

I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'interpretazione della morte di Cristo come atto sacrificale è ben presente nel Nuovo Testamento, basti pensare al testo di Ef 5,2 e, soprattutto, alla teologia sviluppata nei capp. 9-10 della Lettera agli Ebrei, che paragona l'atto salvifico di Gesù al rito di *yôm kippûr*. Oltre a questo testo, troviamo nel Nuovo Testamento altre allusioni al valore sacrificale della missione salvifica di Gesù. Quest'interpretazione della morte di Gesù in senso sacrificale è particolarmente evidente nei racconti eucaristici: le parole dell'istituzione eucaristica a proposito del «sangue dell'alleanza» (cfr. Mc 14,24) sono un'allusione al sacrificio dell'alleanza di Es 24,8 in cui Mosè proclama: «ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi». Nella stessa frase, l'espressione ὑπὲρ πολλῶν (per molti) richiama l'interpretazione sacrificale della morte del Servo del Signore di Is 53,12, del quale si dice che ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήγεκεν (portò l'iniquità di molti). Il fatto stesso che l'istituzione dell'eucaristia sia collocata nel contesto di una cena pasquale, che all'epoca di Gesù era interpretata in senso sacrificale, mostra la centralità di quest'interpretazione¹.

Purtroppo, nell'ambito linguistico italiano, le tematiche riguardanti il sistema sacrificale levitico e, in generale, il culto veterotestamentario, non sono molto presenti². Quest'articolo non si propone di presentare nuove ipotesi interpretative, ma piuttosto di offrire al lettore di lingua italiana una breve sintesi del culto sacrificale veterotestamentario, colto particolarmente in quegli aspetti che possono illuminare la comprensione sacrificale della morte di Cristo, e del suo memoriale eucaristico.

¹ Cfr. H.-J. KLAUCK, *Sacrifice and Sacrificial Offering – New Testament*, in *AnchorBD* V, 888.

² In lingua italiana, oltre alla monografia di I. CARDELLINI, *I Sacrifici dell'Antica Alleanza*, Cinisello Balsamo 2000, si può ricordare il piccolo volume di G. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Città del Vaticano 2002, e, dello stesso autore, il commento al *Levitico*, Milano 2005.

1. Il culto sacrificale

Nel sistema sacrificale levitico esistono tre specie di sacrifici: l'olocausto, i sacrifici di espiazione, che si dividono a loro volta in sacrificio per il peccato e sacrificio di riparazione, ed i sacrifici «pacifici» o sacrifici di comunione.

1.1. L'olocausto

Il più importante è il sacrificio '*ôlāh*', «sacrificio che sale», espressione tradotta con il termine «olocausto», impiegato dalla LXX e mutuato dal rituale ellenico. L'espressione indica il fatto che la vittima è bruciata nella sua totalità. In realtà «olocausto» tradurrebbe meglio l'espressione ebraica *kālîl*, che però non fa parte della terminologia levitica. La si trova in 1Sam 7,9 dove sembra essere identificata alla '*ôlāh*' ed in Sal 51,21 dove invece sembra distinta. Sembra che il *kālîl* fosse il sacrificio nel quale la vittima veniva uccisa e bruciata anche con la pelle, senza squartarla, mentre nella '*ôlāh*' la vittima era scuociata e squartata e la pelle era riservata al sacerdote (Lv 6,8). Secondo le prescrizioni di Lv 1,1-13 l'olocausto poteva essere di bestiame grosso o minuto. La presentazione e l'uccisione della vittima erano riservate all'offerente, il quale poteva offrire un capo di grosso bestiame o di bestiame minuto, che doveva essere maschio e senza difetto. Nel caso di un capo di grosso bestiame (un toro o un vitello), prima dell'immolazione della vittima l'offerente impone una mano sul capo di essa, cosa che non accade nel caso di un capo di bestiame minuto (un agnello o un capretto, un ariete o un becco). A questo gesto è attribuito un valore espiatorio (Lv 1,4). L'immolazione avviene al lato nord dell'altare. Il primo gesto di contatto tra la vittima e l'altare è il rito del sangue. I sacerdoti offrono (radice *QRB* all'*Hi*) il sangue e lo spargono attorno all'altare. Il gesto di offrire il sangue è segnalato solo nel caso di un capo di bestiame grosso. A questo punto l'offerente scuoia la vittima e la squarta. Lo scuociamento è segnalato solo nel caso del capo di bestiame grosso, ma evidentemente doveva avvenire anche nel caso di un capo di bestiame minuto. Al sacerdote spettava di disporre la totalità della vittima sull'altare, l'offerente lavava le interiora e le zampe e poi il sacerdote disponeva anche queste sull'altare e bruciava il tutto sul fuoco già acceso sull'altare. Un rito particolare riguardava l'offerta di volatili. L'olocausto di due agnelli, uno la mattina ed uno la sera, costituiva il sacrificio quotidiano nel santuario (Es 29,38-42) e veniva a coronare molte altre serie di sacrifici, quali quella della consacrazione sacerdotale (Lv 8,18-21), della purificazione del lebbroso (Lv 14,31) e della donna affetta da gonorrea (Lv 15,30). Anche la serie di sacrifici di *yôm kippûr* si concludeva con

un olocausto, che si configurava così come il sacrificio per eccellenza, quello che meglio esprime la totalità della dedicazione a YHWH.

1.2. Il sacrificio «pacifco»

Il secondo tipo di sacrificio è il sacrificio di comunione o «pacifco» (*z'bhā ūlāmîm*). La traduzione italiana deriva dall'interpretazione della LXX/volgata, che interpreta la rad. *ŠLM* nella sua più comune accezione, ma in realtà il significato di questa parola resiste tuttora ai tentativi di interpretazione che non siano delle mere congettive. Vi sono tre tipi di sacrificio di comunione (Lv 7,11ss.): il sacrificio con lode o di ringraziamento, regolato da norme speciali, il sacrificio votivo e quello volontario. Per il sacrificio di comunione l'animale può essere di specie bovina, ovina o caprina (non sono previsti volatili), dev'essere senza difetto ma, contrariamente all'olocausto, può essere femmina. Eccezionalmente, si può offrire un animale che abbia una zampa più corta dell'altra, e anche questo solo nel sacrificio volontario (Lv 22,23), ma mai un castrato o un animale altrimenti malato o difettoso.

Il rituale del sacrificio di comunione differisce sensibilmente da quello dell'olocausto. Il primo gesto è l'imposizione della mano dell'offerente sulla testa della vittima; a questo gesto non è dato un valore espiatorio; segue la sua immolazione, sempre da parte dell'offerente, e lo spargimento del sangue attorno all'altare, da parte del sacerdote. In seguito l'offerente squarta la vittima ed il sacerdote fa bruciare sull'altare il grasso che copre le viscere, con i reni ed il lobo del fegato. Forse questa precisazione del fegato è dovuta al desiderio di evitare pratiche di epatoscopia. Se la vittima è una pecora, si precisa che ne deve essere bruciata anche la coda grassa. Questa prescrizione è motivata dalla particolare conformazione anatomica delle pecore palestinesi, ben constatabile anche oggi, per cui la coda grassa dell'animale non è tanto un boccone prelibato quanto piuttosto il segno della sua prosperità. Assieme al grasso l'offerente deve presentare anche il petto della vittima, che però non è bruciato sull'altare, ma costituisce la spettanza del sacerdote assieme alla coscia destra (Lv 7,31s.). Il resto della vittima è mangiato dall'offerente e dai suoi invitati; per mangiarlo è richiesta la purità legale (Lv 7,20). Il sacrificio di comunione dev'essere mangiato entro due giorni dalla sua immolazione, eccezione fatta per quello di ringraziamento, che dev'essere mangiato il giorno stesso.

1.3. L'offerta vegetale

Assieme all'olocausto, come assieme ai sacrifici di comunione, doveva essere fatta un'offerta vegetale, consistente per lo più in una determinata quantità di fiori

di farina intrisa di olio, ed una libazione di vino (Nm 15,1-12); la quantità dell'offerta vegetale dipendeva dall'entità della vittima. Tutte le oblazioni offerte insieme ai sacrifici erano costituite da pasta all'olio non cotta. In generale non si poteva bruciare alcun'offerta lievitata (Lv 2,11). Una rilevante eccezione è costituita dal sacrificio di ringraziamento, nel quale si offrono alcuni tipi di focacce azzime ed un tipo di pane lievitato, che è però menzionato separatamente e di cui non è detto che sia bruciato. Sono presenti altri casi di pane lievitato, come quelli delle primizie di Lv 23,17; in questo caso però è chiaro che non è bruciato sull'altare il pane lievitato ma la pasta all'olio regolamentare di cui si parla dopo. I pani di proposizione sono evidentemente lievitati, ma, benché siano chiamati *'iššē YHWH*, ne è bruciato solo l'incenso posto sopra a titolo di *'azkārāh* o memoriale, mentre essi stessi sono consumati dai sacerdoti.

Le offerte vegetali possono essere presentate anche indipendentemente dai sacrifici, e la loro casistica è ricordata in Lv 2. È da notare particolarmente che se la pasta all'olio è presentata separatamente, vi è aggiunto dell'incenso³; questo accade anche per l'offerta costituita dalla primizia di grano abbrustolito. Possono essere offerti anche vari tipi di focacce, sempre azzime. In ogni caso l'offerta non è tutta bruciata, ma ne è bruciata solo una parte, chiamata appunto *'azkārāh*, che comprende sempre anche tutto l'incenso. Lv 2,13 prescrive la salatura di tutte le offerte. Indipendentemente dalla funzione pratica di questo gesto, peraltro non chiara (preservazione dalla corruzione o aiuto alla combustione?), il testo stabilisce che esso esprime il significato di «alleanza» con Dio, rifacendosi evidentemente agli antichi rituali dell'alleanza con il sale.

Prima di affrontare la tematica del terzo tipo di sacrifici, quelli espiatori, che pongono problemi particolari, occorre a questo punto porsi una domanda: il sistema sacrificale levitico è inteso come preparazione di un cibo di cui YHWH si possa nutrire?

In primo luogo osserviamo che all'interno della Dimora non erano presentate vere e proprie offerte vegetali. E gli oggetti in esso custoditi derivavano certamente da una concezione cultuale che desiderava preparare un'abitazione per Dio, ma, nei testi sacerdotali, questa concezione passa in secondo piano, e tali oggetti sono percepiti molto di più come un insieme simbolico alludente ad aspetti della realtà soprannaturale. L'unico luogo in cui offerte sacrificiali vere e proprie, sia vegetali che animali, vengono presentate è l'altare esterno. La pratica sacrificale levitica

³ Questo non accade nel caso in cui essa sostituisca un sacrificio espiatorio (Lv 5,11). In questo caso manca anche l'olio.

sembra voler porre deliberatamente fra parentesi l'aspetto alimentare dei sacrifici, cosicché è giustificata l'opinione di Milgrom, che vede nelle espressioni che si riferiscono al culto sacrificale come al «cibo» (*lehem*) di Dio (Lv 22,25) oppure al «soave odore» (*rêch nîhôh*, Lv 1,17) soltanto resti di un uso linguistico precedente⁴. A sostegno di quest'interpretazione si può citare il fatto che la carne bruciata sull'altare non riceve una preparazione culinaria, cosa che invece troviamo nei paralleli vicino orientali⁵, mentre, nel rituale sacerdotale, è obbligatorio lessare nella pentola le parti che devono essere consumate dagli offerenti⁶. Dunque quanto è offerto sull'altare non subisce lo stesso trattamento di quanto viene consumato nel banchetto sacro. R. de Vaux sottolinea che, se il sangue è sparso e se il grasso è bruciato sull'altare, ciò non accade perché YHWH se ne nutra, ma perché il sangue ed il grasso appartengono soltanto a YHWH. Secondo quanto stabilisce Lv 17,14 il sangue è la vita, dunque appartiene a Dio e non all'uomo. Analogamente il grasso è riservato esclusivamente a YHWH, e l'uomo non se ne può cibare (cfr. Lv 3,17; 7,23-25). «Il grasso ed il sangue sono portati sull'altare non come dei cibi per YHWH, ma come delle parti che gli appartengono in esclusiva. È significativo che, nel sacrificio di comunione, solo il sangue ed il grasso siano offerti a YHWH, escludendo ogni tipo di carne: non è un pasto che Dio condivide con i suoi fedeli»⁷. Vedremo che anche nel caso del sacrificio per il peccato (*hattât*) vige la medesima regola: a Dio va tutto il grasso della vittima, bruciato sull'altare, mentre la carne è di esclusiva pertinenza dei sacerdoti, dato che il sacrificio è in favore di un offerente colpevole, per il quale un banchetto festivo non avrebbe senso⁸.

È chiaro che vi è un rapporto stretto tra l'idea di «sacrificio» e quella di «alimentazione»: possono essere offerte soltanto vittime pure, di cui ci si possa nutrire. Occorre tuttavia osservare che le vittime possono essere solo animali domestici; la

⁴ J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York 1991, 30.

⁵ Questa differenza rituale distingue il sacrificio israelitico da quello cananeo e, sorprendentemente, lo avvicina alle pratiche sacrificali elleniche. Cfr. B. BERGQUIST, *Bronze Age Sacrificial Koine in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East*, in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, a cura di J. Quagebaur (OLA 55), Leuven 1993, 11-45.

⁶ Il peccato dei figli di Eli (1 Sam 2,13-15) consiste proprio nel fatto di prendere la loro parte a caso, senza rispettare la cottura, e, addirittura, di pretendere dagli offerenti carne cruda. Si può obiettare che la carne dell'agnello pasquale è arrostita e non bollita (cfr. Es 12,9), ma questo è segno della particolare arcaicità del rituale, che segue leggi diverse da quelle dei sacrifici del codice levitico.

⁷ R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 41.

⁸ Cfr. DE VAUX, *Les sacrifices*, 84. Significativamente, nel sacrificio del giovenco per il peccato del Sommo Sacerdote o di tutta la comunità di Israele (Lv 4,1-21), la carne, che non può essere consumata dal Sacerdote, perché in entrambi i casi è lui l'offerente colpevole, da solo o in quanto parte della comunità,

cacciagione, benché adatta all'alimentazione, non è adatta al sacrificio: è di qualcosa di sua proprietà che l'uomo si deve privare per offrirlo a Dio, dunque già in partenza il problema non è semplicemente quello di «nutrire Dio».

Anche le oblazioni che vengono offerte obbligatoriamente assieme agli olocausti e ad altri sacrifici (Nm 15,1-16) sono composte semplicemente di farina ed olio, mescolati in maniera da formare una pasta, dunque qualcosa che non può essere definito un cibo vero e proprio. Sull'altare vengono poi presentate anche offerte vegetali composte solo di farina su cui è stato versato dell'olio (Lv 2,1-3). È vero che sono ricordati anche vari casi di offerte vegetali sotto la forma di pani o di altri tipi di focacce, in ogni caso sempre azzimi; tuttavia la maggior parte di tali offerte è di fatto consumata dal sacerdote, mentre ciò che viene effettivamente bruciato sull'altare è generalmente una quantità simbolica (un pugno) che riceve il significativo nome di *'azkārāh*, che sottolinea il significato non fisico del sacrificio.

In effetti ciò che viene offerto in sacrificio sono i prodotti principali più simbolici della terra d'Israele e spesso usati per descrivere le qualità della terra stessa: il bestiame, i cereali, l'olio d'oliva ed il vino, impiegato per le libazioni anch'esse regolarmente comprese nel culto. A seconda dello stato di preparazione delle offerte: materia prima (farina e olio), semilavorato (pasta all'olio) o pane vero e proprio, l'idea di un cibo offerto a Dio sarà poi più o meno sottolineata, ma tale aspetto non sarà mai prevalente. In ogni caso resterà evidente il significato simbolico di tutto ciò: quanto è trasmesso a Dio attraverso il fuoco è solo un memoriale⁹. Anche ciò che dell'animale sacrificato viene bruciato sull'altare (a parte il caso dell'olocausto) sembra obbedire alla stessa regola: si tratta di parti grasse di fatto immangiabili, ma segno che ciò che si offre non sono animali magri e scadenti: per Dio ci si priva della parte migliore del gregge, ossia dei capi più grassi. Sembra dunque possibile affermare che, nel codice sacerdotale, l'aspetto «alimentare» del culto che si svolge sull'altare, pur non essendo completamente assente, non è posto in primo piano ed è comunque utilizzato in maniera simbolica. Certo il significato simbolico del sacrificio come pasto comune tra l'uomo e la divinità dev'essere mantenuto, almeno nei suoi aspetti positivi, come la sottolineatura dell'armonia comunitaria e della bene-

viene bruciata fuori dell'accampamento, ma sull'altare viene posta solo la parte grassa, come negli altri sacrifici *haṭṭāt*.

⁹ Una sola offerta vegetale è integralmente bruciata: quella offerta dal sacerdote, sia quotidianamente (cfr. Lv 6,13-15) che *una tantum* (cfr. Lv 8,28); evidentemente in questo caso prevale l'idea che l'offerente non può riprendersi la sua propria offerta. La cosa è esplicitamente stabilita in Lv 6,16: «Ogni oblazione del sacerdote sarà bruciata tutta (*kālīl*); non se ne potrà mangiare».

dizione fisica derivante dal pasto sacrificale. Ma nel codice sacerdotale quest'aspetto non è posto in rilievo e che, in ogni caso, è rilevante il fatto che le parti riservate a YHWH siano diverse da quella consumate dagli israeliti. Tuttavia il fatto che queste parti riservate a YHWH non solo siano diverse da quelle consumate dall'offerente, ma non si presentino nemmeno come un cibo propriamente detto e siano obbligatoriamente offerte prima della preparazione della carne per il banchetto sacro, sfuma ancor di più l'aspetto «alimentare» del sacrificio. Nel caso poi dei sacrifici *haṭṭāt* e *ṭāšām*, con la loro enfasi sul rito del sangue, l'aspetto alimentare risulta ancor meno evidente¹⁰. Quello che invece è centrale è il banchetto sacro durante il quale viene consumata la parte della vittima spettante all'offerente: momento festivo accompagnato da canti (nel Salterio sono presenti numerosi salmi che dovevano accompagnare questo rito) e da libagioni che davano luogo ad un'allegria talora eccessiva (cfr. 1 Sam 1,14): non il desiderio di nutrire la divinità, ma quello di festeggiare la comunione che l'azione sacrificale ha realizzato.

1.4. I sacrifici *haṭṭāt* e *ṭāšām*

Un tipo del tutto particolare di sacrifici è costituito dai due sacrifici *haṭṭāt* e *ṭāšām*, espressioni tradizionalmente tradotte con «sacrificio per il peccato» e «sacrificio di riparazione».

Il sacrificio per il peccato comprende una casistica minuziosa, ma in tutti i casi il gesto centrale è costituito dal rito espiatorio consistente nel porre il sangue della vittima sui corni dell'altare: rito caratteristico di questo tipo di sacrifici. Quando il peccato per cui si celebra il sacrificio riguarda il sacerdote o la comunità nel suo complesso, l'animale scelto è un toro o un vitello maschio. Il colpevole (il sacerdote o gli anziani) presentano la vittima ed impongono le mani (nel caso del sacerdote è singolare) su di essa. Il valore di sostituzione di questo gesto è difficile da escludere. L'offerente immola poi la vittima e, se è egli stesso sacerdote, porta il sangue all'interno della tenda del convegno. Nel caso del sacrificio per la comunità, gli anziani impongono le mani e immolano la vittima ed il sacerdote porta il sangue nella tenda. Giunto all'interno il sacerdote compie due gesti: a) intinge il dito nel sangue e compie sette aspersioni verso la paroket b) spalma il sangue sui corni dell'altare dei profumi. Uscito, versa il sangue attorno all'altare degli olocausti. Per quanto riguarda lo scuoimento e lo squartamento della vittima, il testo tace; presumibilmente è riservato all'offerente, come nel caso del sacrificio «pacifico», tutta-

¹⁰ Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro* (Retorica Biblica 8), Bologna 2004, 130-134.

via si precisa che è il sacerdote che deve prendere le parti grasse, come per il sacrificio di comunione e bruciarle sull'altare. Il resto dell'animale, compresa la pelle, dev'essere bruciato fuori dal luogo sacro, in un luogo puro. Lv 6,23 sancisce che queste vittime, il cui sangue è stato portato all'interno della tenda, non possono essere mangiate, ma devono essere bruciate. Il motivo è stato detto sopra.

Quando l'offerta venga fatta da una persona singola che non sia il sacerdote, si danno due casi: o è un capo, o è un uomo del popolo. Anche se le indicazioni rituali sembrano essere diverse (insistenza sul fatto che l'immolazione deve avvenire dove si scanna l'olocausto), in realtà ciò che cambia è la vittima: un becco nel caso del capo, una capra o una pecora nel caso di un uomo del popolo. Il rito è analogo a quello dei due primi casi, con un'importante variante. L'offerente presenta la vittima, le impone la mano sulla testa e la scanna. Il sacerdote prende il sangue raccolto e ne spalma i corni dell'altare degli olocausti, versando il resto sulla base dell'altare. Indi sempre il sacerdote prende le parti grasse (non si parla di scuoiamiento e di squartamento della vittima) e le brucia sull'altare. Per la tipologia di queste parti grasse si rimanda alle regole del sacrificio di comunione. Lv 6,17-23 precisa che le carni di questo sacrificio devono essere mangiate solo dal sacerdote (l'offerente non ne mangia per il motivo accennato sopra), e, a differenza di quelle del sacrificio di comunione, hanno uno statuto speciale: sono santissime e contagiano con la loro santità ciò che viene a contatto con loro, rendendo necessaria la distruzione del vaso di terracotta nel quale siano state cotte (quello di bronzo dev'essere solo scrupolosamente lavato). La santità particolare di queste carni fa sì che esse debbano essere consumate solo nel santuario e solo da un maschio di stirpe sacerdotale, mentre le spettanze sacerdotali degli altri sacrifici possono servire per il vitto di tutta la famiglia del sacerdote, compresa la servitù che non necessariamente è di stirpe aronita. Questa differenza fa sì che la consumazione delle carni del sacrificio faccia parte del rituale sacrificale stesso. La stessa sacralità sovraeminente investe anche l'oblazione (Lv 6,10), che, in ogni caso, non è mai mangiata dall'offerente, ma solo dal sacerdote.

Il sacrificio di riparazione (*āśām*), di cui si parla in Lv 5,14-26 può essere considerato un caso particolare di sacrificio per il peccato. Da un punto di vista lessicale il termine è connesso con la rad. ŠM che indica una violazione della legge, in senso più legale di quanto sia l'espressione *hatta'*. Come termine sacrificale è testimoniato solo nell'AT e particolarmente nei testi cultuali di Lv e Nm. Ritualmente non sembra differire da questo tranne che per la vittima (un capro o un ariete a seconda dei casi) e per il fatto che questo sacrificio è offerto come riparazione di una

colpa che coinvolga anche un danno economico, verso Dio o verso una persona umana. Il rituale del sacrificio comportava una riparazione economica proporzionata, oltre l'eventuale restituzione del maltolto. Anche il tipo di vittima veniva scelto non in base all'offerente, ma in base al tipo di delitto che si voleva espiare. Così quando la colpa riguardava una frode commessa contro Dio per usurpazione di un diritto sacro di tipo pecuniario (ad es. la sottrazione di una decima), si esigeva un capro e la restituzione del maltolto aumentato di un quinto; per l'infrazione di altri comandamenti di Dio si esigeva un ariete, senza pena pecuniaria, mentre per un'altra frode contro terzi, eventualmente con l'aggravante di uno spergiuro (dunque una colpa contro la santità del nome di Dio), si esigeva la restituzione al danneggiato del maltolto, aumentato di un quinto, ed il sacrificio di un ariete. È caratteristico il fatto che si introduce l'aspetto della valutazione delle vittime (Lv 5,15.18): evidentemente entrano anch'esse nel conto «economico» del sacrificio.

1.5. I sacrifici espiatori e l'impurità

A causa di quali trasgressioni vengono offerti il sacrificio «per il peccato» ed il sacrificio di riparazione?

Lv 4,2 stabilisce che il sacrificio per il peccato è offerto per la trasgressione involontaria (*bišgāgāh*) ad un precezzo negativo (dunque non per l'omissione di un precezzo positivo) di cui si prenda consapevolezza (*w'āšēm*, Lv 4,22), oppure per un'impurità fisica maggiore (che ha una durata di sette giorni), come quella del «lebbroso» o l'impurità derivante da malattie genitali, gonorrea o perturbazioni del ciclo mestruale (non dunque la semplice *pollutio*, che rende impuro per un giorno solo, o il ciclo mestruale, che rende la donna impura per la sua durata. Cfr. Lv 15). Nm 15,22 aggiunge anche l'inosservanza dei comandamenti positivi. In ogni caso Nm 15,30-31 afferma come regola generale che la violazione deliberata (*b'yād rāmāh*) non è remissibile per mezzo di un sacrificio.

Vi sono alcuni casi che sembrano fare eccezione: le colpe descritte in Lv 5,1-4, ossia l'omissione di testimonianza, pur avendo udito la formula di scongiuro, la trascuratezza nel compiere i riti di purificazione entro il tempo previsto (cosa implicita nel fatto che di per sé questi casi di impurità non richiedono sacrifici di purificazione, se le prescritte pratiche sono fatte in tempo utile), ed il giuramento fatto per leggerezza (che però non comporta di per sé danni al prossimo), ed alcuni casi previsti dal sacrificio *āšām*, quelli in cui è implicato un comportamento frodolento e quindi un'evidente responsabilità, ad esempio i falsi giuramenti previsti in Lv 5,20-26. L'aspetto caratteristico di questo caso è che per l'efficacia di questo tipo di sacri-

fici si richiede la confessione esplicita della colpa commessa. Questa medesima esplicita confessione è richiesta nella Bibbia in quattro casi: il presente testo, la confessione generale fatta dal Sommo Sacerdote sul capro emissario di Yom Kippur (Lv 16,21), la confessione che il popolo deve fare durante l'esilio (Lv 26,40), dove evidentemente non si ha a che fare con una prescrizione di tipo liturgico o giuridico, ed il testo di Nm 5,6, dove si precisa che cosa si debba fare nel caso in cui il colpevole non possa rifondere il danno a chi lo ha subito od al suo erede. In tutti questi casi, anche quando non si è nell'ambito di una disposizione di tipo strettamente legale, risulta chiaro che il peccato che deve essere confessato è un peccato volontario (il rito di Yom Kippur serve appunto ad evitare le conseguenze che i peccati volontari avrebbero su tutto Israele). È anche importante notare che il peccato di cui è questione in Lv 5 è un peccato occulto: il colpevole ne sente rimorso (o ne viene a conoscenza – il caso della purificazione trascurata) e lo confessa; in questo caso lo rende espiabile per mezzo di un sacrificio. Milgrom afferma che questo è un principio fondamentale della legge sacerdotale: la confessione ha la capacità di trasformare in inavvertenza una colpa deliberata, e dunque di renderla espiabile per mezzo di un sacrificio. Esclusa da questo tipo di espiazione sarebbe appunto la colpa deliberata ed impenitente, il cui colpevole, evidentemente, non è disposto a confessare¹¹.

È degno di nota il fatto che la purificazione è attuata per mezzo del sangue, secondo il principio stabilito in Lv 17,11. Tuttavia, nei due sacrifici di cui ci occupiamo, il sangue non è cosparso sulla persona da purificare, come è invece il caso del «lebbroso» di Lv 14, bensì su oggetti che costituiscono l'arredo del santuario. Anche le regole di questi sacrifici seguono il generale principio di «gradazione» che governa la struttura della Dimora e sembrano indicare una concezione secondo la quale il peccato e le impurità di Israele contaminano il santuario e mettono a rischio la sua capacità di essere luogo adatto ad ospitare la presenza di YHWH. A seconda della qualità della persona che si rende colpevole, la contaminazione penetra più in profondità nello spazio sacro. Così la trasgressione dell'uomo comune, anche se rivestito di autorità, richiede la purificazione delle corna dell'altare degli olocausti. La trasgressione del Sacerdote o della comunità nel suo insieme obbliga alla purificazione dell'altare degli incensi e sfiora pericolosamente la cortina, mentre la contaminazione derivata da tutta la massa delle trasgressioni degli israeliti arriva fino

¹¹ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 373.

al luogo stesso della presenza di YHWH e richiede la purificazione dell'Arca dell'Alleanza, secondo il rito di Yom Kippur descritto in Lv 16.

Il fatto che anche la trasgressione involontaria dei comandamenti comporti la necessità di un rito di espiazione, fa sì che la categoria di *hattā'* non sia immediatamente sovrapponibile alla nozione teologica di «peccato», tuttavia l'enfasi posta sulla necessità di ammettere esplicitamente la trasgressione quando questa sia effettivamente dovuta ad un atto di volontà, non permette di ridurre il sistema dei sacrifici espiatori levitici ad una semplice questione di «purità legale». Piuttosto si dovrebbe dire, parlando in termini dogmatici, che il Levitico è preoccupato dell'aspetto oggettivo della trasgressione e della maggior gravità che essa acquista quando sia accompagnata da un atto volontario. Occorre notare che il santuario non è contaminato dal contatto con una di quelle cose che contaminano l'uomo: una carogna o un cadavere non richiedono riti di purificazione per il santuario, mentre se un uomo tocca una carogna animale deve praticare abluzioni e contrae un'impurità di un giorno (Lv 11,27-28.39-40), se invece tocca un cadavere umano (d'altronde seppellire i morti è necessario per togliere di mezzo una pericolosissima fonte di impurità, cfr. Dt 21,23) contrae un'impurità settimanale e deve sottoporsi allo strano rito descritto in Nm 19. Si è visto che la trascuratezza nel compiere i riti di purificazione richiede l'offerta di un sacrificio *hattā'*, dunque il santuario è contaminato dal fatto che l'uomo è contaminato in modo grave, oppure dal fatto che è contaminato in modo lieve, ma trascura di purificarsi.

È certo che, nella concezione levitica, il concetto di «impurità» e quello di «peccato» sono contigui. L'impurità è poi concepita quasi come una forza «fluida» che ha il potere di trasmettersi per contatto e, nei casi più gravi, anche attraverso l'aria (cfr. Nm 19,14-15); tuttavia quello che mette veramente a rischio la presenza di YHWH nel santuario è certo l'impurità grave, ma soprattutto la trasgressione del comandamento, che di per sé non causa impurità (la persona che trasgredisce un comandamento non deve sottoporsi a riti di purificazione).

Sintetizzando si potrebbe dire che, secondo la concezione sacerdotale, il bene supremo che deve essere preservato è la permanenza di YHWH nella Dimora. Per preservare questo bene, è necessario che la Dimora stessa sia adatta ad accogliere la presenza, e che tutto il popolo, armonicamente disposto attorno alla Dimora (cfr. Nm 2) sia in una condizione adatta. Questa condizione adatta è la purezza.

La condizione più bassa di impurità, derivante da un contatto da cadavere animale o da una motivazione sessuale normale costituisce il cerchio più esterno: non attenta alla presenza di YHWH nella Dimora, ma esclude chi ne è portatore, così chi

è affetto da questa impurità non può, ad es., mangiare la carne del sacrificio *š'lāmîm*.

Un secondo grado di impurità è quella da contatto da cadavere umano. È una condizione limite: in effetti non è contagiosa, nel senso che chi ne è affetto non contamina altri, dura però sette giorni (le altre impurità, esauritasi la loro causa, durano fino alla sera) e per purificarsi da quest'impurità bisogna sottoporsi ad abluzioni (due: il terzo ed il settimo giorno) con la speciale acqua lustrale preparata con le ceneri della vacca rossa (Nm 19).

Un altro livello, superiore, di impurità, che richiede tanto lustrazioni che sacrifici è quello derivante da una disfunzione sessuale (gonorrea o perturbazioni del ciclo femminile. Cfr. Lv 15). Si tratta di un'impurità che dura una settimana dopo la cessazione della sua causa, contagiosa in modo particolarmente virulento nel caso dell'uomo, che la può comunicare non solo per mezzo degli oggetti su cui si siede o si stende, ma anche per mezzo della saliva o del contatto delle mani non lavate. La purificazione da queste impurità richiede un sacrificio cruento del tipo meno costoso: un volatile (tortora o colombo) in olocausto ed uno in sacrificio *hattā't*. Più grave è il puerperio (Lv 12): il periodo di purificazione comprende una settimana di impurità maggiore (due per le femmine), contagiosa, come nel caso del ciclo mestruale, e trentatré giorni (sessantasei per le femmine) di impurità minore, che esclude semplicemente dal santuario e dalle cose sante. Al termine del periodo occorre un agnello (sostituibile con un volatile in caso di mancanza di mezzi) come olocausto ed un volatile in sacrificio *hattā't*. Si tratta di casi in cui l'impurità tocca il santuario.

Il caso estremo di impurità che necessita tanto di sacrifici che di abluzioni è quella del «lebbroso» (Lv 14): una sorta di cadavere ambulante escluso dal consorzio umano. Una volta guarito il lebbroso deve sottoporsi ad un complicato rito di purificazione in due tappe: la prima una particolare abluzione ottenuta con il sangue di un uccello mescolato ad acqua, la seconda, sette giorni dopo un rito sacrificale in cui si offre un sacrificio *'âšām*, un sacrificio *hattā't*, ed un olocausto.

Tutti questi casi, come si vede, sono casi in cui l'impurità dell'uomo diventa sempre più virulenta, tanto da toccare, nei casi più gravi l'altare stesso (solo quello degli olocausti: quest'impurità di per sé non entra nella Dimora). Si rendono quindi necessari riti che purifichino la persona impura, con detergenti sempre più robusti (dall'acqua semplice, a quella «della vacca rossa», all'acqua col sangue del passeggero, allo stesso sangue sacrificale), e, se del caso, la purificazione dell'altare esterno per mezzo dei sacrifici appropriati.

La gravità dell'impurità «fisica» (per usare un termine certamente inadatto) è però molto meno importante di quella situazione di impurità che si viene a creare con la trasgressione di un comandamento della legge (come visto, quelli negativi secondo Lv 4,2, anche quelli positivi secondo Nm 15,22). Nel primo caso, abbiamo visto, l'impurità riguarda chi è venuto a contatto con il fattore contaminante, e, in certe situazioni, anche l'altare degli olocausti, nel secondo caso il colpevole (indipendentemente dal sua grado di coscienza) non è impuro (non vi è infatti un contatto con un fattore contaminante¹²⁾ ma è impuro il santuario, in modo tanto più profondo quanto più è elevato lo *status religioso* del colpevole. Se la colpa è per inavvertenza, il sacrificio mette al riparo la comunità dalle pericolosissime conseguenze dell'atto, se la colpa è deliberata, il colpevole può confessarla, riducendola ad una semplice inavvertenza. Se però oltre la volontà di commettere una colpa, si aggiunge la protervia di commetterla in pubblico, con un'attitudine di sfida verso la volontà divina, l'unica riparazione colpevole è la morte del medesimo¹³.

1.6. Il rito di Yom Kippur

Il pericolo grave è però, evidentemente, costituito da tutte quelle inavvertenze di cui non ci si avvede in seguito e, soprattutto da tutte quelle colpe deliberate il cui colpevole non confessa. Tutte queste trasgressioni non vengono purificate e passano, per così dire, inosservate, e – in certo modo «incancrenendosi» – finiscono per toccare il luogo stesso della presenza di YHWH: l'Arca dell'Alleanza ed il Santo dei Santi. Se non si corresse ai ripari, queste trasgressioni porterebbero alla maggiore catastrofe possibile per il popolo: il santuario non potrebbe più ospitare la presenza di YHWH. Occorre dunque correre ai ripari con il minuzioso rito di Yom Kippur (Lv 16), che in certo qual modo è il vertice del sistema sacrificale sacerdotale ed ha un'importanza teologica enorme: è ciò che permette la permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo nonostante la sua indegnità¹⁴.

Il rito ha uno svolgimento complicato, che prevede:

- un abbigliamento speciale, consistente nei soliti capi di abbigliamento dei sacerdoti: calzoni, tunica, cintura e tubante. In questo caso però è prescritto che devono essere tutti di lino; anche la cintura non deve avere quella commistione

¹² A meno che, evidentemente, non si tratti di una trasgressione derivata dalla trascurata purificazione. In questo caso l'impurità rimane e deve essere purificata. Cfr. Nm 19,20 dove si dice esplicitamente che la trascuratezza nel purificarsi ha contaminato il santuario.

¹³ Cfr. A. SCHENKER, *Interprétations récentes du sacrifice hattā't*, in *Bib* 75 (1994) 65.

¹⁴ Per tutto il problema del significato del sacrificio *hattā't*, si può vedere MILGROM, *Leviticus*, 253-292.

sacra di lino e lana che è invece caratteristica dell'abbigliamento sacerdotale. Quello che invece il Sommo Sacerdote non indossa, sono i suoi abiti speciali descritti in Es 28: li riprenderà alla fine del rito, quando offrirà i due olocausti che lo concludono. Queste vesti tutte di lino hanno un valore particolare: servono ad entrare nel Santo dei Santi – è l'unica occasione in cui il Sommo Sacerdote fa questo – e dunque si caricano di una speciale santità. È stato fatto notare che abiti totalmente di lino sono caratteristici delle creature angeliche (cfr. Ez 9,2-3.11; 10,2; Dan 10,6; Mal 2,7); l'ingresso nel Santo dei Santi corrisponderebbe così all'ammissione tra le sfere celesti¹⁵. Per questo motivo (v. 23) sono deposte nel santuario stesso, nella prima sala, e non vengono portate all'esterno.

- Un giovenco, due arieti e due capri per i vari sacrifici.

Il rituale unisce un sacrificio *hattāt* per il Sommo sacerdote (il giovenco), un sacrificio *hattāt* per il popolo, il rito del capro emissario, ed infine l'offerta dei due arieti in olocausto.

Il primo gesto del Sommo Sacerdote è l'offerta del giovenco *hattāt* per sé e per la propria casa. Dopo l'immolazione del giovenco, il rito si ferma e il Sommo Sacerdote sorteggia tra i due capri quale dev'essere immolato e quale inviato ad Azazel.

Il sangue del giovenco dev'essere poi portato nel Santo dei Santi. Questo fatto induce ad una precauzione particolare: il Sommo Sacerdote si munisce di un incensiere a paletta, vi mette sopra l'incenso e porta il tutto (incenso e sangue) dietro il velo. Questa parte del rito ha dato origine a violentissime controversie tra i farisei, che sostenevano che l'incenso dovesse essere posto sulla brace una volta che il Sacerdote fosse entrato nel santuario (ed è il senso più probabile del testo), ed i saducei, per i quali l'incenso doveva essere infuso prima di entrare.

Il senso di questo gesto è così spiegato: «perché non muoia». Il significato preciso di esso non è comunque per nulla chiaro. Da un lato risulta evidente che lo scopo della nube d'incenso è quello di schermare l'Arca per evitare al Sommo Sacerdote una vista diretta della presenza di YHWH, dall'altro bisogna tener conto del fatto che l'incenso ha di per sé la funzione di placare YHWH (come in generale qualsiasi divinità) quand'è adirato; cfr. l'istruttivo racconto di Nm 17,8-15. In questo caso la sua ira potrebbe essere causata del fatto stesso che qualcuno si presenti davanti alla sua diretta presenza. Un atteggiamento analogo era tenuto in molti rituali vicino orientali antichi; così in Egitto, nel culto quotidiano, il sacerdote che si presentava

¹⁵ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1016.

davanti alla statua del dio provvedeva previamente a bruciare dell'incenso, ed in seguito rassicurava il dio sulle sue buone intenzioni (cfr. ANET 325-326). Il problema è che se il Sommo Sacerdote deve porre l'incenso dopo essere entrato, allora c'è almeno un momento in cui l'arca risulta visibile ai suoi occhi. In questo senso dunque l'opinione sadducea sembra essere ragionevole, ma non è supportata dal testo. Milgrom, seguendo il ragionamento rabbinico, pensa che vi fossero due ingredienti nel fumo: una sostanza fumogena accesa fuori dal Santo dei Santi con funzione di schermo, e l'incenso vero e proprio, con funzione propiziatoria¹⁶. La differenza tra l'interpretazione farisea e quella sadducea consisterebbe nel fatto che i primi pensavano che l'incenso dovesse essere infuso quando il Sommo Sacerdote si trovava già dentro il Santo dei Santi, mentre i secondi pensavano che tale gesto dovesse essere compiuto fuori. Entrambi sarebbero però stati d'accordo sull'idea che una sostanza fumogena doveva essere accesa fuori. In effetti i testi rabbinici parlano di questa sostanza fumogena, ma nulla nel testo biblico ne fa il minimo cenno, e poi l'interpretazione si scontra con il fatto che il v. 13 parla esplicitamente di *ānan haq-qōrēt*, dunque una distinzione tra la «nuvola» e l'«incenso» sembra artificiale. Un ulteriore problema consiste nel fatto che al v. 2 si parla di un pericolo di morte per il sacerdote connesso con l'apparire di YHWH nella nuvola, sopra il *kappōret*. Che cosa sarebbe questa nuvola? Quella prodotta dall'incenso o quella connessa alla manifestazione di YHWH ed equivalente alla *kābōd* (cfr. Es 16,10)? A mio avviso, bisogna tener conto del fatto che il testo non è un codice rubricale (si consideri ad es. il problema sulla manipolazione esatta degli oggetti: spesso il Sommo Sacerdote ha meno mani degli oggetti che deve portare), ma piuttosto un testo sacerdotale che spiega in sintesi i gesti di un rito che nessun altro può vedere, se non il Sommo Sacerdote, che è da solo per la maggior parte del tempo. L'idea della sostanza fumogena è un tentativo di razionalizzazione del fatto che il rito dell'incenso ha sostanzialmente due valori: il primo è quello di fornire un mezzo (simbolico – sacramentale?) che manifesti l'apparizione di YHWH sul *kappōret*, il secondo di fornire una protezione al sacerdote per mezzo sia dello schermo che concretamente offre il fumo dell'incenso, sia del valore propiziatorio e «calmante» che l'incenso ha nei confronti della divinità. Avendo qui a che fare con un rito antico, non c'è nulla di strano che si verifichi un'accumulazione di significati.

Il secondo gesto compiuto dal Sommo Sacerdote una volta entrato nel Santo dei Santi consiste nell'aspersione del *kappōret* sette volte «verso oriente», ossia, proba-

¹⁶ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1014-1015.

bilmente, verso il lato orientale del *kappōret* medesimo, che è quello che il Sacerdote si trova davanti, entrando nel Santo dei Santi. Questa prima aspersione è fatta con il sangue del giovenco offerto per i peccati propri e della propria casa.

Il rito si ripete tale e quale con il capro *hattāt* per gli israeliti. Stavolta si specifica da un lato che il rito è identico a quello usato per il toro, dall'altro che l'aspersione dev'essere compiuta «sopra il *kappōret*» e «davanti al *kappōret*». Il v. 16 precisa che tale rito purifica il santuario dalle «impurità», dalle «trasgressioni» e dai «peccati», comprendendo così le impurità derivate dalle trasgressioni delle leggi contenute nei capp. 11-15 ma anche le impurità «moralì» che ricadono sul santuario dalla trasgressione degli altri comandamenti prescrittivi. È da rilevarsi la precisazione teologica, rara nei testi sacerdotali. Dopo la duplice purificazione del Santo dei Santi viene compiuta anche una purificazione del Santo, e particolarmente dell'altare dell'incenso. La modalità di questo rito è taciuta, ma, evidentemente, è la medesima descritta in 4,6-7; 17-18. Durante i riti che si svolgono all'interno del santuario il Sommo Sacerdote è solo: si tratta di un rito di passaggio che lo mette in condizioni molto pericolose; chiunque altro fosse presente correrebbe un rischio troppo elevato.

Uscito dal Santo, il sommo sacerdote compie il rito di espiazione sull'altare esterno, secondo la modalità consueta, ossia bagnando del sangue mescolato dei due animali i corni dell'altare e spruzzando sette volte il sangue sull'altare. Tale rito non ha solo un valore di purificazione, ma anche di consacrazione. Sembra implicato che le impurità accumulate abbiano fatto perdere all'altare la sua consacrazione.

Dopo la purificazione dell'altare esterno viene la parte più peculiare e controversa: il Sommo Sacerdote fa avvicinare l'altro capro e recita su di lui la confessione delle colpe. È lui a farlo perché qui si tratta dell'impurità dovuta (anche) ad atti volontari, dunque i colpevoli, che in questo caso sono tutti gli israeliti, non possono avvicinarsi al Santuario. In questo caso la confessione riguarda le iniquità, le ribellioni ed i peccati. Non si parla di impurità (v. 21). Evidentemente si tratta di delitti volontari, dato che è questo il caso in cui è richiesta una confessione esplicita che li riduce allo *status* di inavvertenze. Il rituale è attento a precisare che non si tratta di un sacrificio, e tantomeno di un sacrificio ad Azazel: il capro è posto «davanti a YHWH» (v. 10) e sono imposte su di lui due mani, contrariamente a quanto avviene nel caso di una vittima sacrificale normale, sulla quale viene imposta una mano sola (4,4.24.29). Il significato di questo gesto è stato dibattuto, ma sembra possibile dire che si tratti di un trasferimento dei peccati sul capro, che poi ha la funzione di portarli via, un po' come l'uccello del rito di purificazione del «lebbroso» asporta l'im-

purità della «lebbra». Un problema particolare è costituito dall'interpretazione della parola *'ăzāzēl*, a proposito della quale nulla è chiaro, a partire dall'etimologia per finire con il significato della parola. Il parallelismo del v. tra il nome di YHWH e quello di Azazel fa pensare che siamo qui di fronte ad un nome personale indicante forse, una qualche entità demoniaca del deserto, il che ci manifesta la grande arcaicità del rito. In ogni caso quest'essere ha un ruolo puramente passivo: non riceve il capro né lo fa morire; sembra più che altro un fossile di una concezione superata. Quello che soprattutto il testo di P precisa (a modo suo), è che non si tratta di un sacrificio, perché nessuna delle normali pratiche sacrificiali è compiuta su questo capro, anzi, non è nemmeno ucciso. Ci si potrebbe chiedere se il capro sia un sostituto vicario di Israele, ma questo è improbabile, perché il capro non è messo a morte in sostituzione dei colpevoli. Tuttavia una certa funzione vicaria la assume, dato che è esso ad allontanare la colpa degli israeliti. È chiaro che siamo qui di fronte all'integrazione sacerdotale di un rito molto più antico. Nella sua nuova collocazione la dinamica del rito è comunque abbastanza chiara: quell'impurità che i riti sacrificiali hanno tolto è trasferita sul capro che è poi fatto oggetto di un rito di allontanamento, sotto la supervisione di un uomo a ciò specialmente addestrato, che sia cioè capace di far sì che l'animale non ritorni indietro, e che, ovviamente, contrae un'impurità secondaria.

Il rito si conclude con un'abluzione completa del Sommo Sacerdote in luogo sacro, più rito di desacralizzazione che di purificazione, nell'assunzione delle sue vesti ordinarie e nell'offerta delle parti grasse dei sacrifici e degli olocausti. Data la coincidenza tra l'offerente ed il sacrificante, il resto dei sacrifici è bruciato fuori dal campo, con la conseguente impurità per chi li brucia.

Il rito di *yôm kippûr* permette di sottolineare che la sussistenza di Israele non è semplicemente affidata alla sua esecuzione dei comandamenti, che di per sé non può essere compiuta fino in fondo, ma ad una fattore che potremmo definire di «grazia»: Dio concede, attraverso l'uso del sangue (cfr. Lv 17,11) uno strumento per evitare l'accumularsi di quell'impurità, dovuta alle colpe «rituali» ma soprattutto morali, che, se proliferassero indiscriminatamente, porterebbero alla rottura dell'Alleanza. La differenza – enorme – tra la concezione levitica e quella neotestamentaria, che però, a mio avviso, non presuppone una soluzione di continuità, ma piuttosto un approfondimento, consiste da un lato nel fatto che il concetto di responsabilità personale, pur ben presente, come si è visto, non è il criterio discriminante che determina la colpevolezza, ma il male è considerato solo dal punto di vista della sua oggettività. Inoltre la purità legale ha anche quella funzione di delineare il confine

del popolo dell'Alleanza che, evidentemente, nel NT è stata diversamente determinata.

È chiaro che, in termini di «teologia morale» la presenza di colpe per inavvertenza è poco giustificabile, e l'idea dell'impurità «fluida» è difficilmente comprensibile, ma certo non è possibile dire che il sistema levitico non sia preoccupato dell'aspetto morale, anzi, ciò che viene temuto veramente è la colpa volontaria non confessata, che ha conseguenze catastrofiche non solo per il colpevole, ma per tutto il popolo e per tutta l'«economia della salvezza». In questo senso l'idea della conseguenza universale della colpa del singolo è certamente un tratto attuale. Non mi pare giusto dire che il NT abbia eliminato completamente il sistema di purità: ciò che ha eliminato è stato il sistema dei fattori di impurità, che d'altronde, come visto, sono i pericoli meno gravi. E comunque anche quest'eliminazione non significa la dichiarazione di una loro irrilevanza, ma il loro superamento nel Sangue di Colui che ha fatto, dei due, un popolo solo, dato che il sistema di purità mira, in fondo, a fare di Israele un popolo santo e distinto dagli altri.

1.7. Perché proprio il sangue?

Nella liturgia levitica il sangue ha una grande importanza: deve essere riservato a Dio; in tutta la tradizione biblica la sua consumazione da parte dell'uomo è assolutamente vietata; nei sacrifici è oggetto di un trattamento particolare; il suo uso è centrale nel rito del grande giorno dell'espiazione ed è lo strumento principale per la purificazione del santuario. Molti paralleli vicino orientali antichi mostrano come la preoccupazione di rimuovere le contaminazioni dal santuario fosse particolarmente sentita: l'impurità era percepita come una forza di morte, demoniaca, capace di colpire la divinità stessa. La purificazione del santuario si rendeva necessaria per evitare che la divinità fosse costretta ad allontanarsi dal medesimo a causa della forza dell'impurità. Il pensiero degli autori biblici mostra chiaramente di essere influenzato da quest'idea, pur nella diversità costituita dal fatto che nei testi sacerdotali solo le trasgressioni alla legge divina, cioè gli atti compiuti da persone umane, anche se involontariamente, a causare un'impurità, e non altri fattori «fisiici». Lo strumento attraverso il quale avviene la purificazione del santuario dall'impurità provocata dai peccati del popolo è il rito del sangue che caratterizza i sacrifici *hattā't* e *āšām*, ma il sangue ha anche una funzione purificatrice in senso stretto, ad esempio nel rito di purificazione per il «lebbroso» e per la casa «lebbrosa» (Lv 14), ed una funzione consacratoria, nel testo che si riferisce alla consacrazione dei sacerdoti (Es 29,20-21). Di questa funzione espiatrice del sangue viene data una spiegazione in Lv 17,11: «La vita della carne è nel sangue. Perciò io vi ho concesso

di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita». Tale atteggiamento positivo nei confronti del sangue è una caratteristica peculiare del culto israelitico e non ha paralleli nell'ambito delle religioni vicino orientali antiche. Naturalmente questa considerazione positiva del sangue non esclude il fatto che esso sia anche segno di morte: per procurarlo bisogna comunque uccidere l'animale; il suo valore purificatorio, che apporta vita, deriva comunque da un atto di morte.

Una delle caratteristiche letterarie più rilevanti dei testi sacerdotali è senza dubbio il fatto di essere molto parchi di spiegazioni teoriche. In questo contesto la spiegazione data in Lv 17,11 è ancora più significativa, dato che si tratta di uno dei pochi casi in cui l'autore sacerdotale si preoccupa di dare un fondamento ad una propria prescrizione. Occorre osservare che, per l'autore sacerdotale, le principali sorgenti di impurità, ossia i cadaveri umani e le carogne animali, le impurità dovute a flussi anormali degli organi sessuali e la malattia della pelle di cui si tratta in Lv 13 sono tali perché simboleggiano le forze della morte. Se dunque «impurità» è sinonimo di «morte», «santità» è sinonimo di «vita». L'essere che contrae un'impurità subisce una diminuzione di vita; essendo il sangue identificato con la vita, ne consegue che esso appartiene ad una sfera divina e la sua applicazione sottrae al dominio della morte quanto è da essa contaminato. L'uomo però non può arrogarsi il diritto di disporre di questa sorgente di vita, ma è solo per un permesso di Dio che il sangue può essere usato per la purificazione: «vi ho concesso di porlo sull'altare»; esso è dunque un dono di Dio all'uomo, perché tramite esso l'uomo possa effettuare i riti di purificazione.

Vi è dunque una continuità tra il concetto di «impurità» e quello di «peccato» come trasgressione (anche involontaria) della legge di Dio, e tale continuità può essere così espressa: tanto l'«impurità» che il «peccato» sono perdite di vita; l'impurità, soprattutto nei casi più gravi («lebbra», ossia malattia della pelle che rende l'uomo già preda di un disfacimento cadaverico, gonorrea e flusso mestruale patologico, che intaccano le sorgenti stesse della generazione), perché rende l'uomo in qualche maniera già preda della morte, ed il «peccato» perché mette in pericolo la presenza di Dio nel santuario, cioè la garanzia della sopravvivenza stessa del popolo. A tale perdita di vita si ripara, per concessione esplicita di Dio, usando l'elemento che è maggiormente portatore di vita: il sangue. Occorre però notare che, per la teologia dell'autore sacerdotale quello che è veramente importante è il valore espiatorio del sangue nei confronti del santuario, e dunque la contaminazione provocata dal peccato dell'uomo. Infatti il sangue entra nei riti di purificazione dell'«impurità» praticamente soltanto nel caso della purificazione del lebbroso, mentre la purifica-

zione del santuario tramite il sacrificio *hattāt*, in cui il rito del sangue è centrale, è richiesta per qualsiasi trasgressione di un comando del Signore. Risulta chiaro come la purificazione attraverso il sangue sia in buona parte la sopravvivenza di un rituale arcaico, mentre tutto l'interesse teologico dell'autore sacerdotale sia centrato sul problema della trasgressione alla legge¹⁷.

1.8. Un rito non levitico: il sacrificio di Isacco

Un altro rito sacrificale di grande rilievo nella tradizione veterotestamentaria è il sacrificio che Abramo fa a Dio del suo unico figlio, Isacco (Gn 22,1-19). Il testo è stato spesso letto come una narrazione eziologica riguardante il superamento dei sacrifici dei primogeniti e la loro sostituzione per mezzo di sacrifici animali¹⁸. Anche se il ragazzo di fatto non muore, perché l'angelo ferma la mano del padre, tuttavia il commento dell'angelo è inequivocabile: Abramo «non ha rifiutato» suo figlio, dunque lo ha veramente offerto. Il sangue del montone, versato da lui «al posto» del figlio, non gli è richiesto da Dio, ma è una sua iniziativa, perché il sacrificio era già compiuto. Il rito nel quale il patriarca sacrifica il figlio è definito *'olāh*, con lo stesso termine tecnico che indica il rito levitico, ma, in realtà il suo svolgimento indica un rituale profondamente diverso, probabilmente da assimilarsi piuttosto all'arcaico *kālīl*. La vittima infatti è legata e posta viva sull'altare, al di sopra della legna da ardere, e la sua uccisione tramite sgozzamento deve essere compiuta sull'altare stesso, che così giustifica il significato etimologico del suo nome, *mizbēh*, «scannatoio». Nel rituale levitico quest'elemento è accuratamente allontanato: la vittima è scannata dall'offerente, e non dal sacerdote officiante, fuori dall'altare, e la funzione del sacerdote inizia soltanto con il gesto di mettere a contatto il sangue con l'altare stesso¹⁹. Il motivo di questa differenza rituale è variamente interpretato e di essa si può trovare traccia in paralleli extrabiblici²⁰, non mi pare però azzardato affermare che uno dei motivi di questo allontanamento dall'altare della morte della vittima sia dovuto al movimento di rifiuto di qualsiasi forma di sacrificio umano, ben presente nella tradizione biblica ma che ha dovuto fare i conti con la consapevolezza che, in certi momenti, questa forma di culto non è stata estranea alla religione

¹⁷ Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 198-200.

¹⁸ Cfr. G. VON RAD, *Genesi*, Brescia 1978², 323. Von Rad sottolinea però che questo tema è «assolutamente estraneo al racconto attuale», mentre la narrazione è piuttosto incentrata sulla fede del Patriarca.

¹⁹ Cfr. CARDELLINI, *I Sacrifici*, 128.

²⁰ Cfr. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 154.

di Israele (cfr. Ez 20,25-26), anche se rifiutata con forza dalla tradizione profetica (cfr. Ger 7,31).

J. D. Levenson ha ben puntualizzato come, nell'esperienza religiosa israelitica, benché l'usanza del sacrificio umano, particolarmente di quello del primogenito, sia stata sradicata dalla predicazione dei profeti e dall'uso sacerdotale, che le era fieramente avverso, tuttavia l'idea religiosa ad esso associata abbia continuato a rivestire un significato²¹. Giustamente quest'autore fa notare che Abramo non sacrifica l'ariete dietro ordine dell'angelo, perché questi glielo abbia indicato come vittima preferibile, cosicché il testo debba venir letto come comando divino di sostituire in questo modo i sacrifici umani. Né la tradizione ebraica ha mai preso in considerazione il sacrificio di Isacco come giustificazione per la sostituzione dei sacrifici animali a quelli umani: questo significato è dato piuttosto all'agnello pasquale, il cui sangue protegge i primogeniti degli israeliti (cfr. Es 12). La sottolineatura del discorso dell'angelo va piuttosto nel senso di una lode della disponibilità del patriarca a sacrificare il figlio e del suo timore di Dio. È tale disponibilità a far sì che Abramo sia benedetto nella sua discendenza; il fatto che poi Isacco non sia morto, non diminuisce il valore dell'offerta di Abramo²². Di un valore positivo dell'offerta del primogenito si può poi parlare anche a partire dal noto – ed imbarazzante – episodio del sacrificio della figlia di Iefte (Gdc 11,29-40) e da quello del sacrificio del figlio di Meša re di Moab (2 Re 3,26-27). Nel primo caso occorre senza dubbio notare che il sacrificio non è richiesto, ma in ogni caso la narrazione sembra piuttosto porre l'accento sulla disponibilità del padre a sacrificare a YHWH quello che ha di più caro, mentre nel secondo caso l'efficacia manifesta del sacrificio (in conseguenza di esso sugli israeliti si scatena una «grande ira» ed essi si vedono costretti a battere in ritirata) è resa ancor più sconcertante dal fatto che la divinità destinataria non è YHWH, ma l'ammonita Kamōš. Questi testi permettono di capire il senso della formulazione assoluta del comandamento di Es 22,28 «il primogenito dei tuoi figli lo darai a me», nel quale di per sé non è prescritto alcun rito di sostituzione, come invece accade in Es 34,20: la sostituzione permette di rendere accettabile l'antico rito senza perderne il valore di dono a YHWH di quanto di più prezioso si possieda.

²¹ J. D. LEVISON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven-London 1993, IX. Mi pare che Deiana non colga perfettamente la complessità del problema quando afferma «la morte di una persona non fu mai considerata dalla tradizione veterotestamentaria un sacrificio». Cfr. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 71.

²² LEVISON, *The Death and Resurrection*, 13.

È chiaro che non tutti i sacrifici devono essere letti in questo senso: il sacrificio *š̄lāmîm*, con il banchetto che lo conclude, dotato di una caratteristica decisamente conviviale, non pone sicuramente al centro l'identificazione della vittima animale con una vittima umana, ma le altre due grandi categorie dell'olocausto e dei sacrifici *hattā't* e *'āšām*, pur non ponendo in primo piano quest'aspetto, tuttavia lo tengono in qualche conto²³.

1.9. Il testo di Is 53,10

Un testo particolarmente significativo per la problematica che ci interessa è Is 53,10, dove, della figura misteriosa del Servo di YHWH si dice che offre se stesso come *'āšām*. Come visto, il sacrificio *'āšām* è caratteristico per il fatto di avere anche un valore riparatorio, oltre che purificatorio, ed in effetti lo si offre in casi implicanti la violazione dei diritti divini, come il sacrilegio, e, a differenza degli altri sacrifici, esso può essere convertito in una somma di denaro²⁴. È evidente che, nel testo di Is 53,10 il termine *'āšām* è utilizzato in senso metaforico – il servo di YHWH non viene sacrificato da nessuno, né tantomeno si autosacrifica – ma è caratteristico l'impiego di questo termine per indicare l'idea di una volontaria accettazione della sofferenza e della morte da parte di colui che si è volontariamente addossato i dolori e le sofferenze del popolo. La LXX rilegge questo testo in modo significativo, sostituendo il concetto di «dolori» e «sofferenze» a quello di «peccati» (*οὐτος τὰς ἀμαρτίας ήμων φέρει*), e mettendo così sulle strada della reinterpretazione neotestamentaria (cfr. 1 Cor 15,3; Gal 1,4), che individua la morte di Cristo come l'evento che riconcilia l'uomo con Dio. È innegabile che nel testo di Isaia e soprattutto nella reinterpretazione che ne dà la LXX, sia presente l'idea della sostituzione, che comunque è riscontrabile anche nel significato originario dei due sacrifici *hattā't* e *'āšām*, che dunque non può essere tenuta lontana dai testi paolini, anche se, evidentemente, non può essere intesa come un'offerta sacrificale tesa a placare l'ira di una divinità adirata. Non si può essere quindi d'accordo con Deiana²⁵ quando riconduce *in toto* l'idea della morte come espiazione vicaria ad un influsso di tipo ellenico: il fatto stesso che quest'Autore, accanto al rito dei *φάρμακοι*²⁶, menzioni quello del capro emissario di Lv 16, mostra che, nel pensiero veterotestamentario, l'idea di

²³ Cfr. B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 1982, 220-221.

²⁴ G. A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings (Old Testament)*, in *AnchorBD*, V, 880.

²⁵ Cfr. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento*, 101.

²⁶ Rito durante il quale delle vittime umane venivano uccise (non si trattava però di un vero sacrificio rituale), dopo essere state caricate delle impurità.

una vittima che possa soffrire vicariamente, non è estraneo, anche se, è da notare, né nel caso del capro emissario, né nel caso di Is 53,4.10 siamo in presenza di un sacrificio: il rito di *yôm kippûr* consiste nell'inviare un capro nel deserto (ad *Azazel*), dopo che il Sacerdote Aronne lo ha caricato delle colpe occulte e non espiate degli Israeliti (cfr. Lv 16,21); ad esso non viene dunque applicata una pena (non si dice nemmeno che muoia), mentre il testo deuteroisaiano adopera un vocabolario carico di suggestioni culturali ma lo utilizza in modo metaforico e poetico.

2. Il sacrificio di Cristo

Al termine di quest'esposizione sulle principali forme del sacrificio israelitico, volta più a dare un'informazione di base al lettore che ad esporre nuove interpretazioni, il parallelo con sacrificio di Cristo non può essere che sommario. Tuttavia vi sono alcune osservazioni da fare che permettono di evidenziare una chiave interpretativa. Come osservato sopra, molti testi neotestamentari danno alla morte di Cristo un valore sacrificale. Tuttavia è necessario notare che vi è un aspetto sorprendente in questa lettura dell'avvenimento centrale del Nuovo Testamento: pur offrendosi Cristo in sacrificio per i nostri peccati, la sua morte non è direttamente interpretata nelle categorie specifiche di questa o di quella forma di sacrificio contenuta nel rituale levitico. Di più: anche forme sacrificiali non levitiche, quali il sacrificio dell'alleanza o quello di Isacco, e riti sacrificiali integrati nel sistema levitico solo secondariamente, quali il sacrificio pasquale, vengono utilizzati per descrivere il valore salvifico della morte di Cristo, come pure il testo di Is 53,10, in cui il linguaggio sacrificiale viene utilizzato come immagine per esprimere il valore della morte del servo di YHWH. La Lettera agli Ebrei poi sviluppa tutto un trattato cristologico e soteriologico, forse il più sistematico di tutto il Nuovo Testamento, sulla falsariga del rito di *yôm kippûr*, ma è soprattutto la parola di Gesù sul sangue dell'alleanza (cfr. Mc 14,24) ad orientare in senso sacrificale la comprensione che egli stesso aveva della sua morte. Vanhoye²⁷ osserva tuttavia che vi è una differenza fondamentale tra il sistema sacrificale veterotestamentario ed il valore sacrificale della morte di Gesù: nel primo caso abbiamo a che fare con un rituale di tipo simbolico – sacramentale, mentre nel secondo non vi è nulla di liturgico, e, di per sé, nemmeno

²⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote, secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1990, 239.

di apparentemente religioso: si tratta dell'esecuzione crudele di una condanna a morte.

Anche nel caso dell'interpretazione sacrificale della morte di Cristo, e della soteriologia che ne deriva, accade dunque quel fenomeno descritto da Balthasar, per cui «le forme singole cui Israele ha dato luogo nel corso della propria storia si dispongono insieme intorno ad un punto che rimane aperto, e che non può venire calcolato in base alle forme circostanti e al loro reciproco rapporto, neppure se esse vengono concepite polarmente contrapposte»²⁸. Analogamente si può dire che le singole forme sacrificali si dispongono attorno all'evento centrale della morte di Cristo, ricevendone significato ma assieme contribuendo alla sua interpretazione. Così l'olocausto, con la sua enfasi sulla totalità del dono, che ha anche un valore espiatorio, apporta una luce sulla totalità dell'offerta che Gesù fa di se stesso al Padre: l'olocausto ed il sacrificio per il peccato, nella loro stessa ripetitività, dimostrano la loro inefficacia di fronte al sacrificio di Cristo (Eb 10,6-12). L'aspetto di vicarietà che la morte delle vittime sacrificali porta con sé, riletto per mezzo della figura del Servo sofferente di Isaia, illumina il valore espiatorio della morte di Gesù: «uno è morto per tutti» (2 Cor 5,14-21). La commensalità del sacrificio «pacifico» non viene esplicitamente ripresa nel Nuovo Testamento, tuttavia l'eucaristia, che riceve un'interpretazione sacrificale dalla reminescenza del sangue dell'alleanza e dal fatto che viene istituita nel contesto della cena pasquale, è pur sempre costituita dagli elementi tipici che costituiscono l'oblazione vegetale. La partecipazione al corpo della vittima è inoltre tipica di questa forma di sacrificio, mentre l'assunzione del sangue è una totale novità, inconcepibile nella mentalità veterotestamentaria ma giustificata dal fatto che il sangue assunto, che «è la vita» (Lv 17,11), è l'offerta della vita di Gesù stesso, della dedizione al Padre di colui che dispone della sua vita e che, addossandosi liberamente la morte, porta la vita a molti²⁹. La trattazione sistematica che la Lettera agli Ebrei fa del rito di *yôm kippûr* in chiave cristologica è già stata ricordata, come pure il valore sacrificale del pasto pasquale; occorre osservare che, nella teologia neotestamentaria, si trova anche una rilettura del sacrificio di Isacco nella quale la totalità di offerta del patriarca che offre il suo primogenito è attribuita al Padre (cfr. Gv 3,16; Rm 8,32; Ef 1,6-7; 1 Gv 4,9-10). Il gesto inconcepibile del padre che offre il primogenito, rifiutato dalla tradizione profetica e sacerdotale, quando ci si rende conto dell'impossibilità per l'uomo di compiere un tale gesto con una vita

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VI, *Antico patto*, tr. it. di M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Milano 1980, 342.

²⁹ Cfr. A. SCHENKER, *L'Eucarestia nell'Antico Testamento*, tr. it. di G. Beari, Milano 1982, 157.

che ultimamente non gli appartiene, ma non respinto nel suo valore di dedizione totale, viene riletto in modo paradossale: l'unico che, a causa della sua signoria sulla vita, può compiere fino in fondo ciò che Abramo ha comunque fatto è Dio stesso, per cui il dono che il Padre fa del Figlio rivela il volto di un Dio sommamente amante dell'uomo³⁰.

Vi è stato un periodo nella storia dell'esegesi biblica in cui, anche sotto la spinta di certe precomprensioni dottrinali, si è considerato il sistema sacrificale quasi come la parte pagana della religione di Israele, un tentativo dell'uomo di comprarsi il favore di Dio. Una più accurata analisi dei testi sacerdotali ha mostrato, in questi ultimi decenni, che essi sono portatori di una concezione teologica di tutto rispetto, preoccupata di fare spazio all'iniziativa salvifica di Dio e non di manipolarlo a beneficio dell'uomo. L'inveramento neotestamentario di questa tematica permette lo sviluppo di una soteriologia che comprende il dono di Cristo come sacrificio vero e proprio, ossia come «in primo luogo (...) dono al Padre suo»³¹, ma quest'inveramento è preparato dai sacrifici veterotestamentari, anche essi concepiti come un dono di YHWH, che concede il sangue per la purificazione, permette la vicarietà della vittima sacrificale ed ammette l'uomo alla commensalità di fronte a lui.

³⁰ Cfr. SCHENKER, *L'Eucarestia*, 137.

³¹ *Ecclesia de Eucharistia*, 13.