alle severe condizioni della censura.

Fu questo il caso dell’opera, già citata, dell’esorcista francescano Girolamo Menghi (1529-1609), notissima ai suoi tempi. Ciò non impedì che l’“arte esorcistica”

---

<sup>96</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 144.

<sup>97</sup> *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis*, libri V, Basileae: per Ioannem Oporinum 1563.

<sup>98</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 144-145. Cfr. S. Anglo, *Melancholia and witchcraft: the debate between Wier, Bodin, and Scot*, in: AA.VV., *Folie et déraison a la Renaissance*, Bruxelles 1976; S. Migliore, *The Doctor, the Lawyer, and the Melancholy Witch*, *Anthropologica*, Vol. 25, No. 2, 1983, 163-192.

alla fine del Cinquecento patisse una scarsa credibilità in ragione di frequenti scandali e frodi causati da coloro che la praticavano. Il *Compendio dell'arte essorcistica* del Menghi si propose di combattere lo scetticismo diffuso tra gli intellettuali come fra i fedeli (e infatti fu scritto in volgare per favorirne la lettura). Ciò nonostante ricevette severe critiche, allorché la necessità degli esorcismi ai quale il frate aveva sottoposto una donna e successivamente una monaca fu contestata da una commissione di medici, teologi, legisti e canonisti come dai parenti. La diffidenza era anche delle gerarchie ecclesiastiche che temevano abusi. Il *Rituale Romanum* del 1614 e le sue precise istruzioni ridiscusse la pratica essorcistica, ma solo nel 1707 il *Compendio* fu proibito<sup>99</sup>.

In ambito ebraico, la celebre opera di Menasseh ben Israel, *Nishmat Hayyim* (*Soffio di vita*, 1651), si iscrive in questo filone editoriale, fornendoci una vasta raccolta di aneddoti sulle possessioni nel mondo ebraico. Vi sono riportati e descritti casi non solo dalla Palestina, o da Safed in particolare, ma da tutto il mondo diasporico. Essa rientra in quel genere letterario che viene definito “demonologia polemica”. Anche Menasseh ben Israel era figlio di *conversos* e nacque a Madeira, nel regno di Portogallo, nel 1604. Trasferitasi la famiglia in Olanda, dove tornò ufficialmente alla fede dei padri, egli fondò la prima tipografia ebraica di Amsterdam nel 1626. Pervaso dagli ideali messianici ed escatologici, favorì presso il Lord protettore Cromwell la riammissione degli ebrei in Inghilterra, cacciati alla fine del secolo XIII (mentre si trovava a Londra, nel 1655, ad Amsterdam la comunità ebraica comunicava Spinoza) e fece sua la convinzione che i nativi andini del Nuovo Mondo fossero i discendenti delle tribù perdute di Israele finalmente ritrovate. Ma nel suo bagaglio personale di credenze era ben radicato il concetto di *gilgul*, la trasmigrazione delle anime che può riscattare persino la condizione di dannazione di chi ha rinnegato la propria fede (cioè i *marranos*)<sup>100</sup>. L'uomo secondo R. Menasseh

---

<sup>99</sup> Sul Menghi si veda il profilo biografico tracciato in O. Franceschini, *Un «mediatore» ecclesiastico: Girolamo Menghi, 1529-1609*, postfazione in: G. Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica* rist. anast., Genova 1987, III ss.

<sup>100</sup> Cfr. Chajes, *Posseduti ed essorcisti nel mondo ebraico* 192-195.

è grande per la sua anima<sup>101</sup>. Ne conseguì la sua critica all'ateismo anche dal punto di vista demonologico: una chiave di approccio teologico non certo dissimile dalla tradizione cattolica. La dimostrazione, infatti, dell'esistenza di un regno demoniaco, supporta la prova di un regno divino come della natura immortale dell'anima,<sup>102</sup> e sul tema il rabbino ricorse anche ad autori "gentili", non temendo di utilizzare categorie concettuali del pensiero non ebraico assimilate dalla sua condizione culturale già cristiana e quindi inclusiva sul piano della riflessione metafisica<sup>103</sup>. In ciò la sua opera, come parimenti avvenne in ambito cristiano, segnò una svolta rispetto all'interpretazione del tardo medioevo e della prima Età moderna, condizionata dai contenuti mistici ed esoterici propri della riflessione e delle opere del giudaismo coevo.

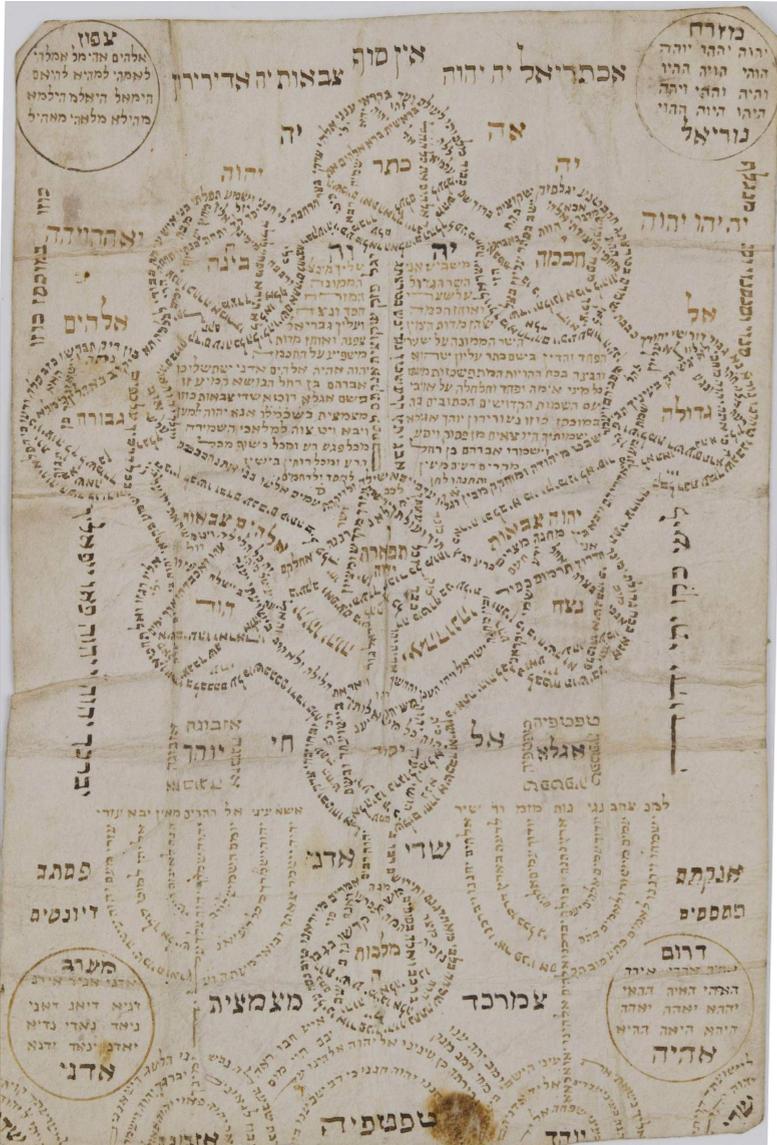
---

<sup>101</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 199.

<sup>102</sup> Menasseh ben Israel fu l'autore anche del trattato *De resurrectione mortuorum* (1636).

<sup>103</sup> Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 213. Su di lui si veda la recente biografia: S. Nadler, *Menasseh ben Israel, Rabbi of Amsterdam*, New Haven 2018. E inoltre: Y. Kaplan, H. Méchoulan, R. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden 1989.

*Immagini:*



1. Ilan Sefirot, diagramma cabbalistico della divinità. Amsterdam, XVIII sec.



2. Frontespizio dell'opera *Ma'asei ha-Shem* (Venezia 1583) di R. Eliezer Ashkenazi.



3. R. Josef Tirshom: istruzioni per una formula di protezione con una rappresentazione di Ashmedai, re dei demòni (Ms Comites Latentes 145, p. 238, Genève, Bibliothèquede Genève).





5. La prima edizione del *De la Demonomanie des Sorciers* di Jean Bodin (Parigi, 1580).



6. Ritratto di R. Menasseh ben Israel e frontespizio della sua celebre opera *Nishmat Hayyim* (1652).

