

*Massimiliano Scandroglio**

FRA DIO E L'UOMO

Linee di teologia del sacrificio nell'Antico Testamento

SOMMARIO: I. IL CULTO (E IL SACRIFICIO) COME DONO DI VITA – II. NOTE SUL LINGUAGGIO SACRIFICALE DELLA BIBBIA EBRAICA: UNA VIA DI ACCESSO AFFIDABILE ALLA TEOLOGIA DEL SACRIFICIO – III. LE COORDINATE FONDAMENTALI DEL SACRIFICIO NELLA TEOLOGIA BIBLICA (E LE LORO PIÙ EVIDENTI MANIFESTAZIONI): 1. *Il sacrificio come atto di offerta/dono (l'olocausto)*; 2. *Il sacrificio come evento di comunione (il sacrificio di comunione/pace)*; 3. *Il sacrificio come strumento di espiazione (il sacrificio di espiazione e il sacrificio di riparazione)* – IV. IL SACRIFICIO NELL'ANTICO TESTAMENTO RILETTO TEOLOGICAMENTE NELLA LOGICA DELLA *PRÆPARATIO EVANGELICA*

I. IL CULTO (E IL SACRIFICIO) COME DONO DI VITA

S. Mowinckel, fondatore agli inizi del secolo scorso della scuola scandinava di esegesi anticotestamentaria, così si esprimeva parlando del culto:

Chiamiamo «culto» quelle forme visibili, socialmente stabilite e ordinate, efficaci, mediante le quali l'esperienza religiosa della comunione tra la divinità e la comunità diviene una realtà e produce i suoi effetti¹.

Per evitare, però, che l'atto culturale nella sua predetta efficacia sia inteso nei termini di una prestazione da parte dell'uomo, giova menzionare anche la precisazione in proposito di G. von Rad:

[Si credeva] che Jahvé avesse creato [...] con il culto sacrificale un'istituzione che apriva a Israele un continuo rapporto vitale con lui. In esso Jahvé poteva essere raggiunto dalla gratitudine d'Israele, e Israele aver comunione

* Professore straordinario di Sacra Scrittura presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Citato in J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni - feste - cerimonie - rituali* (= Strumenti - Biblica 4), Claudiana, Torino 2001², 77. Si veda in part. S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953.

con lui stando con lui a banchetto, ma soprattutto essere raggiunto dalla sua volontà di perdono².

È evidente già da queste prime considerazioni come il culto sia percepito almeno a livello ideologico come qualcosa che non proviene dall'uomo, ma da Dio: un dono funzionale a stabilire, a rafforzare o a ripristinare a seconda dei casi la comunione con il divino.

Elemento costitutivo della prassi culturale è senz'ombra di dubbio il sacrificio. Dal latino *sacrum facere* («rendere sacro»), il termine «sacrificio» indica un'azione rituale, mediante la quale una determinata realtà profana (l'offerta) viene resa sacra, «avvicinata» al sacro, grazie anche al servizio di personale specializzato (i sacerdoti). La realtà «resa sacra» funge, così, da elemento di mediazione fra l'offerente e la divinità, garantendo il consolidamento del loro legame³.

Per quanto dal punto di vista formale il sacrificio si presenti fondamentalmente sotto una duplice forma – sacrificio animale e vegetale⁴ – è indubbio che il cosiddetto «sacrificio cruento», cioè quello che prevede l'uccisione di un animale e l'effusione del suo sangue, costituisca il modello di riferimento per comprendere la natura e l'efficacia della prassi sacrificale biblica. Di questa macrocategoria di sacrifici la componente rituale più importante, oltre che la più funzionale alla comprensione degli effetti, consiste nel trattamento del sangue. L'atto puntuale, infatti, che rende valida l'azione sacra è il contatto del sangue della vittima con l'altare in modalità diverse. L'attenzione tutta particolare, riservata alla manipolazione del sangue e alla sua valorizzazione in ambito rituale, è legata alla convinzione del legame stretto – potremmo quasi dire «ontologico» – che sussiste fra il sangue e la vita (cf in part. Lv 17,11a: «Lo spirito vitale della carne è nel sangue!»; e anche Dt 12,23-25). Nel pensiero biblico si

² G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (= Biblioteca teologica 6), Paideia, Brescia 1972 (orig. ted. 1962⁴), 299. Cf anche G. ASHBY, *Sacrifice. Its Nature and Purpose*, SCM Press, London 1988, 25: «Sacrifice [...] is the stated means of converse between God and man, in which the transferring of the thing sacrificed into the domain of the holy is the action through which that most powerful conversation of all flows, the dialogue between God and man, man and his gods».

³ Cf J.P. SØRENSEN, «The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity», *Early Christianity* 7 (2016) 447-467: 447-448.

⁴ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (= VT.S 105), Brill, Leiden - Boston (MA) 2005, 47.

assiste addirittura ad una sostanziale identificazione fra lo spirito vitale e il sangue, al punto che quest'ultimo non può essere inteso semplicemente come simbolo della vita, ma in qualche misura come la vita stessa⁵.

L'uso del sangue, il segno della vita, dimostra che in tutti questi riti è coinvolta ed è in gioco la vita⁶.

La consegna della vita dell'animale alla divinità durante il rito sacrificale passa dall'effusione del suo sangue sull'altare, visto che il sangue, quintessenza della vita, appartiene solo a Dio, e a nessun altro (cf Lv 17,10; e anche Gen 9,4; Lv 3,17; 7,26; Dt 12,16.23; 15,23). Propriamente non si potrebbe dire che il sangue viene «offerto» durante il sacrificio, ma «ricondotto» a colui che ne detiene l'esclusiva proprietà⁷. E dal momento che il sangue è cosa santa, è anche in grado – per grazia di Dio – di comunicare la propria santità mediante l'opportuna e legittima manipolazione⁸.

Nel presente scritto intendiamo seguire alcune linee tematiche essenziali per tracciare una teologia biblica del sacrificio, consapevoli dell'importanza che questo tipo di atti riveste nella religiosità israelita, oltre che in quella di tutte le popolazioni dell'Antico Vicino Oriente (AVO). Anche per ragioni di ordine pratico, eviteremo di prendere in considerazione la dimensione storica della ritualità del sacrificio, perché questo obbligherebbe ad un percorso di studio non fattibile per i limiti oggettivi di questo articolo. Siamo consapevoli di questo limite, come anche, però, della necessità di offrire qualche spunto sintetico sulla questione, che aiuti a focalizzare gli aspetti decisivi della pratica e della teologia del sacrificio

⁵ Cf W.K. GILDERS, *Blood Ritual in the Hebrew Bible. Meaning and Power*, The John Hopkins University Press, Baltimore (MD) 2004, 17-18. Si vedano anche le pagine di commento al testo di Lv 17,11: 158-180.

⁶ G. FISCHER - K. BACKHAUS, *Espiazione e riconciliazione. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento* (= I temi della Bibbia 7), EDB, Bologna 2002 (orig. ted. 2000), 77. Si veda anche l'opinione in proposito di B. CHILTON («The Hungry Knife: Towards a Sense of Sacrifice», in M.D. CARROLL [ed.] et al., *The Bible in Human Society* [FS J. Rogerson] [= JSOT.S 200], A&C Black, London 1995, 122-138: 137): «[...] sacrifice is a feast with the gods, in which life as it should be – chosen and prepared correctly – is taken in order to produce life as it ought to be».

⁷ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (= WMANT 94), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 224.229.266.

⁸ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 266.

nell'Antico Testamento (AT), rinviando eventualmente ad altri specifici contributi per l'approfondimento della dimensione storica⁹.

II. NOTE SUL LINGUAGGIO SACRIFICALE DELLA BIBBIA EBRAICA: UNA VIA DI ACCESSO AFFIDABILE ALLA TEOLOGIA DEL SACRIFICIO

All'inizio del nostro percorso un rapido affondo nel linguaggio sacrificale biblico può essere utile per individuare qualche primo ed essenziale tratto della teologia che soggiace a questo particolare atto di culto e che sarà oggetto di analisi nella parte centrale di questo contributo. Anche in questo campo specifico della cultura semitica il linguaggio è mediazione del pensiero: strumento che dà forma al pensiero e che ne consente la trasmissione¹⁰.

minhâ. Questo lemma, il cui significato è «offerta», rappresenta la forma linguistica più antica (cf Gen 4,3-5; 1 Sam 2,17-29) e più generica per indicare il sacrificio (cf Is 66,3; Ml 1,10-13; 2,12-13; 3,3-4; Sal 141,2)¹¹. In casi specifici il termine è riferito alle offerte vegetali (farina, olio e incenso), ovvero i sacrifici cosiddetti «non cruenti» (cf Lv 2,1-16)¹². Dal momento che anche al di fuori del contesto rituale *minhâ* esprime di norma il concetto di «dono», il suo impiego nell'ambito del culto consente di intuire una delle dimensioni costitutive dell'ideologia sacrificale: il sacrificio

⁹ «On ne peut donc considérer le culte comme une donnée parfaitement invariable qui traverserait les siècles sans subir la moindre modification. Ce qui, au contraire, le caractérise est sa flexibilité. Même si les différents systèmes s'articulent tous autour d'un noyau commun, il convient de parler du système sacrificiel d'Israël au pluriel. Comme aussi les données théologiques, le culte a évolué, et ce de manière a intégré les avancées de la réflexion théologique. L'interprétation des différents systèmes sacrificiels devra donc nécessairement tenir compte du contexte théologique dans lequel ces systèmes s'insèrent et dont le culte est l'expression» (A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 49-50).

¹⁰ Per uno studio accurato sulla terminologia sacrificale dell'AT si veda I. CARDELLINI, *I Sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni* (= Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 5), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 37-119.

¹¹ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 184; P. GARUTI, «Sacrificio», in R. PENNA - G. RAVASI - G. PEREGO (edd.), *Temi teologici della Bibbia* (= Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1207-1214: 1207.

¹² Cf A. RAINEY, «Sacrifice – in the Bible», in F. SKOLNIK (ed.) et al., *Encyclopaedia Judaica*, Thomson Gale, Detroit (MI) 2007², vol. XVII, 639-644: 641; e anche A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 26-27.

come oblazione (a suo modo consistente, impegnativa) da parte dell'uomo nei confronti della divinità.

zebah. Il sacrificio animale viene abitualmente designato nella Bibbia con questo sostantivo, che nel linguaggio profano indica la «macellazione» delle carni¹³. Nello specifico uso cultuale anche *zebah* può denotare o più in generale la prassi sacrificale o più nel dettaglio alcuni tipi di sacrifici «cruenti», come quelli di comunione¹⁴.

ōlâ. In questo caso – come nel successivo – si ha a che fare con una terminologia che veicola l'idea della «dislocazione» dell'offerta sacrificale a beneficio della divinità. La parola *ōlâ* deriva, infatti, dalla radice *ālâ* («salire / far salire») e viene resa in italiano con «olocausto» (dal greco *holos/-ē/-on* «tutto» + *kaiō* «bruciare»). L'olocausto rappresenta quel tipo di sacrificio che mediante la combustione viene «interamente fatto salire» verso la divinità: tale «far salire» potrebbe essere inteso come indicativo o della consegna del bene sacrificato nelle mani di Dio, o del movimento verso l'alto (il «salire» prima sull'altare, e poi nel fuoco verso il cielo), fatto compiere all'offerta dai sacerdoti¹⁵.

qorbān. Letteralmente significa «ciò che si avvicina / viene fatto avvicinare» (dalla radice *qārab*) a Dio (cf anche Mc 7,11)¹⁶. Al vocabolo e alla corrispondente radice fa ricorso con una certa frequenza la tradizione sacerdotale per descrivere la prassi sacrificale. Ad esempio, in apertura e in chiusura del complesso testuale dei capp. 1-7 del libro del Levitico, l'offerta rituale viene definita proprio con questo sostantivo (cf Lv 1,2 e 7,38). L'idea veicolata anche qui è quella del movimento (anzitutto dell'offerta) verso il santuario e verso l'altare, luogo della divina presenza¹⁷. È interessante, altresì, notare come nel linguaggio profano la radice *qārab* venga impiegata anche per descrivere la consegna di un tributo da parte di un vassallo nei confronti del suo signore (cf in part. Gdc 3,17-18; MI 1,8; Sal 72,10): similmente anche il sacrificio potrebbe essere pensato come segno di sottomissione e gesto di omaggio da parte del fedele nei confronti della divinità¹⁸.

¹³ Cf P. GARUTI, «Sacrificio», 1207.

¹⁴ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 25-26.

¹⁵ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 19-21.

¹⁶ Cf P. GARUTI, «Sacrificio», 1207; e anche C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 22-24.

¹⁷ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 185.

¹⁸ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 39-40.

'iššeh. Probabilmente derivato da *'ēš* «fuoco», il termine designa i sacrifici, che implicano l'uso del fuoco («sacrificio consumato dal fuoco»; cf Lv 6,10-11). Esso denota più propriamente la componente del sacrificio che viene arsa sull'altare (cf Lv 3,3.9); più in generale, il sacrificio nella sua totalità (cf Lv 2,3.10)¹⁹. Questa terminologia permette di apprezzare la valenza del fuoco come strumento che trasforma l'offerta in un «profumo gradito (a Dio)» (*rêaḥ nîḥôaḥ [layhwh]*; cf come es. Lv 1,9.13.17); in grado, quindi, di raggiungere il Signore e di soddisfarlo²⁰.

III. LE COORDINATE FONDAMENTALI DEL SACRIFICIO NELLA TEOLOGIA BIBLICA (E LE LORO PIÙ EVIDENTI MANIFESTAZIONI)

Il sacrificio costituisce l'atto essenziale del culto esteriore. È azione simbolica che rende manifesti (ed efficaci) i sentimenti dell'offerente e la risposta di Dio. L'uomo, in quanto creatura corporea e simbolica, non può esprimere ciò che porta nel cuore, se non mediante azioni della medesima natura, le quali, tuttavia, proprio per questa ragione, non sono esenti dal rischio dell'inautenticità. Pertanto, affinché l'atto sia sincero, è necessaria la maggior sintonia possibile con i sentimenti dell'offerente. Tale auspicabile sintonia è ciò che rende il sacrificio potenzialmente ben accetto alla divinità, e quindi salvifico²¹.

Nel tentativo di cogliere e delineare le coordinate fondamentali del sacrificio nella teologia biblica, è necessario fare attenzione a non averne una visione monolitica, e alla fine semplificante. Il fenomeno sacrificale, infatti, si presenta estremamente variegato nelle sue forme, suscettibile alla variabile del tempo e dello spazio, fortemente incarnato nella storia concreta di una comunità credente: la poliedricità del fenomeno deve, dunque, essere tenuta presente, nel momento in cui si cerca di afferrarne l'essenza e il valore sostanziale.

[...] L'attività sacrificale dovrebbe essere compresa e studiata come combinazione dinamica di attività, che variano da evento sacrificale a evento sacrificale. Nessuna attività specifica è [...] essenziale per il sacrificio. Cioè, nessuna singola attività – come la distruzione o la consumazione [della vitt-

¹⁹ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 33.

²⁰ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 185.

²¹ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1977³ (orig. fra. 1958), 436.

ma] – contraddistingue ogni rituale sacrificale. In più, nessuna combinazione fissa di diverse attività – come la combinazione di distruzione, cottura e consumazione [della vittima] – caratterizza ogni sacrificio. Piuttosto, è più appropriato assumere un approccio [...] al sacrificio, che identifichi diverse caratteristiche, alcune delle quali sono sempre presenti nei rituali sacrificali, nessuna delle quali è da considerarsi, però, essenziale. [...] la natura del sacrificio è «politetica» (*polythetic*) [...] e] lo studio del sacrificio dovrebbe beneficiare dall'identificazione di specifici elementi, che, combinati in diversi modi, danno origine ai singoli eventi sacrificali²².

Da una considerazione complessiva del fenomeno sacrificale israelita, emergono tre dimensioni costitutive: l'offerta / il dono, la comunione, l'espiazione²³.

Dono, comunione ed espiazione esprimono le strutture essenziali del rapporto con Dio: riconoscimento della signoria di Dio a cui si deve totale sottomissione e adorazione (l'olocausto); desiderio di comunione di vita con Dio e con la sua comunità (il sacrificio di comunione); restaurazione della comunione infranta (il sacrificio di espiazione)²⁴.

L'atto sacrificale esprime, in primo luogo, la consapevolezza dell'offerente che tutto è dono di Dio; pertanto, mediante l'oblazione rituale, una parte di quanto posseduto viene «restituita» a lui come segno di gratitudine, oltre che di devozione. In secondo luogo, l'azione sacrificale estrinseca e realizza il desiderio dell'uomo di entrare in comunione con la divinità; per questa ragione il sacrificio assume talora la fisionomia di un pasto (sacro), al quale partecipa il fedele (con i suoi invitati) e – si crede – la divinità stessa. In terzo ed ultimo luogo, l'atto sacrificale cerca di far fronte alla serietà del peccato; le pratiche espiatorie sono così affermazione da un lato dell'aspirazione del fedele al ristabilimento della comunione interrotta

²² K. McClymond, «The Nature and Elements of Sacrificial Ritual», *Method & Theory in the Study of Religion* 16 (2004) 337-366: 338 (trad. nostra). Similmente anche R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 437: «[...] il sacrificio è atto complesso, che non ammette una spiegazione semplice: non è soltanto dono, né soltanto mezzo d'unione o d'espiazione; è motivato insieme da più cause e risponde a diversi imperativi della coscienza religiosa».

²³ Per altre possibili interpretazioni del sacrificio e dei suoi significati cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 433-436; e anche W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament* (= OTL), The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1961 (orig. ted. 1959^o), vol. I, 141-144.

²⁴ B. MAGGIONI, «Liturgia e culto», in P. ROSSANO (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994^s, 835-847: 841.

con il divino, e dall'altro della disponibilità generosa della divinità a tale auspicato ristabilimento.

Inutile rimarcare come queste puntualizzazioni siano frutto di un processo di astrazione, non certo esente da imprecisioni²⁵. Non esiste, infatti, alcun «manuale» all'interno dell'AT che ci offra una presentazione sistematica della teologia israelita del sacrificio²⁶. I tratti sintetici qui abbozzati, che saranno ora oggetto di analisi, sono un tentativo di riconoscere nella prassi sacrificale alcuni valori basilari, che la fondano e che ne configurano la ricchezza spirituale. Si può dire a buon diritto che tali valori siano presenti sostanzialmente in ogni singolo sacrificio, anche se poi ciascuna particolare tipologia rituale ne mette in luce maggiormente alcuni.

Nei prossimi passaggi del nostro contributo metteremo a fuoco le tre dimensioni del sacrificio appena esposte, proponendo ogni volta un affondo in una specifica categoria di azioni liturgiche, in cui ciascuna delle predette dimensioni viene particolarmente valorizzata. Tale affondo si servirà in modo particolare dei testi di tradizione sacerdotale (*Levitico in primis*), che non si propongono tanto di spiegare il senso teologico o spirituale degli atti di culto, quanto di descriverli nella loro materialità. Evidentemente nel quadro articolato della ritualità israelita si tratta di un punto di vista parziale, ma non per questo inaffidabile per il nostro tipo di indagine. Il vantaggio di riferirsi al «rituale sacerdotale» è quello di avere a disposizione un quadro testuale sostanzialmente unitario, che aiuti ad intuire meglio il senso delle pratiche illustrate, al di là della loro precisa fisionomia nelle diverse fasi della storia di Israele²⁷.

Il codice liturgico sacerdotale è stato elaborato in epoca persiana (VI-IV sec. a.C.), nel momento in cui Israele dovette ripensarsi dopo l'espe-

²⁵ Cf W.K. GILDERS, *Blood Ritual*, 1-11.

²⁶ Cf W. EICHRODT, *Theology*, 141.

²⁷ La monografia di A. MARX (*Les systèmes sacrificiels*) può essere utilmente consultata per avere indicazioni più precise sulla classificazione dei diversi sacrifici (pp. 15-51), sulla materia degli stessi (pp. 52-88), e sulle rispettive procedure rituali (pp. 89-142); il tutto sia nei testi di origine sacerdotale – la fonte più consistente e «sistematica» sulle pratiche sacrificali di Israele – sia in quelli non sacerdotali. L'autore si mostra attento soprattutto alla dimensione storica della ritualità sacrificale (cf in part. pp. 47-49) e al carattere necessariamente parziale della documentazione biblica in proposito (cf in part. pp. 105-106). Per una sintetica presentazione della (presunta) evoluzione storica della liturgia israelita dei sacrifici e per i suoi contatti a diversi livelli con quella del mondo cananaico si veda R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 414-427.

rienza alienante dell'esilio. In gran parte questo materiale è contenuto nei primi sette capitoli del libro del Levitico, che presentano l'unico sistema sacrificale «completo» – o all'apparenza tale – dell'AT. Lv 1-7 costituisce in buona sostanza il rituale del secondo Tempio, frutto della fase finale di redazione del Pentateuco²⁸. In questi capitoli sono contenute le istruzioni sui sacrifici, date – secondo la tradizione – a Mosè dopo l'erezione della Tenda nel deserto e la sua presa di possesso da parte di YHWH. Questa correlazione esprime un principio importante per intendere correttamente il sacrificio in Israele: è la presenza salvifica e vivificante di Dio in mezzo al suo popolo ad esigere la messa in opera dei sacrifici; la ritualità, cioè, con le sue regole e le sue attenzioni, permette ad Israele di riconoscere e di accogliere tale presenza di santità come un dono, non come un diritto²⁹. I capp. 1-7 di Levitico sono suddivisi a loro volta in due sezioni, in base al destinatario delle rispettive indicazioni: nei capp. 1-5, gli Israeliti; nei capp. 6-7, i sacerdoti. Bisogna ricordare, infatti, che il sacrificio – in particolare quello cruento – si caratterizza agli occhi dell'autore sacerdotale per un movimento progressivo di avvicinamento all'altare – cioè a Dio – che vede, in un primo momento, il diretto coinvolgimento dell'offerente, che presenta la vittima, la sgozza e ne prepara le diverse parti, in un secondo momento, invece, quello dei sacerdoti, i quali entrano in gioco, quando si tratta di manipolare il sangue della vittima e di disporne le parti sull'altare per la consumazione³⁰. Il codice tende poi a distinguere nettamente due categorie di sacrifici: la prima categoria comprende quei

²⁸ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 404.

²⁹ Non condividiamo su questo fronte la visione tendenzialmente «negativa» di D. JANZEN (*The Social Meaning of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings* [= BZAW 344], Walter de Gruyter, Berlin 2004), il quale sostiene che il sistema sacrificale israelita abbia come principale funzione quella di mettere in campo e di preservare le adeguate separazioni, che garantiscano ad Israele di sopravvivere, pur continuando ad ospitare al proprio interno la presenza del Santo (cf in part. pp. 103-110). Emblematica a questo riguardo la seguente affermazione: «[...] sacrifice plays the necessary role of separating Israel and its impurity from the most holy presence of God» (pp. 109-110). È vero che nella letteratura sacerdotale la percezione della santità di Dio e della sua «pericolosità» rappresenta il tratto evidente di una particolare sensibilità in merito, ma ridurre il senso dell'intera prassi sacrificale a questa dimensione pare impoverente, oltre che poco convincente. Il sacrificio, infatti, non sembra tanto custodire la separazione, quanto favorire un incontro e stabilire (o ripristinare) un rapporto di comunione fra Dio e il suo popolo.

³⁰ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 109-111.

sacrifici – olocausto, offerte vegetali e sacrifici di comunione – che per mezzo della combustione della materia sacrificale sull'altare divengono «profumo gradito a Dio» (cf come es. Lv 1,9.13.17; 2,2.9; 3,5.16); la seconda categoria include, invece, quei sacrifici – il sacrificio per il peccato e il sacrificio di riparazione – che sono destinati all'assoluzione della colpa³¹.

Per l'autore sacerdotale la componente essenziale e lo scopo primario del sacrificio sembra essere proprio l'espiazione³². La vita secondo la sua particolare concezione poggia su un ordine sacrale, normato dal culto. Il peccato è visto come violazione di questo ordine, e quindi come offesa diretta a Dio, suo creatore e garante. Oltre a questa rilevanza teologica, il peccato ne possiede anche una sociale: la colpa del singolo interessa anche la comunità, perché ne condiziona negativamente il vissuto, promuovendo l'ingiustizia. Da qui nasce l'interesse di tutta la collettività al ristabilimento dell'ordine violato. Ogni sacrificio risponde, pertanto, a questo bisogno di ripristinare quell'alleanza fra Dio e l'uomo, che la trasgressione ha corrotto, spingendo il peccatore e l'intera comunità nell'ombra della morte. E tale ripristino è possibile in ultima istanza grazie all'atto di culto, che acquista in questo modo il carattere di un evento di salvezza³³.

1. Il sacrificio come atto di offerta/dono (l'olocausto)

È suggestivo che R. de Vaux nella sua ben nota monografia sulle istituzioni dell'AT offra questa prima definizione di sacrificio:

Il sacrificio è qualunque offerta, animale o vegetale, che viene totalmente o parzialmente distrutta sull'altare in omaggio alla divinità³⁴.

YHWH è considerato dal pio israelita come il padrone di tutto; dunque, ogni bene che l'uomo possiede proviene necessariamente da lui (cf Sal 50,9-12; 1 Cr 29,14). Questo appare come un presupposto indispensabile da custodire, perché si possa parlare con cognizione di causa di «dono» da parte dell'uomo nei confronti di Dio nel contesto del sacrificio.

[...] il sacrificio che Israele offre al suo Dio non è originario (*premier*), ma risponde ad un'iniziativa [previa] divina; più precisamente, al dono che

³¹ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 34-35.

³² Cf A. MARX, «Les sacrifices de l'Ancien Testament», *CEv* 111 (2000) 5-54: 12-13.

³³ Cf G. VON RAD, *Teologia*, 301-304.308-309.

³⁴ R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 404.

YHWH fa al suo popolo di ciò che cresce sulla sua terra e da cui trae il suo sostentamento. [...] il sacrificio non è dunque offerto nella prospettiva di un *do ut des* [...] ma in quella di un *do quia dedisti*. Israele non dona, ma restituisce. [...] e] il sacrificio punta fundamentalmente a stabilire una relazione di convivialità. Oltre lo scambio di beni, esso punta a creare dei legami, che, grazie a questo gioco incessante di scambi, si rinforzano³⁵.

L'uomo deve tutto a Dio; quindi, è giusto che, per esternare e sostenere questa consapevolezza, offra a lui un tributo. La logica, che presiede a questo comportamento, è quella dell'omaggio al superiore, per esprimere rispetto e devozione. E affinché questo omaggio sia significativo, e quindi gradito, deve essere prezioso; deve essere un vero «sacrificio»³⁶. L'offerta impegnativa, in tal modo configurata, produce come effetto la possibilità per l'uomo di usufruire di tutto il resto dei doni di Dio: l'oblazione si presenta così come una sorta di «dissacrazione», che abilita all'uso profano la rimanenza di quanto posseduto (cf in particolare l'offerta delle primizie della terra e dei primi nati, soprattutto del bestiame [Es 22,28-29; Dt 15,19-23; 26,1-11])³⁷.

Il sacrificio è il modo umano di donare qualcosa a Dio; un modo che comporta la distruzione dell'offerta. Sono due fundamentalmente le ragioni che spiegano tale caratteristica elementare della prassi sacrificale. In primo luogo, la distruzione è il solo mezzo per rendere indisponibile all'uomo l'offerta e quindi irrevocabile il dono. Quanto si intende consacrare a Dio deve essere sottratto all'uso ordinario e alla disponibilità dell'uomo. In secondo luogo, la distruzione è l'unico mezzo per attribuire a Dio l'offerta, facendola passare nel dominio dell'invisibile; e questo passaggio ha luogo sull'altare, segno della presenza divina e strumento rituale di mediazione della relazione con lui. La parte del sacrificio che spetta a Dio viene posta sull'altare e lì consumata; e grazie al fuoco dell'altare questa porzione viene «spiritualizzata» e «fatta salire» fino a Dio³⁸.

Ovviamente Dio non ha bisogno delle offerte dell'uomo per sopravvivere, ma questa auto-privazione da parte dell'offerente, che contraddistingue in modo stringente ogni atto sacrificale, confessa un primato vitale, esprimibile con una famosa affermazione evangelica: «Non di solo pane

³⁵ A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 86-87 (trad. nostra).

³⁶ Cf W. EICHRODT, *Theology*, 144-145.

³⁷ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 437-438; e anche W. EICHRODT, *Theology*, 152-153.

³⁸ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 437-438.

vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio!» (Mt 4,4). Alla relazione con Dio l'uomo deve riconoscere nella propria vita un'in-discutibile priorità, che trova conferma nella disponibilità a rinunciare a qualcosa di prezioso, per investire su ciò che a tutti gli effetti è ancora più prezioso.

È fin troppo evidente da tutta questa riflessione come non si possa comunque riconoscere al sacrificio un'efficacia in sé. La dimensione del dono nel sacrificio non può essere intesa in termini commerciali, per cui al pagamento di una determinata somma corrisponde l'esecuzione di una determinata prestazione o il conferimento di un determinato prodotto; sono piuttosto le disposizioni di cuore dell'offerente a rendere autentico il sacrificio, comportando così una maturazione effettiva della sua relazione con Dio.

1.1 L'olocausto, il sacrificio «totale» (*ōlâ – kâlîl* [Lv 1; 6,1-6])

Il tipo di sacrificio che meglio manifesta questa componente di dono/offerta, insita nell'atto sacrificale in quanto tale, è l'olocausto. Considerata come la forma di sacrificio più comune (non solo in Israele), e con tutta probabilità anche la più antica (cf Es 20,24-26), l'olocausto è denominato in ebraico *ōlâ* (dalla radice *ālâ*, «salire»): «ciò che sale / va verso l'alto»³⁹. Il nome, che non viene sostanzialmente mai impiegato in ambito profano, potrebbe derivare o dal fatto che la vittima «viene fatta salire» sull'altare in vista della sua consumazione o – meglio ancora – dal fatto che il fumo della sua consumazione «sale» verso Dio⁴⁰. Caratteristica distintiva di questa azione liturgica è la totale combustione della vittima – con l'eccezione della pelle, concessa al sacerdote – che ne rafforza il carattere di offerta⁴¹. Per questo motivo l'olocausto è anche detto talvolta *kâlîl*: sacrificio «totale»⁴².

³⁹ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 18; e anche Id., «Les sacrifices», 13.

⁴⁰ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 19-21.

⁴¹ Cf A. DEISSLER, «Das Opfer im Alten Testament», in K. LEHMANN - E. SCHLINK (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (= Dialog der Kirchen 3), Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. - Göttingen 1983, 17-35: 24-25.

⁴² Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 404-405.

L'olocausto perpetuo, interamente bruciato, simboleggia con ogni probabilità il dono totale a Dio della comunità che l'offre⁴³.

L'offerente in stato di purità presenta la propria offerta – un animale maschio, senza difetto, preso dal bestiame grosso o minuto⁴⁴ – ponendo la mano sulla sua testa. Tale imposizione della mano attesta in modo solenne la proprietà dell'offerta, e quindi anche il destinatario dei benefici derivanti dal gradimento del sacrificio da parte di Dio⁴⁵. Nei sacrifici privati la vittima è sgozzata direttamente dall'offerente lontano dall'altare⁴⁶. La successiva necessaria manipolazione del sangue richiede la competenza dei sacerdoti, i quali hanno il compito di porre in contatto il sangue con l'altare mediante l'effusione. A loro spetta anche la mansione di predisporre le diverse parti della vittima – opportunamente spellata e squartata – sull'altare, dove, consumata dal fuoco, entra nella sfera del divino, divenendo «soave profumo» per il Signore⁴⁷.

L'uccisione dell'animale, la sua combustione, ma soprattutto il trattamento del suo sangue (del suo principio vitale) consentono il costituirsi di una relazione profonda fra l'offerente e il Signore, la cui presenza è segnalata dall'altare, fulcro dell'atto sacrificale. Restano aperte diverse ipotesi in merito al significato preciso del gesto del sangue. L'offerta e la manipolazione del sangue della vittima potrebbero esprimere la devozione piena dell'offerente, che con il sacrificio consegna simbolicamente a Dio la

⁴³ P. LENHARDT, «La valeur des sacrifices dans le Judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui», in M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (= Sciences Théologiques & Religieuses 3), Beauschesne, Paris 1994, 61-84: 67 (trad. nostra).

⁴⁴ Levitico consente che la vittima dell'olocausto possa essere anche un volatile, preso da tortore o colombi: ciò rende il sacrificio praticabile anche per soggetti meno abbienti dal punto di vista economico. In questo caso la procedura appare leggermente diversa da quella prescritta per il bestiame grosso e minuto. Per semplicità nella presentazione dell'olocausto abbiamo preferito concentrarci su quest'ultima procedura, alla quale nel codice sacerdotale viene dedicata più attenzione; abbiamo così trascurato quei particolari rituali secondari, che attengono all'offerta dei volatili.

⁴⁵ Il gesto viene inteso come forma di auto-identificazione con la vittima da parte dell'offerente da G. VON RAD (*Teologia*, 294-295) e da K. McCLYMOND («The Nature and Elements», 347.352-353); A. MARX (*Les systèmes sacrificiels*, 109-110) pensa piuttosto ad un atto preparatorio, con cui l'offerente conferma di volersi privare del bene presentato, rendendolo definitivamente al Signore.

⁴⁶ Lo sgozzamento della vittima è effettuato dai sacerdoti nei sacrifici pubblici.

⁴⁷ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 405; C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 67-68; A. RAINEY, «Sacrifice», 640-641.

propria vita. Oppure il sangue offerto alluderebbe più specificamente alla sostituzione della vita del fedele con quella dell'animale, stornando così la collera divina nei propri confronti (e presupponendo, quindi, l'esistenza di una colpa da espiare). Oppure ancora il sangue sparso alla base dell'altare rappresenterebbe la vita dell'animale, che viene riconsegnata a Dio, prima che possa compiersi l'oblazione vera e propria mediante la combustione delle carni. Su questo fronte è difficile essere precisi, vista anche l'indeterminatezza dei testi a nostra disposizione, quando si tratta del valore dei riti descritti. Ciò che appare incontrovertibile è il fatto che mediante il rito sacrificale, ed in particolare il trattamento del sangue, si instaura (o si consolida) una relazione a tutti gli effetti «vitale» fra il fedele e YHWH⁴⁸.

Il sacrificio rende così possibile l'incontro fra il bisogno struggente dell'uomo, che è pronto a dare tutto pur di non perdere l'essenziale, e la disponibilità compassionevole di Dio, che non gode nel trattenere la vita, ma nel donarla. Siamo partiti, considerando la dimensione del dono come costitutiva del sacrificio; concludiamo ora questo primo affondo, constatando come il sacrificio metta in atto in realtà un dono duplice: sul versante umano, l'offerta in quanto tale; sul versante divino, la vita partecipata all'offerente.

2. Il sacrificio come evento di comunione (il sacrificio di comunione/pace)

Parlare di «comunione» nell'ambito della teologia biblica richiede qualche opportuna precisazione. Con questo concetto non si intende banalmente il superamento delle differenze, ma la sinergia armonica delle differenze. Soprattutto quando si argomenta della relazione fra Dio e l'uomo, questa attenzione ermeneutica risulta ancora più urgente. Un'idea di comunione che porti al sostanziale disconoscimento delle disparità fra Creatore e creatura non avrebbe nulla a che fare con il pensiero biblico in proposito. Nella Scrittura si parla sempre di una comunione nella diversità: Dio e l'uomo entrano fra loro in relazione, ma custodendo ciascuno la propria specifica identità. Ciò non rappresenta un impoverimento del concetto di comunione; al contrario, ne costituisce l'inveramento. La comunione è realmente tale fra i diversi, non fra gli indistinti. Così anche

⁴⁸ Cf W.K. GILDERS, *Blood Ritual*, 81-82.

la pratica sacrificale, pur affermando una profonda intimità che si costituisce fra gli attori del rito, allo stesso tempo tende a rimarcare anche le rispettive individualità, che non sono annullate dalla partecipazione al medesimo atto liturgico.

Il rituale sacrificale esprime [...] nello stesso tempo l'identità (*mêmeté*) e l'alterità di YHWH. Perché, condividendo il pasto degli uomini, apprezzando, come loro, il sapore e il profumo di un buon pasto, YHWH si rivela come loro simile. Consumando lo stesso nutrimento degli Israeliti, preparato a partire dai prodotti caratteristici della loro terra, egli manifesta in modo più peculiare la sua appartenenza alla medesima comunità. Accettando l'invito dei suoi, egli si manifesta come un dio vicino, accessibile, pronto a tessere con loro legami di commensalità (*commensalité*). Ma nello stesso tempo, poiché la parte destinata a YHWH [sangue e grasso] è radicalmente diversa da quella degli uomini e, anzi, è loro strettamente vietata, e [poiché tale parte] perviene [a Dio] per mezzo della combustione sull'altare, il rituale manifesta anche la sua alterità. Identità e alterità appaiono così come le due caratteristiche di YHWH, due caratteristiche complementari, che sono, entrambe, indispensabili: l'identità, che permette di stabilire una relazione con lui; l'alterità, che impedisce che egli sia ridotto ad un semplice idolo alla mercé dei suoi adoratori, e che non perda, in definitiva, la sua divinità. Al di là della sua funzione primaria, il rituale sacrificale ha così come funzione secondaria di insegnare a conoscere YHWH e di imprimere nelle coscienze questo equilibrio, sempre fragile, di un Dio che, necessariamente, è nel contempo altro e simile⁴⁹.

Il sacrificio celebra questa comunione articolata e profonda fra il singolo, Dio e la comunità; e il linguaggio della convivialità – della condivisione della medesima mensa – è ritenuto adeguato e promettente per esprimere questo principio. Questa valenza del sacrificio è pienamente comprensibile in Israele sullo sfondo della teologia dell'alleanza⁵⁰; è possibile così condividere ed apprezzare l'osservazione in merito di G. von Rad:

L'alleanza stessa fra Dio e il suo popolo era mantenuta in vigore, o ristabilita, sull'altare del sacrificio⁵¹.

⁴⁹ A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 141-142 (trad. nostra).

⁵⁰ Cf G. ASHBY, *Sacrifice*, 37-38.

⁵¹ G. VON RAD, *Genesis* (= OTL), Westminster Press, London 1961, 414; citato in G. ASHBY, *Sacrifice*, 38 (trad. nostra). Così anche H.-J. KRAUS, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, John Knox, Louisville (KY) 1966, 122; citato in G. ASHBY, *Sacrifice*, 38: «The great achievement of the Old Testament is the inclusion of the whole sacrificial system within the saving events and the fact of the *berith*».

In virtù del sacrificio – e più specificamente della manipolazione del sangue – si stabilisce una «comunione di vita» fra i due contraenti dell'alleanza, Dio e il popolo (cf in particolare Es 24,3-8⁵²). Tale comunione viene poi significata in alcune tipologie sacrificali nella condivisione della mensa da parte dei convenuti: parte della materia del sacrificio viene offerta sull'altare e parte viene consumata dall'offerente, il quale entra così in una sorta di «comunione di mensa» con la divinità (cf 1 Cor 10,18). L'atto del mangiare, infatti, dice partecipazione, condivisione della stessa forza vitale: per questo motivo il pasto spesso suggella un patto fra gli uomini (cf Gen 26,28-30; 31,44-54), come anche caratterizza alcune pratiche liturgiche, che toccano la relazione con Dio⁵³. Certamente nel caso del rito sacrificale israelita non è l'atto liturgico in sé ad avere la potenzialità di realizzare questa unione stretta con la divinità, ma è la dichiarazione della divinità stessa ad attribuire a tale atto una determinata efficacia salvifica. Al di fuori di questa prospettiva ermeneutica, il sacrificio verrebbe inteso come atto magico, e quindi distorto nella sua intima natura, oltre che nella sua ricchezza spirituale⁵⁴.

⁵² «Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme. Tutto il popolo rispose a una sola voce dicendo: “Tutti i comandamenti che il Signore ha dato, noi li eseguiremo!”. Mosè scrisse tutte le parole del Signore. Si alzò di buon mattino ed eresse un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d'Israele. Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come *sacrifici di comunione*, per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare. Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: “Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi prestremo ascolto”. Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: “Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!”» (trad. CEI 2008). A commento della particolare gestualità liturgica descritta in questo passo di Esodo, così si esprimono S. LYONNET e L. SABOURIN (*Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* [= AnBib 48], Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1970): «As for the meaning of the rite with blood in the covenant sacrifice, the authors seem to agree in stating that the blood joins or unites the two parties which are to contract a pact, as is the case in pacts of friendship, where the blood of the one is mixed with the blood of the other so that one life, as it were, is produced» (p. 172; citato in G. ASHBY, *Sacrifice*, 40-41).

⁵³ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 438; e anche J. KŁAWANS, «Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel», *The Harvard Theological Review* 94 (2001) 133-155: 149-154.

⁵⁴ Cf W. EICHRODT, *Theology*, 157-158.

2.1 Il sacrificio di comunione/pace (*šelem – zebaḥ š'elāmîm* [Lv 3; 7,11-34])

I cosiddetti «sacrifici di comunione» – come suggerisce lo stesso titolo – costituiscono la forma rituale migliore per esplicitare la predetta dimensione comunionale del sacrificio israelita.

Il sacrificio di comunione [...] produce ciò che significa: la comunione con l'Altissimo [...] e con coloro che [...] hanno offerto il sacrificio⁵⁵.

Si tratta di una tipologia non tipicamente israelita, ma riscontrabile anche nelle culture circoscrisse⁵⁶. La legislazione sacerdotale designa tale tipologia con l'espressione *zēbah š'elāmîm*: il primo termine *zēbah* indica sostanzialmente il pasto, perché «sacrificare» (radice *zābah*) vuol dire immolare una vittima e prepararla in vista di una «consumazione», il cui primo beneficiario è Dio⁵⁷; il secondo termine *š'elāmîm* (da *šālôm* «pace») sottolinea l'effetto (di grazia) del sacrificio, ovvero la comunione «pacifica» (cioè vitale) fra l'offerente e la divinità⁵⁸.

La legislazione sacerdotale distingue diversi generi di sacrifici di comunione, i cui rispettivi confini non sono sempre chiari (almeno per i lettori moderni): il sacrificio di azione di grazie (*tôdâ*; Lv 7,12; 22,29), il sacrificio spontaneo (*n'ēdābâ*) e quello per l'adempimento di un voto (*nēder*; Lv 7,16; 22,18.21; 23,38; Nm 15,3; 29,39), il sacrificio in occasione della consacrazione dei sacerdoti (*millu'im*; Es 29,22.26-27.31.34; Lv 7,37; 8,22.28-29.31), il sacrificio per la conclusione del periodo di nazi-

⁵⁵ P. LENHARDT, «La valeur des sacrifices», 67. Cf anche J.P. SØRENSEN, «The Sacrificial Logic», 460: «[...] participation in a meal that involved a share in the victim would somehow imply participation in the potential or the renewal that had become accessible through the sacrifice»; e R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (= CRB 1), Gabalda, Paris 1964, 37 (citato in C. LEMARDELÉ, «Étymologie et signification des sacrifices *šlm[y]m*», *RB* 117 [2010] 481-490: 486): «[Les sacrifices de communion sont un] tribut offert à Dieu pour maintenir ou rétablir les bons rapports entre lui e son fidèle». Il sopraccitato contributo di C. Lemardelé è apprezzabile anche per l'ipotesi proposta sull'origine e sull'evoluzione dei sacrifici di comunione in Israele.

⁵⁶ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 22-23.

⁵⁷ C. EBERHART (*Studien zur Bedeutung*, 89) nota opportunamente come il verbo *zābah* indichi l'uccisione e la consumazione della vittima anche in ambito profano, non solo liturgico. È necessario, però, tenere presente come nell'antichità probabilmente ogni uccisione di animale fosse considerata alla stregua di un atto religioso, in quanto implicante la soppressione di una vita.

⁵⁸ Cf A. MARX, «Les sacrifices», 13-14.

reato (Nm 6,17-18), il sacrificio dei primogeniti del bestiame (Nm 18,17). Aspetto caratteristico dei sacrifici di comunione, al di là della specifica categoria di appartenenza, è la divisione della vittima fra Dio, il sacerdote e l'offerente⁵⁹.

La procedura del sacrificio pacifico nei suoi passaggi iniziali corrisponde a quella dell'olocausto; la differenza più evidente consiste, invece, nella destinazione della materia sacrificale. Al Signore vengono attribuite quelle parti che sono esplicitamente vietate alla consumazione umana (Lv 3,17): il sangue, che viene versato intorno all'altare, e il grasso (con fegato, reni e coda), che viene bruciato sull'altare. La carne, invece, subisce un destino triplice. *Il petto* dell'animale va alla *classe sacerdotale*, dopo aver compiuto su di esso il rito dell'«agitazione» (Lv 9,20-21)⁶⁰: il gesto liturgico, che prevede un doppio movimento, a cui la carne viene sottoposta al cospetto di Dio, sembra voler significare la dissociazione di questa parte dell'offerta, inizialmente riservata a lui, che viene trasferita ai sacerdoti come dono da parte sua. Nello specifico questo doppio movimento vorrebbe rappresentare in un primo momento il dono dell'offerente (e dei sacerdoti) a Dio, e in un secondo momento quello di Dio ai suoi sacerdoti; la carne concessa ai ministri di culto sarebbe così frutto di una rinuncia volontaria da parte di Dio in loro favore, rappresentata plasticamente in questa azione singolare. *La coscia destra* viene attribuita al solo *sacerdote officiante*: è l'offerente stesso a prelevare questa porzione per consegnarla al sacerdote; anche in questo caso una rinuncia volontaria a beneficio di qualcun altro. Queste parti, che in un modo o nell'altro vengono riservate al clero, sono consumate, previa bollitura, insieme ai famigliari e in un luogo puro (Lv 10,14). *Il resto della carne* spetta al *fedele* (e ai suoi inviati): i partecipanti al pasto sacro devono essere in condizioni di purità e consumare in uno spazio adeguato a questo scopo; la carne del sacrificio deve essere mangiata entro un lasso di tempo stabilito (cf come es. Lv 19,6) e quanto eventualmente avanzato deve essere distrutto nel fuoco⁶¹.

⁵⁹ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 37-38; e anche R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 406; J.A. SOGGIN, *Israele*, 85; W.K. GILDERS, *Blood Ritual*, 94.

⁶⁰ Da notare come nella Bibbia CEI 2008 si parli – forse con una scelta di traduzione non proprio felice, in quanto poco esplicita – di rito dell'«elevazione» (Lv 9,21; 10,15).

⁶¹ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 112-115; e anche G. VON RAD, *Teologia*, 295-296.

Il sacrificio di comunione assume così la forma di un pasto condiviso con la divinità; un pasto che unisce i diversi attori (Dio, sacerdoti e fedele/i) con vincoli di commensalità. A questo proposito sono necessarie un paio di ulteriori puntualizzazioni. In primo luogo, bisogna fare attenzione a non pensare che nell'Israele biblico la porzione destinata a Dio e consumata sull'altare venga intesa come mezzo di partecipazione effettiva della divinità al banchetto umano: qui non si tratta tanto di mangiare *insieme al Signore*, quanto di mangiare *alla sua presenza*. Siamo di fronte, comunque, ad una ritualità che, in virtù della divina grazia, rende possibile una speciale e autentica comunione fra l'offerente e la divinità. In secondo luogo, l'attribuzione delle diverse porzioni della vittima agli attori del sacrificio sottolinea, da una parte, la comunione dei soggetti, ma, dall'altra, anche le rispettive identità (in rapporto fra loro gerarchico), che non vengono annullate dal rito. Potremmo dire che il sacrificio di comunione è effettivamente un evento rituale di condivisione, ma di condivisione non egalitaria: un sacrificio che unisce, ma custodendo una separazione e una gerarchia precisa fra le parti coinvolte. In particolare, ad essere enfatizzate sono la primazialità di Dio nella relazione con la componente umana, e il ruolo di mediazione riconosciuto al sacerdozio: a Dio, infatti, viene riservata la parte migliore – il grasso – che concentra in sé il sapore e le potenzialità nutritive della carne; ai sacerdoti, invece, viene concessa una porzione che Dio preleva direttamente da ciò che gli sarebbe dovuto, rendendoli così suoi personali invitati al banchetto⁶². Questa dinamica di comunione nella differenziazione dei soggetti partecipanti, che tutto sommato è comune ad ogni forma di sacrificio, risulta qui decisamente più evidente⁶³.

3. *Il sacrificio come strumento di espiazione (il sacrificio di espiazione e il sacrificio di riparazione)*

Nella sua teologia dell'AT W. Eichrodt sottolinea come l'idea di peccato e, di conseguenza, anche quella di espiazione siano cambiate in modo

⁶² «[Le rituel du sacrifice de communion] a pour particularité de tisser, à travers le mode de partage de la matière sacrificielle, un réseau complexe de relations entre ces différents partenaires» (A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 117).

⁶³ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 116-117; e anche K. McCLYMOND, «The Nature and Elements», 359-360.

radicale con lo sviluppo delle religioni teiste. Il peccato non è stato più pensato come forma di possessione demoniaca o di impurità materiale, ma come offesa nei confronti di un soggetto (divino) personale. Allo stesso modo anche l'espiazione è stata ricompresa all'interno di questa relazione personale come riconciliazione, e non come azione meccanica, atta a garantire magicamente la purificazione; e le formule esoteriche primitive sono state coerentemente sostituite da invocazioni, intercessioni e confessioni di colpa (cf ad es. Gen 18,23-25; Es 32,11-13.31-32; 1 Sam 12,23; Am 7,2.5). L'aspetto delicato di questo passaggio – per come segnalato dall'esegeta e teologo tedesco – consiste nel fatto che l'espiazione nelle religioni teiste ha mantenuto una specifica ritualità, in gran parte erede delle pratiche antiche, ponendo così il problema serio della sua (auspicabile, ma non garantita) autenticità. Una questione che – come è evidente – non riguarda solo le pratiche sacrificali espiatorie, ma più in generale tutta la liturgia. Solo a fronte di una sostanziale disposizione interiore al pentimento e alla conversione, l'atto culturale espiatorio viene ritenuto valido, e quindi in grado di implorare efficacemente il perdono della divinità. Di implorare, non di ottenere, il perdono! Perché nella predetta logica interpersonale il perdono resta sempre incondizionato, mai automatico e garantito. Questo principio teologico si esprime anche nella consapevolezza, testimoniata dalla tradizione sacerdotale, che l'efficacia del sacrificio espiatorio non dipende dalla materialità dello stesso, ma dalla corrispondenza di questa pratica con la volontà divina, che l'ha istituita come strumento adeguato di superamento del peccato e di riconciliazione⁶⁴.

È stata soprattutto la predicazione profetica a condurre Israele, in concomitanza con l'esperienza dell'esilio, ad una presa di coscienza sempre maggiore del peccato e della sua serietà. La stessa sopravvivenza del popolo di Dio era stata messa in pericolo dalla trasgressione e dalle sue conseguenze, e questo non poteva non determinare un potente ripensamento in proposito. La catastrofe nazionale, rappresentata dalla distruzione di Gerusalemme (e del tempio) e dalla deportazione in Babilonia, suscitò in Israele una percezione più acuta della gravità del peccato, e un'esigenza altrettanto acuta di impetrare e ottenere il perdono. Sul versante più propriamente rituale la stagione successiva all'esilio vide così una risultante enfasi posta in particolare sui sacrifici espiatori, e più in generale sulla di-

⁶⁴ Cf W. EICHRODT, *Theology*, 159-167.

mensione espiatoria del culto in quanto tale⁶⁵. La concomitante relativizzazione della dimensione materiale del culto, conseguente alla centralità riconosciuta alla disposizione interiore del soggetto, consentì poi di affiancare ai sacrifici altre pratiche di pietà e di riconoscere loro un paragonabile valore riparatorio (cf ad es. Pr 16,6; Dn 4,24; Sir 3,3.30; 35,3^{LXX}), permettendo così al giudaismo di non perdere questo tratto essenziale della propria spiritualità, una volta cessato il culto sacrificale con la distruzione (questa volta definitiva) del tempio in epoca romana⁶⁶.

Su questo fronte di riflessione si dimostra ancora più radicale l'opinione di R. de Vaux, il quale ritiene che ogni sacrificio in sé abbia valore espiatorio. Senza disconoscere che vi siano categorie di peccato, per le quali la tradizione liturgica israelita prevede opportune pratiche di riparazione, lo studioso domenicano ci tiene a sottolineare come il sacrificio in quanto tale nasca come mezzo per sanare – con l'aiuto della grazia – una distanza percepita con il divino⁶⁷. L'osservazione di de Vaux ha una sua pertinenza: ogni sacrificio in fondo è finalizzato alla costituzione, al rafforzamento o al ristabilimento della relazione con Dio; ogni sacrificio nasce da una sensazione di insufficienza nella relazione con Dio, e dunque possiede una finalità a suo modo «espiatoria», per quanto non sempre dichiarata. G. Ashby, tuttavia, nota come i sacrifici, compresi quelli propriamente espiatori, possano e debbano essere compresi anzitutto alla luce della teologia dell'alleanza. In quest'ottica il sacrificio non può mai essere visto come concorrenziale rispetto ad altre lodevoli reazioni al peccato (come ad es. la preghiera), bensì come strumento legittimo di espressione del pentimento e di conseguimento della desiderata riparazione. Certamente – come già richiamato – nella mentalità biblica la concessione del perdono resta un esclusivo diritto divino: il sacrificio, da questo punto di vista, è solo un mezzo a servizio della dinamica del perdono, e l'espiazione della colpa non può essere considerata la meta del processo salvifico, ma solo una sua tappa, per quanto decisiva. È la riconciliazione – il ripristino pieno della relazione di comunione con Dio – a costituire tale meta. Per questo motivo i sacrifici espiatori non possono essere separati dal resto del sistema sacrificale: il sacrificio in sé non può essere considerato né dal punto di vista liturgico né tantomeno dal punto di vista teologico solo come espiazione,

⁶⁵ Cf G. ASHBY, *Sacrifice*, 31-32.

⁶⁶ Cf W. EICHRODT, *Theology*, 168-169.

⁶⁷ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 438-439.

ma come dono della divina grazia, che consente all'alleanza con Dio di essere purificata e ricostituita⁶⁸.

3.1 La questione della colpa e lo sviluppo dei sacrifici di espiazione

Come detto, l'attenzione al tema della colpa (non solo volontaria, ma anche involontaria⁶⁹) si è accresciuta soprattutto nella stagione post-esilica in seguito all'esperienza traumatica della fine del primo tempio. Questa marcata sensibilità ha portato allo sviluppo di due forme sacrificali dedicate al peccato e al suo superamento: il sacrificio di espiazione (o sacrificio per il peccato) e il sacrificio di riparazione (o sacrificio per la colpa). La documentazione sacerdotale consente di cogliere a grandi linee la specificità di ciascuna tipologia, senza tuttavia chiarire in modo esaustivo le distinzioni più minute. Il sacrificio di espiazione, già presente in Israele prima della deportazione in Babilonia, sarebbe sorto probabilmente come rituale di purificazione del tempio e dell'altare, lasciando invece all'olocausto la funzione di espiazione per i peccati dell'uomo. Il sacrificio di riparazione, dal canto suo, costituirebbe un'evoluzione di questa prassi espiatoria: una forma rituale più tardiva collegata in modo specifico all'idea di risarcimento di un danno nel contesto dei delitti contro la proprietà personale. In realtà con il passare del tempo la funzionalità di questo sacrificio sarebbe stata estesa a diversi ambiti, non legati strettamente alla questione della

⁶⁸ «[...] there is much good evidence to show that Hebrew thinking and practice of sacrifice was not dominated by expiation. Expiation was the first movement in the great symphony, or the overture to the opera, cleansing sin and making further communication possible» (G. ASHBY, *Sacrifice*, 36). Anche J. Klawans («Pure Violence», 149-154) solleva qualche dubbio circa l'enfasi normalmente posta dagli studiosi sul valore espiatorio della pratica sacrificale. L'autore, infatti, richiama la dovuta attenzione nel custodire nei confronti del sacrificio una visione solo «negativa»: cioè, tutta concentrata sulla capacità del sacrificio di correggere una condizione deficitaria, come quella che si determina con la trasgressione. Il sacrificio, invece, dovrebbe essere considerato anzitutto «in positivo»: uno strumento che per volontà divina è in grado di favorire la comunione con Dio, e non semplicemente la riparazione di un danno.

⁶⁹ «[...] in antiquity the conviction was widespread that one had to account for all one's deeds, conscious or not [...]. People had a fear of real but hidden guilt and the liability resulting from it. [...] in ancient Israel one could be *liable and responsible* for a fault of which one is not conscious because, conscious or not, the person who has offended God has to compensate for the offense» (A. Schenker, «Once Again, the Expiatory Sacrifices», *JBL* 116 [1997] 697-699: 697).

proprietà, pur mantenendo, però, come logica di fondo quella del rimborso in caso di grave negligenza o colpa⁷⁰.

3.2 Il sacrificio di espiazione (sacrificio per il peccato⁷¹ – *ḥaṭṭa't* [Lv 4,1-5,13; 6,17-23])

Il sacrificio di espiazione è compiuto per ovviare ad una trasgressione senza avvertenza o senza piena consapevolezza di un interdetto divino (Lv 4,2). La ritualità e la materia del sacrificio variano a seconda del soggetto (individuale o collettivo) in favore del quale si realizza l'espiazione. Normalmente questa pratica rituale (soprattutto in occasione delle grandi festività annuali; Nm 28-29) si concentra nella purificazione del santuario, corrotto dalle colpe di Israele, ma non mancano casi in cui il sacrificio *ḥaṭṭa't* prende la forma di un atto privato, che risponde alla particolare condizione di un soggetto, bisognosa di essere sanata (cf i casi elencati in Lv 5,1-6)⁷².

Sulla peculiare procedura seguita nell'esecuzione del sacrificio di espiazione sono due gli aspetti che meritano attenzione: la manipolazione del sangue e quella della carne⁷³.

Rispetto agli altri sacrifici, il sangue riceve qui un trattamento del tutto speciale. In occasione di altri atti sacrificali – come l'olocausto – la tradizione sacerdotale non sembra attribuire al rito del sangue una funzione specifica e ben definibile. Il sangue non può essere considerato materia sacrificale in senso stretto, in quanto già proprietà divina, interdetta alla consumazione umana. Di conseguenza, il sangue non è versato sull'altare, ma asperso contro le sue pareti o versato alla sua base o ancora applicato sui suoi corni, ma mai fatto oggetto di combustione o di libazione. Piuttosto la sua manipolazione è destinata ad unire la vittima con l'altare, e quindi con Dio. Il rito del sangue, che anticipa la consumazione della vittima, si iscrive così in un movimento di approccio progressivo all'altare,

⁷⁰ Cf A. DEISSLER, «Das Opfer», 25-26.

⁷¹ G. FISCHER - K. BACKHAUS (*Espiazione e riconciliazione*, 74) propongono «sacrificio per la separazione (da uno stato precedente)».

⁷² Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 116.119-120.

⁷³ Non le parti grasse, che invece sono normalmente bruciate sull'altare.

che culmina con la collocazione al di sopra di esso della materia sacrificale e con la sua combustione⁷⁴.

Nel sacrificio per il peccato la funzione del rito del sangue è ben più determinata: si tratta a tutti gli effetti di un atto di «espiazione» (dalla radice *kāpar*; Lv 6,23; 8,15; 16,16-18). Per comprendere in modo adeguato tale funzione è necessario guardare alla ritualità dello *yom kippur*, il grande giorno dell'espiazione (Lv 16). Il rituale si suddivide sostanzialmente in *due tempi*. Il primo tempo ha come obiettivo quello di *eliminare il peccato e l'impurità*. Questa eliminazione è compiuta a sua volta in due momenti: un primo momento, in cui il santuario viene liberato dai peccati e dalle impurità, che l'hanno contaminato durante l'anno (vv. 14-19), e un secondo momento, in cui i medesimi peccati e impurità vengono espulsi nel deserto con la mediazione del capro espiatorio (vv. 20-22). Il secondo tempo, invece, punta al *ristabilimento della relazione con Dio*, mediante la combustione sull'altare della carne dell'olocausto e del grasso del sacrificio per il peccato (vv. 24-25). Il rito del sangue si colloca precisamente nel primo tempo, quello della purificazione del santuario. Tale rito nei suoi diversi passaggi delinea un movimento dall'interno del santuario verso l'esterno, quasi a voler respingere peccati e impurità, i quali, una volta «caricati» sul capro espiatorio con l'imposizione delle mani del sacerdote, verranno trasportati nel deserto, lontano dalla comunità. Da qui si capisce come il sangue possieda anche una funzione – per così dire – «repulsiva». Questo particolare potere del sangue di allontanare ogni forma di contaminazione dal santuario si fonda su quanto afferma a chiare lettere Lv 17,11 (cf anche Eb 9,22): il sangue contiene la *nepeš*, il principio vitale; ed è grazie a questa *nepeš* che il sangue può espiare, cioè respingere le forze della morte. Dio, proprietario del sangue e della vita, dona ad Israele questo strumento con la sua potenzialità vitale per compiere l'espiazione⁷⁵.

Il sangue durante il sacrificio di espiazione può subire diversi trattamenti: essere spruzzato verso il velo del Santo dei Santi (Lv 4,6.17), o spalmato sui corni dell'altare dell'incenso (Lv 4,7a.18a) o su quelli dell'altare degli olocausti (Lv 4,25.30a.34a), oppure ancora versato alla base del medesimo altare (Lv 4,7b.18b.30b.34b;[5,9]). La distinzione in particolare fra aspersione e applicazione diretta del sangue consiste nel minore o

⁷⁴ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 122-123.

⁷⁵ Cf A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 123-125; e anche ID., «Les sacrifices», 20-22.

maggiore contatto con la realtà sacra da parte del sacerdote officiante; l'aspersione, tendenzialmente riservata alla manipolazione del sangue nelle parti più interne (e quindi più sacre) del santuario, rappresenta per il sacerdote, da questo punto di vista, una superiore garanzia di integrità rispetto all'applicazione diretta. Le diverse modalità del rito non sembrano mai dipendere dalla gravità del peccato o dell'impurità da espiare, quanto dallo *status* di colui per il quale viene compiuta l'espiazione: così la purificazione per i peccati del sommo sacerdote o della comunità intera richiede che il trattamento del sangue interessi i recessi più interni del santuario, quasi a voler significare che la colpa di questi soggetti (importanti) è arrivata a contaminare il tempio anche nei suoi spazi più sacri⁷⁶.

Anche il modo di manipolare la carne dell'offerta rende caratteristica questa modalità sacrificale rispetto alle altre. La carne può subire a seconda dei casi un duplice trattamento: essere consumata dai sacerdoti (Lv 6,19,22) oppure, quando si tratta di espiazione per il sommo sacerdote o per il popolo, essere distrutta tramite combustione fuori dal santuario (Lv 4,11-12.21;[6,23]), nel luogo dove sono accumulate le ceneri dei sacrifici (Lv 6,4). In entrambi i casi si tratta di manipolare e consumare materia santa, quindi impossibile da gestire senza le dovute attenzioni. Mediante tali particolari cautele i sacerdoti partecipano attivamente al compito di allontanare l'iniquità da Israele, restituendolo alla comunione con il suo Signore⁷⁷.

3.2.1 Il dibattito sul significato specifico del sacrificio di espiazione

I dati biblici a nostra disposizione non consentono di elaborare una teologia precisa e completa sul significato specifico del sacrificio di espiazione. Da qui si è generato nel mondo esegetico un sostanzioso dibattito in merito, nel tentativo di riconoscere con più accuratezza la collocazione di questa tipologia sacrificale nella tradizione rituale israelita, in particolare

⁷⁶ Cf N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function* (= JSOT.S 56), JSOT Press, Sheffield 1987, 119-124; A. MARX, «Les sacrifices», 19-20; e anche C. LEMARDELÉ, «Le sacrifice de purification: un sacrifice ambigu?», *VT* 52 (2002) 284-289: 286-287; C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 121-124; W.K. GILDERS, *Blood Ritual*, 109.111-118.

⁷⁷ Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 408; C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 129; W.K. GILDERS, *Blood Ritual*, 127-128; A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 126-128; e anche A. MARX, «Les sacrifices», 22.

sacerdotale. Per offrire in questa sede una presentazione sintetica, e comunque suggestiva, di questo dibattito, richiamiamo le tesi di J. Milgrom e di A. Marx⁷⁸.

J. Milgrom definisce il sacrificio *ḥaṭṭa't* come «sacrificio di purificazione»⁷⁹. L'appellativo tradizionale di «sacrificio per il peccato» viene ritenuto inadeguato per diverse ragioni. In primo luogo, tale sacrificio è prescritto in circostanze, dove non è esplicita la presenza di un peccato (il parto in Lv 12,1-8; il contatto involontario fra un nazireo e un cadavere in Nm 6,6-12; la dedicazione di un altare in Lv 8,14-17). In secondo luogo, il termine *ḥaṭṭa't* deriva da una radice il cui significato è anzitutto «purificare/decontaminare» (cf come es. Ez 43,20.22-23). Quindi, meglio parlare di «sacrificio di purificazione». Da notare, inoltre, come tale purificazione non riguardi principalmente le persone, ma il santuario (cf in particolare Lv 16,16-19)⁸⁰. Così anche in Lv 4 e 6 è necessario pensare all'espiazione di contaminazioni, che hanno interessato l'edificio sacro, quasi come se il peccato, al pari di un contagio, avesse la capacità di diffondersi e di corrompere, arrivando fino al centro santo di Israele. Il sacrificio *ḥaṭṭa't* non è, quindi, funzionale alla remissione della colpa (per inavvertenza), bensì al ripristino della condizione di purità del tempio, contaminato dalla colpa stessa e dalle sue conseguenze.

A. Marx preferisce, invece, parlare di «sacrificio di separazione». Egli nota come nelle diverse circostanze in cui si ricorre a questo tipo di sacrificio il denominatore comune sembri essere l'idea di passaggio da una condizione ad un'altra. Per una comprensione più adeguata di tale caratteristica è necessario fare rapido riferimento ai *principali casi*, in cui si celebra il sacrificio *ḥaṭṭa't*. Il primo caso riguarda la *trasgressione di un in-*

⁷⁸ Per una valutazione complessiva del dibattito esegetico sul valore del sacrificio di espiazione si veda in part. A. SCHENKER, «Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice ḥaṭṭā't», *Bib.* 75 (1994) 59-70. L'articolo si mostra esauriente e ben documentato anche nella presentazione della casistica dei sacrifici per il peccato, sia nella tradizione sacerdotale sia nei testi non sacerdotali.

⁷⁹ Cf anche C. LEMARDELÉ, «Le sacrifice de purification», 284.

⁸⁰ Cf J. MILGROM, «Sin-Offering or Purification-Offering?», *VT* 21 (1971) 237-239; e anche Id., «Two Kinds of ḤAṬṬĀ'T», *VT* 26 (1976) 333-337; Id., «The Modus Operandi of the ḤAṬṬĀ'T: A Rejoinder», *JBL* 109 (1990) 111-113; Id., «The ḤAṬṬĀ'T: A Rite of Passage?», *RB* 98 (1991) 120-124; Id., «Further on the Expiatory Sacrifices», *JBL* 115 (1996) 511-514. Contro l'idea di J. Milgrom che l'unico destinatario della purificazione generata dal sacrificio sia il santuario, cf N. ZOHAR, «Repentance and Purification: The Significance and Semantics of ḤT'T in the Pentateuch», *JBL* 107 (1988) 609-618.

terdetto divino da parte di un singolo o dell'intera comunità (Lv 4,1-35)⁸¹. Il campo di applicazione di questa normativa è ristretto alle infrazioni commesse per inavvertenza. O meglio: l'infrazione, rimasta nascosta agli occhi del colpevole, nel momento in cui il medesimo ne diviene cosciente, deve essere sanata, superando così la contaminazione della comunità, che ne è derivata. Il secondo ambito di interesse per il sacrificio *ḥaṭṭa't* è quello dell'*impurità*: impurità, in particolare, legata alla sfera della morte, o della sessualità, o ancora delle affezioni cutanee. Questo genere di impurità separa il soggetto dalla comunità e si spande (potenzialmente) come un'infezione, che attacca sia le persone sia gli oggetti, arrivando addirittura a minacciare la santità del tempio. Le misure rituali messe in campo sono, dunque, funzionali a proteggere Israele da questa potenzialità di morte, che ne mette in pericolo l'integrità⁸². L'insistenza da parte del legislatore non è tanto sull'impurità in sé, quanto sulla persona che ne è causa e vittima nello stesso tempo, in quanto esclusa dalla comunità. Una volta ritornato in condizioni di purità – il che consente il rientro in comunità e la ripresa della partecipazione al culto – costui compie il sacrificio, che sancisce la sua guarigione e lo reintegra nell'assemblea di Israele. È bene notare come il soggetto non sia colpevole della propria impurità; quindi, la separazione dalla comunità non possiede carattere penale, ma consiste in una precauzione (primariamente di ordine sanitario) a fronte di una condizione ritenuta potenzialmente dannosa per il prossimo. Il sacrificio *ḥaṭṭa't* è poi presente nei *rituali di consacrazione* di oggetti e di persone⁸³. In questo caso il sacrificio sancisce un doppio movimento, di separazione

⁸¹ Lv 5,1-13 precisa una serie ulteriore di circostanze, che richiedono la celebrazione del sacrificio per il peccato. In Nm 15,22-31, invece, si estende la normativa di Lv 4 a tutte le trasgressioni di un comandamento divino, sia esso positivo o negativo.

⁸² Il sacrificio per il peccato viene prescritto dalla tradizione sacerdotale nelle seguenti condizioni puntuali di impurità: dopo il parto (a motivo della perdita di sangue; Lv 12), in caso di gonorrea o di emissione seminale maschile (Lv 15,1-18), in caso di emissione di sangue (anomala) da parte della donna (Lv 15,19-30), in caso di lebbra (Lv 14,1-32). Le condizioni sopradette si presentano tutte come eccezionali, di durata consistente nel tempo, con il soggetto divenuto impuro che è origine della propria impurità. Nessun sacrificio *ḥaṭṭa't* è previsto, infatti, quando si tratta di impurità naturali oppure di impurità contratte per contatto con qualcuno o qualcosa di impuro. Eccezioni alla regola sono il nazireo o il sacerdote entrati in contatto con un cadavere.

⁸³ I riti di consacrazioni, ai quali si fa riferimento sono quelli dei leviti (Nm 8,5-22), di Aronne e dei suoi figli (Es 29,1-35; Lv 8,1-36), dell'altare degli olocausti (Es 29,36-37; Lv 8,10-17).

e di aggregazione: il rito consente di sottrarre oggetti e persone alla condizione profana, e di renderli sacri⁸⁴. Da ultimo, il sacrificio per il peccato è parte del *culto regolare*, in particolare in occasione delle grandi festività annuali⁸⁵: la tradizione sacerdotale prescrive questo sacrificio per quei tempi sacri che segnano un momento di passaggio all'interno dell'anno liturgico (e agricolo)⁸⁶.

In merito a questa diatriba fra J. Milgrom e A. Marx sul valore puntuale del sacrificio per il peccato, riteniamo che la debolezza di fondo del ragionamento, che rende intricato il dibattito su queste tematiche, consista nel presupporre che il sistema sacrificale israelita sia omogeneo e coerente, quando invece non lo è, in quanto frutto di sedimentazione di prassi secolari, che possono aver assunto nel tempo significati diversi e – appunto – non omogenei. Fra le due ipotesi presentate quella di A. Marx sembra la più convincente per immaginare il significato basilare e originario del

⁸⁴ Connesso con il processo di consacrazione – anche se in prospettiva inversa – è il caso del nazireo, che termina il tempo del suo voto e rientra nello stato profano (Nm 6,13-20).

⁸⁵ Si tratta della festa del novilunio (Nm 28,11-15), delle feste di pellegrinaggio - Azzimi (Nm 28,16-25), Pentecoste/Settimane (Lv 23,15-22; Nm 28,26-31), Capanne (Nm 29,12-38) - e del Giorno dell'espiazione (Lv 16,1-34; Nm 29,7-11).

⁸⁶ Cf A. MARX, «Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *HATTĀ'T*», *RB* 96 (1989) 27-48: 29-35. «Péché et impureté, loin d'être le principal mobile de l'offrande d'un *hattā't* ne sont que quelques-uns des cas qui exigent ce type de sacrifice. [...] Il est donc parfaitement inexact de faire du péché et de l'impureté la clef même du *hattā't*. Ce qui, en fait, apparaît comme le dénominateur commun aux différentes circonstances où est offert un *hattā't*, c'est la notion de passage. Tous ces rituels, en effet, ont pour fonction de réaliser un passage. Ces passages sont de différents types. Dans les cas 1 et 2 [*trasgressione di interdetto divino e casi di impurità*], il s'agit de réintégrer le pécheur ou l'impur, et donc de mettre fin à une situation anormale, négative, et de permettre le retour à la situation antérieure, normale, en faisant passer de l'extérieur de la communauté cultuelle à l'intérieur de celle-ci ceux qui s'en étaient trouvés exclus de par leur péché ou leur impureté. Dans le cas 3 [*rituali di consacrazione*], ce passage se fait à l'intérieur même de la communauté, le rituel ayant ici pour fonction de réaliser un changement de statut en faisant passer du profane au sacré, et donc de créer, sauf pour ce qui est du rituel de désécration du nazir, une situation nouvelle, irréversible, supérieure à la situation antérieure. Enfin, dans le quatrième cas [*culto regolare – festività*], le *hattā't* porte sur le cadre spatio-temporel où se déroule l'existence d'Israël et a pour objet de réaliser l'alternance régulière des temps et de régénérer annuellement le pays» (A. MARX, «Sacrifice pour les péchés», 36-37). Cf anche E. LEACH, «The Logic of Sacrifice», in ID. (ed.), *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (= Themes in the Social Sciences), Cambridge University Press, Cambridge 1976, 81-94: 92.

sacrificio *hatta't*; tale significato sarebbe stato poi integrato con l'idea di purificazione – enfatizzata in particolare da J. Milgrom – in coerenza con la sensibilità tipica del periodo post-esilico, ossessionato dalla paura del contagio dell'impurità.

3.3 Il sacrificio di riparazione (sacrificio per la colpa⁸⁷ – *'āšām* [Lv 5,14-26; 7,1-10])

Il sacrificio di riparazione – come dice la parola stessa – intende ovviare ad un danno commesso: un'idea alla base forse anche della scelta in ebraico del termine *'āšām* («offesa / riparazione per un'offesa»), con cui viene identificata questa pratica liturgica. Si tratta di un sacrificio non offerto nel quadro del culto regolare, la cui fisionomia assomiglia molto a quella del sacrificio per il peccato⁸⁸. Inoltre, non si tratta di un sacrificio, che può essere offerto genericamente dalla o per la collettività: è sempre il singolo israelita ad essere soggetto di questo atto di culto, nel momento in cui è chiamato a risarcire per un danneggiamento arrecato. E questo rappresenta, infatti, il tratto caratteristico di questa tipologia sacrificale: il fatto di essere associata ad una prestazione, il cui beneficiario è un concittadino (oltre a Dio e ai suoi sacerdoti) che è stato lesa nei suoi diritti e che deve essere ripagato⁸⁹.

La tradizione prescrive questo sacrificio per i seguenti casi: presa di possesso di beni appartenenti al prossimo (Lv 5,20-26); appropriazione

⁸⁷ G. FISCHER - K. BACKHAUS (*Espiazione e riconciliazione*, 74) propongono «sacrificio per il risarcimento / ristabilimento».

⁸⁸ Su questo versante G. von Rad sostiene che la difficoltà nel distinguere con rigore alcune forme di sacrificio all'interno degli scritti sacerdotali sia dovuta al fatto che questa tradizione si ritrova a dover sistematizzare – nei limiti del possibile – una serie di pratiche liturgiche antiche e autorevoli, ma su alcuni punti estremamente variegata, per non dire confuse (G. VON RAD, *Teologia*, 297-298).

⁸⁹ Cf A. MARX, «Sacrifice de Réparation et Rites de Levée de Sanction», *ZAW* (1988) 183-198: 183-184; e anche R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 408-409. Sempre A. MARX («Sacrifice de Réparation», 188-189) ritiene che rispetto alle normative più antiche la tradizione sacerdotale abbia introdotto una forma di risarcimento per Dio (anche attraverso il coinvolgimento dei suoi sacerdoti), come se egli fosse parte in causa della spiacevole situazione creatasi. Ciò che in origine era considerato materia di diritto esclusivamente civile, con l'autore sacerdotale diviene questione di diritto sacro: la sottrazione impropria e colpevole di beni altrui viene interpretata come atto di infedeltà nei confronti di Dio e violazione delle sue disposizioni.

per inavvertenza di realtà sacre, cioè di proprietà divina (beni di diversa natura destinati ai sacerdoti e al santuario; Lv 5,14-16); trasgressione incosciente di una proibizione divina (Lv 5,17-19); relazione illegittima con una serva già fidanzata (Lv 19,20-22); reintegrazione del lebbroso guarito (Lv 14,1-32); purificazione di un nazireo, in caso di violazione dei suoi voti per contatto accidentale con un cadavere (Nm 6,9-12)⁹⁰.

Il caso classico, utile per comprendere il funzionamento e le finalità del sacrificio di riparazione, è proprio il primo citato: quello del furto di beni appartenenti al prossimo (Lv 5,20-26). La legge sacerdotale prevede anzitutto la rifusione del danno, con una maggiorazione del 20% come ulteriore risarcimento (Lv 5,16.24)⁹¹. Inoltre, viene sottolineata l'intensa (anche a livello spirituale) partecipazione del soggetto colpevole a questo atto di espiazione mediante il riconoscimento della colpa commessa, il relativo pentimento e la pubblica confessione, oltre ad una serie di atti propriamente sacrificali, con cui si compie la riparazione. L'animale usato per il sacrificio, le cui parti grasse sono bruciate sull'altare (Lv 7,3-5) e le cui carni sono consegnate ai sacerdoti (rappresentanti della divinità; Lv 7,6-7), assume all'interno di questa procedura la natura di risarcimento anche nei confronti di Dio, in quanto leso nel suo diritto universale di proprietà dalla frode commessa⁹². Potremmo dire, quindi, che nella sua forma più esemplare il sacrificio di riparazione si compone di pentimento, confessione, risarcimento e sacrificio, andando così a toccare e a sanare tutte quelle relazioni, in qualche modo danneggiate dal comportamento colpevole⁹³.

⁹⁰ Cf A. MARX, «Sacrifice de Réparation», 184-186. Nel contributo di A. RAINEY in *Encyclopaedia Judaica* («Sacrifice», 640) si spiega nei termini seguenti la prescrizione di un sacrificio di riparazione per questi due ultimi casi. Si ritiene nel caso del lebbroso guarito che Dio debba essere risarcito per un servizio, che non gli è stato offerto dal soggetto nel tempo della sua malattia. Così anche il nazireo, incorso in una condizione di impurità, deve ripagare il Signore per il fatto di avergli promesso con voto solenne un certo tempo di servizio, al quale poi non ha potuto per cause di forza maggiore corrispondere.

⁹¹ Cf C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung*, 174.

⁹² Cf A. MARX, «Les sacrifices», 22.

⁹³ Cf G. FISCHER - K. BACKHAUS, *Espiazione e riconciliazione*, 77; A. MARX, *Les systèmes sacrificiels*, 118-119.

IV. IL SACRIFICIO NELL'ANTICO TESTAMENTO RILETTO TEOLOGICAMENTE NELLA LOGICA DELLA *PRÆPARATIO EVANGELICA*

Dall'analisi proposta risulta evidente come il linguaggio sacrificale possieda un'indubbia pertinenza per esprimere certi tratti decisivi del fenomeno religioso. Al di là del suo palese radicamento tradizionale (e addirittura canonico), tale linguaggio è in grado in maniera conveniente e convincente di porre in rilievo alcune costanti dell'esperienza di relazione con il divino.

La pratica del sacrificio è fondamentale per la maggior parte delle religioni. [...] Potrebbero esserci davvero pochi popoli, che nel corso della storia non hanno mai fatto ricorso alla pratica del sacrificio. Anche laddove non sono sopravvissuti riti sacrificali «primitivi» (*«primitive» physical rite of sacrifice*), la terminologia del sacrificio è entrata nel linguaggio teologico, ed è stata incorporata nelle confessioni di fede (*basic creeds*) delle [cosiddette] «religioni superiori». [...] Il linguaggio del sacrificio risulta così integrale al linguaggio della religione⁹⁴.

Questa constatazione non preclude per nulla la possibilità (e anche l'opportunità) di individuare altri linguaggi, che possano arricchire la riflessione teologica e la predicazione ecclesiale, ma il dato storico e biblico appare ineludibile: la tradizione ebraico-cristiana ha fatto ampiamente riferimento a questo patrimonio linguistico, simbolico ed esperienziale, in considerazione della sua incontrovertibile efficacia. L'elaborazione di altri eventuali linguaggi non dovrebbe portare ad una sua frettolosa (e insipiente) dismissione, bensì ad una sua opportuna integrazione.

Certamente ciò che in ambito cristiano ha confermato la dimensione promettente del linguaggio sacrificale è stata la sua capacità di offrire una chiave di lettura suggestiva e adeguata per comprendere ed esprimere il mistero della Pasqua di Gesù. Su questo fronte la tradizione cristiana fin dalle origini (il canone neotestamentario nelle sue diverse espressioni; cf in particolare Rm 3,25; 1 Cor 5,7; 10,14-22; Ef 5,2; 1 Gv 2,2; 1 Pt 1,18-19, oltre alla Lettera agli Ebrei) si mostra coerente con questa percezione, facendo ricorso costante a tale universo linguistico per dire la salvezza cristianamente intesa. In modo particolare è l'offerta della propria vita da parte di Gesù sulla croce (con i conseguenti effetti salvifici) ad essere riletta in termini sacrificali, secondo la logica della *præparatio evangeli-*

⁹⁴ G. ASHBY, *Sacrifice*, 5 (trad. nostra).

ca: la rivelazione anticotestamentaria, illuminata da Cristo, compimento (eccedente) della storia della salvezza, manifesta tutta la sua ricchezza teologica e spirituale, in quanto propedeutica all'accoglienza di tale compimento.

Sacrificio perfetto [quello di Cristo] sia per la qualità e le disposizioni della vittima, la quale si offre volontariamente in atto di obbedienza, sia per la maniera con cui viene compiuto e che risponde a tutti i fini del sacrificio antico: dono totale per cui la vittima interamente ritorna a Dio, comunione più intima di quanto mai si fosse osato intravedere, espiazione sufficiente per tutti i peccati del mondo. Poiché è perfetto ed esaurisce d'un colpo tutte le istanze del sacrificio, esso rimane unico. Il Tempio può scomparire, i sacrifici di animali devono cessare essendo solo la figura imperfetta e indefinitamente ripetuta del sacrificio di Cristo, che si è offerto "una volta per tutte" in una "unica oblazione" per il nostro riscatto e la nostra santificazione (cf Ebr 7,27; 9,12.26.28; 10,10.12.14)⁹⁵.

In conclusione, ci permettiamo di evidenziare come sia compito proprio dell'esegesi e della teologia biblica neotestamentaria accettare la sfida di mostrare come le caratteristiche del sacrificio israelita, evidenziate nel presente contributo, si compiano puntualmente nel sacrificio di Cristo; come nel sacrificio di Cristo i caratteri dell'offerta, della comunione e dell'espiazione, insiti in ogni atto sacrificale, si esprimano in pienezza, permettendo di riconoscere alla croce di Gesù – secondo le parole di G. von Rad – la natura di «sacrificio perfetto».

7 luglio 2021

⁹⁵ R. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 441.