

# Il rito di Yom Kippur: vertice della funzione sacerdotale

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

Nella teologia veterotestamentaria il sacerdozio riveste una funzione di primaria importanza: il sacerdote non è infatti solo l'esecutore del rito templare, ma riveste anche la funzione di insegnante ed interprete della legge (Dt 33,10) e di giudice (cfr. Dt 17,9; 21,5) ed è incaricato di trarre oracoli (Dt 33,8). Nelle sezioni sacerdotali del Pentateuco tali funzioni sono presenti, in maniera particolare per quanto riguarda le leggi sacrali (cfr. Lv 11,1-2), ma quella che viene posta maggiormente in rilievo è la funzione cultuale. Al centro di questa funzione sta il ruolo sacerdotale nello svolgimento dei riti di purificazione. Il libro del Levitico, dopo aver regolato i rituali dei vari sacrifici (Lv 1-7), aver descritto il rito della consacrazione dei sacerdoti, riprendendo quanto era precisato in Es 28,39-40 (Lv 8-9), ed aver regolato alcune questioni relative alle regole che essi devono seguire nell'esercizio del loro ministero ed alle loro spettanze, dedica i capp. 11-15 alle regole di purezza: la purezza degli animali (11), la puerpera (12), la lebbra (13-14), le impurità sessuali (15). La conclusione di queste leggi di purezza (Lv 15,31) è significativa: YHWH, rivolto a Mosè e ad Aronne, così li ammonisce «separate<sup>1</sup> gli israeliti dalla loro impurità, perché non muoiano per la loro impurità, qualora rendano impura la mia Dimora<sup>2</sup> che è in mezzo a loro» (Lv 15,31). La rad. *nzr* è un termine tecnico che indica «separare», ma anche «consacrare»; il nazireo (Nm 6,1-21) è colui che si è separato per Dio con voti particolari. In questo senso la rad. può anche voler dire «astenersi»: il separato per Dio si separa

<sup>1</sup> È così che deve essere tradotto il testo, secondo la lettura massoretica. Molte traduzioni tuttavia, compresa la nuova CEI, leggono *hizhartem*, da *zhr* «ammontire», variante presente nel samaritano, nella LXX e nella siriaca. Si tratta però di un'evidente *lectio facilior* volta a comprendere un termine tecnico sacerdotale difficile.

<sup>2</sup> *Dimora* è una traduzione più appropriata del termine ebraico *miškān* di quanto sia il tradizionale *Tabernacolo*, data la derivazione della parola dal verbo *šākan*, che vuol dire, appunto, «dimorare».

dalle cose impure<sup>3</sup>. Gli attori di quest'azione di separare sono gli stessi citati al v. 2, ossia Mosè ed Aronne. La classe sacerdotale, che qui entrambi rappresentano, è dunque particolarmente designata per compiere questa separazione/consacrazione.

## 1. La teologia della purità

Il separato è il popolo di Israele, e il motivo della separazione è il fatto che la dimora di YHWH si trova in mezzo a loro ed essi non devono contaminarla. Le disposizioni contenute nel cosiddetto «codice di purità» (Lv 11-15), ma anche quelle del codice deuteronomico (Dt 14,3-21) hanno esattamente la funzione di separare il popolo dal contesto dell'umanità perché esso possa ospitare la presenza di YHWH; per questo dev'essere puro. Nel caso in cui essi divenissero impuri, si verificherebbe la catastrofica fattispecie di un'impurità che entra direttamente a contatto con la santità perché l'impurità degli Israeliti contamina in modo pericoloso il santuario e l'altare (Lv 16,16)<sup>4</sup>. La conseguenza di una così catastrofica sciagura sarebbe la morte di tutto il popolo (Lv 15,31). La pena normale per chi volontariamente provoca questo contatto diretto tra le due sfere è il *karet*, ossia la «recisione dal popolo» che causa la morte di colui che ne è colpito. È il caso, ad esempio, di chi mangia la carne sacrificale essendo in stato di impurità (Lv 7,20-21), ma anche di chi trascura la purificazione dopo il contatto con un morto (Nm 19,13-20). Evidentemente in questo caso, essendo coinvolto tutto il popolo, sarebbe inappropriato usare questa terminologia; per conseguenza viene usato il verbo «morire», che indica bene la conseguenza di un atteggiamento che porti alla distruzione del popolo.

La caratteristica principale del concetto di purità che troviamo nei numerosi riti

---

<sup>3</sup> Cfr. G. MAYER, *nzr*, in TWAT V, 330.

<sup>4</sup> Ai vv. 18-19 in riferimento al rito del sangue che il Sommo Sacerdote deve svolgere sull'altare degli olocausti, il verbo *kipper* è usato accanto ai verbi *tihar* e *qiddaš* («purificare» e «consacrare»). Risulta dunque chiaro che le impurità degli israeliti hanno come effetto di contaminare l'altare. Che poi non si tratti semplicemente di contaminazioni derivanti da un contatto con una fonte di impurità ma di trasgressioni della legge, risulta chiaro dal v. 21, nel quale si parla di colpe ('āwōnōt), di trasgressioni (*hatṭā'ot*) e di «ribellioni» (*p-šā'īm*). Quest'ultimo termine ricorre in Lv solo in questo contesto (16,16.21), ma è impiegato altrove, non in contesto liturgico-sacrale, per indicare trasgressioni alla legge (cfr. Gn 31,36; Es 22,8), colpe morali (cfr. Amos 1,3 e *passim*), colpe contro Dio (Es 34,7; Nm 14,18) o anche comportamenti scorretti nei confronti di una persona autorevole (1 Sam 25,28). Si tratta dunque di un termine che indica genericamente il concetto di «violazione»: queste «violazioni», nel caso dell'altare associate al concetto di «impurità», vengono tolte da esso per mezzo del rito del sangue e vengono poi caricate sul capro emissario. Sono dunque le violazioni alla legge a provocare la contaminazione dell'altare.

di purificazione presenti nell'ambiente culturale del Vicino Oriente Antico consiste nel fatto che essa ha un'origine demoniaca. I riti di purificazione sono anche riti di esorcismo, tesi a scacciare la presenza demoniaca dal luogo sacro. L'impurità biblica ha invece, eminentemente, un'origine umana. Per la mentalità vicino orientale antica, infatti, l'impurità ha la capacità di attaccare la presenza della divinità stessa. In un rituale hittita, non solo il tempio ed i sacrificatori devono essere purificati, ma anche il dio stesso, per mezzo di un atto di *transfert* magico durante il quale si sfoglia una cipolla intendendo eliminare gli strati di impurità nei quali la divinità è avvolta (*ANET* 346). In un rito di purificazione accadico si bruciano due figurine rappresentanti demoni che minacciano la divinità, dopo che, ad ogni buon conto, si sono fatte loro delle offerte (*ANET* 331-332)<sup>5</sup>. Non mancano altri testi che mostrano come l'ambiente religioso vicino orientale antico fosse ossessionato dalla potenza dell'impurità demoniaca, che, tanto per Israele che per i suoi vicini, era concepita come una sostanza fisica, una specie di miasma aereo che possiede una sorta di attrazione magnetica per la sfera del sacro<sup>6</sup>; di conseguenza è necessario tenerla lontana dai luoghi e dagli atti di culto. A causa della sua concezione religiosa particolare però, Israele tende ad assumere di fronte a questo problema un'attitudine limitativa: «Ne sont, en effet, considérés comme impurs, *tm*<sup>2</sup>, que certaines espèces animales, la "lèpre", tout ce qui touche à la sexualité, et la mort»<sup>7</sup>. A questi si aggiungono anche gli escrementi umani, ma non nel sistema sacerdotale di cui ci occupiamo (cfr. Dt 23,13-15; Ez 4,12-15). In maniera particolare questa concezione limitativa si manifesta nell'eliminazione della caratteristica demoniaca dell'impurità. Ciò può essere constatato da più fatti:

- 1) Il semplice laico non è di per sé danneggiato dall'impurità in quanto tale, che quindi non è portatrice di malattie o di maledizioni, ma dal fatto di trascurare, colpevolmente o inconsapevolmente, la purificazione in quanto ordinata da YHWH (Lv 5,2-3; Nm 19,13-20). L'infrazione per distrazione di un comandamento negativo (Lv 4,22.30) o positivo (Nm 15,27) comporta la necessità di purificare l'altare degli olocausti, mentre quella del Sommo Sacerdote o di tutta la comunità contamina l'altare dell'incenso (Lv 4,5-7.16-18). Più grave è il caso dei peccati volontari (ribellioni), che si spingono a contaminare anche l'Arca

<sup>5</sup> J. MILGROM, *Leviticus*, AB 3 New York 1991, 256.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 257; *Id.*, *Impurity is miasma: a response to Hyam Maccoby*, in *JBL* 119 (2000) 729-733; *Id.*, *The dynamics of purity in the priestly system*, in *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, a cura di M.J.H.M. Poorthuis - J. Schwartz (Jewish and Christian perspectives series 2), Leiden 2000, 29-32.

<sup>7</sup> A. MARX, *L'impureté selon P. Une lecture théologique*, in *Bib* 82 (2001) 363-384; 363.

dell’Alleanza (Lv 16,16). L’impurità dunque è lesiva solo nei confronti delle cose sacre e solo in quanto è trascurata, ossia in quanto comporta un’infrazione della legge; dunque a causa di un’attitudine umana volontaria<sup>8</sup>.

- 2) Il posto dei demoni è dunque preso dagli esseri umani, che possono causare l’allontanamento di YHWH dal santuario con i loro peccati rituali e morali<sup>9</sup>.
- 3) Nel caso della «lebbra» (Lv 13) o delle affezioni sessuali (Lv 15), il rito di purificazione, contrariamente a quanto avviene nell’ambiente religioso del Vicino Oriente Antico, non serve alla loro guarigione, ma alla reintegrazione nel contesto cultuale e sociale dell’ammalato guarito. La casa «lebbrosa» (Lv 14,33-47) non contamina il suo proprietario o gli oggetti in essa contenuti se non dopo che la sua impurità è stata dichiarata ed essa posta in quarantena (Lv 14,46-47); non è nemmeno stabilito che la veste «lebbrosa» (Lv 13,47-59) contamini chi eventualmente la indossi.
- 4) Un animale impuro non contamina il santuario nemmeno da morto: nessuna prescrizione è infatti data per un caso simile. Nemmeno un cadavere umano richiede la purificazione del luogo santo; è solo l’infrazione alla legge che contamina il santuario.
- 5) I riti di purificazione non sono mai accompagnati da formule magiche, cosa che è invece la regola generale nel Vicino Oriente Antico. La cosa si inscrive d’altronde nella tendenza di P ad avere una liturgia sostanzialmente silenziosa. In realtà il canto doveva essere la regola, ma forse solo come accompagnamento. Questo è presumibilmente dovuto al fatto che, durante il culto, la parola dell’officiante si trasforma spesso in una formula magica.

Nella concezione teologica del sistema di purità sacerdotale è dunque l’uomo ad essere demonizzato. «Solo lui può contaminare il santuario ed obbligare Dio ad andarsene»<sup>10</sup>.

Si vede quindi che, per la teologia levitica, il concetto di purità è un concetto relazionale, che definisce le caratteristiche che il popolo deve avere per ospitare nel suo seno la presenza di Dio. Ciò però deriva da un fatto fondamentale: Israele è il popolo di YHWH, che a sua volta è stato scelto tramite l’Alleanza. È chiaro dunque che, per P, purità ed Alleanza sono concetti strettamente apparentati.

A conclusione della sezione del Lv dedicata alla purità troviamo la descrizione del rito del giorno dell’espiazione. Nel sistema di purità descritto in Lv 11-15 le impurità

<sup>8</sup> MILGROM, *Leviticus*, 257-258.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 316.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 260.

«normali», ossia quelle che derivano da cause quotidiane, possono essere purificate per mezzo del passare del tempo e, eventualmente, delle abluzioni, mentre quelle «anormali», perché connesse al parto (cap. 12) o derivanti da una malattia, come la «lebbra» descritta nel cap. 13 e le malattie sessuali del cap. 15, richiedono un sacrificio di purificazione. Non sono però questi gli unici casi, né i più importanti, in cui si offre un sacrificio di purificazione. Lv 4 stabilisce che la trasgressione involontaria di un comandamento negativo (Lv 4,2 «facendo qualcosa di proibito»), di cui si prenda coscienza, anche se non genera un'impurità nel colpevole, la genera per il santuario, che richiede di essere purificato tramite un sacrificio *hattā?*. 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<sup>e</sup>yād rāmāh* – «a mano alzata») non è remissibile per mezzo di un sacrificio. Un caso particolare è però quello delle colpe deliberate 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<sup>11</sup>), il giuramento fatto per leggerezza (che però non comporta di per sé danni al prossimo), ed alcuni casi previsti dal sacrificio *zāšām*, quelli in cui è implicato un comportamento fraudolento 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 sacrifici si richiede la confessione esplicita della colpa commessa. 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<sup>12</sup>. Esclusa da questo tipo di espiazione sarebbe appunto la colpa deliberata ed impenitente, il cui colpevole, evidentemente, non è disposto a confessare.

Il livello di impurità, e quindi di purificazione necessaria, del Santuario, non è poi sempre lo stesso: nel caso del Sommo Sacerdote e del popolo nella sua integralità, l'impurità si spinge fino alle soglie del Santo dei Santi, per cui è necessario purificare con il sangue della vittima il velo di separazione tra i due ambienti del Santuario e

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, 298.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 301-302. Si è osservato che Milgrom ha spesso la tendenza a sistematizzare troppo i dati che raccolge dal testo, quasi a voler formare un sistema (cfr. B. LANG, *Kipper*, in *TWAT*, IV, 309).

l'altare degli incensi, ed occorre un giovane toro. Per un capo o per un uomo del popolo basta purificare l'altare degli olocausti ed occorre un capro maschio nel primo caso ed una capra femmina nel secondo

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 confessi. 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, che in certo qual modo è il vertice del sistema sacrificale sacerdotale ed ha un'importanza teologica di primo piano: è ciò che permette la permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo nonostante la sua indegnità. A questo punto si può anche vedere che il confine tra impurità cosiddetta «rituale» ed indegnità morale diventa labile: le impurità più pericolose non sono quelle che riguardano l'uomo e derivano da cause accidentali ed inevitabili, ma quelle che derivano da atti che noi definiremmo immorali, fatti deliberatamente. Atti di questo genere non sono remissibili se non con la morte del colpevole; lasciano però una sorta di «resto» pericolosissimo: l'impurità del santuario che penetra fino all'Arca. Dato che i colpevoli non possono offrire il sacrificio di purificazione, o perché sono inconsapevoli o perché sono morti, tocca alla comunità intera celebrare il rito di Yom Kippur.

## 2. Svolgimento del rito di Yom Kippur

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 sacra di lino e lana che è invece caratteristica dell'abbigliamento sacerdotale<sup>13</sup>. 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

<sup>13</sup> Cfr. Es 28,39. Che la cintura fosse di materiale misto è implicito nel fatto che era un oggetto tessuto con filati colorati (*rōqēm*); ora, nell'antichità, solo la lana poteva venir tinta. Per una sintesi di questa problematica cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro*, in ReBib 8, Bologna 2004, 185.

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 celesti<sup>14</sup>. Per questo motivo (v. 23) sono deposte nel santuario stesso, nella prima sala, e non vengono portate all'esterno: sono cariche della sovraeminente santità del Santo dei Santi.

- 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<sup>15</sup>. Il senso di questo gesto è così spiegato: «perché non muoia». Il significato preciso 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: si veda il racconto di Nm 17,8-15; in questo caso la sua ira potrebbe essere causata dal 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 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). Se però 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 rabbínico, pensa che vi fossero due ingredienti nel fumo: una sostanza

<sup>14</sup> MILGROM, *Leviticus*, 1016.

<sup>15</sup> 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 sadducei, per i quali l'incenso doveva essere infuso prima di entrare.

fumogena accesa fuori dal Santo dei Santi con funzione di schermo, e l'incenso vero e proprio, con funzione propiziatoria<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>. Entrambi sarebbero però stati d'accordo sull'idea che una sostanza fumogena doveva essere accesa fuori. In effetti i testi rabinici 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 haqqētōret* (la nuvola d'incenso), 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* il coperchio aureo dell'Arca dell'Alleanza. 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, come mostrano numerosi dettagli<sup>18</sup>; si tratta piuttosto di un testo che spiega in sintesi i gesti di un rito che nessun altro può vedere, se non il Sommo Sacerdote, il quale è da solo per la maggior parte del tempo. Mi pare che l'idea della sostanza fumogena sia 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». L'espressione desta problemi: dato che la facciata della Dimora è volta verso oriente (Es 26,22), il Sacerdote, entrando nel Santo dei Santi, volge la faccia a occidente e le spalle ad oriente, dunque se eseguisse le aspersioni in quella posizione esse risulterebbero verso occidente, non verso oriente. È probabile che la frase voglia indicare il lato orientale del *kappōret* medesimo, che è quello che il Sacerdote si trova davanti, en-

---

<sup>16</sup> MILGROM, *Leviticus*, 1030-1031.

<sup>17</sup> Cfr. Bab. *Yoma* 1,8.

<sup>18</sup> Vi è ad esempio un problema riguardante la manipolazione esatta degli oggetti: spesso il Sommo Sacerdote ha meno mani degli oggetti che deve portare.

trando nel Santo dei Santi. Altrimenti si può pensare che il Sacerdote debba fare il giro dell'Arca per spruzzare «verso oriente», ma questa traduzione è meno probabile<sup>19</sup>. 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 *ḥattāt* per gli israeliti. Stavolta per un verso si specifica che il rito è identico a quello usato per il toro, per l'altro che l'aspersione dev'essere compiuta «sopra il *kappōret*» e «davanti al *kappōret*». Il confronto tra il v. 14 ed il v. 15 permette di precisare che il Sommo Sacerdote asperge il *kappōret* otto volte: una al di sopra e sette sul davanti<sup>20</sup>. Il v. 16 indica che tale rito purifica il santuario dalle «impurità» (*tum'ōt*), dalle «ribellioni» (*pēšā'īm*) e dalle «trasgressioni» (*ḥattā'ōt*), 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 precisione teologica, rara nei testi sacerdotali. Dopo la duplice purificazione del Santo dei Santi è singolare osservare che si tace di una purificazione dell'altare dell'incenso, esplicitamente prescritta peraltro in Es 30,10, e si passa subito (v. 18) a quella dell'altare degli olocausti. Il motivo di quest'assenza può essere indicato nel fatto che essa venga considerata ovvia; in questo caso il rito verrebbe compiuto con la modalità descritta in Lv 4,6-7.17-18. Di questo fatto è possibile tuttavia offrire un'altra spiegazione. In Es 25, testo che descrive gli oggetti di culto presenti nelle due stanze della Dimora, la descrizione di questo altare è omessa; si è spesso detto che questo fatto curioso sia causato dal fatto che l'altare stesso sia un'introduzione secondaria nel culto dell'antico Israele<sup>21</sup>, è tuttavia più probabile che l'omissione sia dovuta al fatto che quest'utensile liturgico non è rivestito della stessa funzione simbolica che viene attribuita agli altri oggetti presenti nel santuario, l'Arca, il *kappōret*, la tavola dei pani ed il candelabro, e di conseguenza viene descritto in un secondo momento. Da un'analisi del testo di Es 30,1-10 e del suo contesto si può infatti sottolineare

<sup>19</sup> In questo senso sembra andare I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica Alleanza*, Cinisello Balsamo 2000, 376, quando parla di un'aspersione «dal lato orientale» e di sette «davanti». Tuttavia resta inspiegabile, e frutto di un probabile errore, come quest'autore possa affermare che il Sommo Sacerdote compie quest'aspersione «uscito dal luogo santissimo dietro il velo», quando, con ogni evidenza il *kappōret*, qualunque cosa esso sia, è descritto come un oggetto che si trova *all'interno* del Santo dei Santi.

<sup>20</sup> Così anche CARDELLINI, *I sacrifici*, 376. La modalità esatta di quest'aspersione non risulta chiara nel testo, e questo ha dato origine ad interpretazioni diverse: cfr. MILGROM, *Leviticus*, 1032.

<sup>21</sup> B. BAENTSCH, *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttingen 1903 258-259; A. B. EHRLICH, *Randglossen zur Hebräischen Bibel; Erster Band, Genesis und Exodus*, Leipzig, 1908, 383; G. BEER – K. GALLING, *Exodus*, HAT 3, Tübingen 1939, 147; R. E. CLEMENTS, *Exodus*, Cambridge 1972, 192.

che l'altare interno rappresenta lo strumento per mezzo del quale l'offerta degli israeliti è portata di fronte alla presenza di YHWH<sup>22</sup>, mentre l'Arca e il suo *kappōret* individuano questa stessa presenza. Il rito del sangue di Yom Kippur ha la funzione di purificare la sede della presenza di YHWH, che potrebbe essere contaminata dal comportamento degli israeliti: è questo il *focus* sul quale il testo si concentra, tralasciando un eventuale rito purificatorio dell'altare degli incensi. Che tale rito avvenisse è detto in Es 30,10: l'altare degli incensi deve essere purificato una volta all'anno, ma non viene precisato il momento in cui avviene questa purificazione; collocarla nel giorno di Yom Kippur, come fa Milgrom, è una congettura semplicemente probabile. D'altronde occorre osservare che il rito non prevede nemmeno una purificazione degli altri oggetti presenti nella Dimora (la lampada e la tavola), pur essendo questi di altissima importanza teologica. Si può affermare in sintesi che a Yom Kippur vengono purificati solo quegli oggetti direttamente legati alla presenza divina: il *kappōret*, trono di YHWH e l'altare degli olocausti, che non è semplicemente lo strumento per offrire i sacrifici ma è esso stesso un simbolo della presenza di YHWH<sup>23</sup>, oltretutto visibile al popolo e più immediatamente fruibile. Durante i riti che si svolgono all'interno del santuario il Sommo Sacerdote è solo: si tratta di un rito di passaggio<sup>24</sup> che lo mette in condizioni molto pericolose; chiunque altro fosse presente correrebbe un rischio troppo elevato.

Uscito dalla Dimora, il sommo sacerdote compie il rito di espiazione sull'altare esterno, secondo la modalità consueta, ossia bagnando dei due animali i corni dell'altare e spruzzando sette volte il sangue sull'altare. Si dice esplicitamente che tale rito non ha solo un valore di purificazione, ma anche di consacrazione (v. 19)<sup>25</sup>. Sembrerebbe implicito che le impurità accumulate abbiano fatto perdere all'altare la sua consacrazione.

---

<sup>22</sup> Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 222-223; cfr. anche C. MEYERS, *Realms of Sanctity: the Case of the «Misplaced» Incense Altar in the Tabernacle Text of Exodus*, in *Texts, Temples and Traditions*, FS. M. Haran, Winona Lake 1996, 33-46.

<sup>23</sup> Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 135-136.

<sup>24</sup> L'espressione «rito di passaggio» deriva dal linguaggio dell'etnologia, ed è stata introdotta da A. VAN GEN-NEP, *Les rites de passage*, Paris 1909. Essa definisce le caratteristiche di quei riti durante i quali chi deve essere elevato a un nuovo stato (sacrilego o politico) viene separato dalla condizione normale di tutti gli uomini attraverso un appropriato «rito di separazione» e viene introdotto nel suo nuovo stato attraverso un «rito di aggregazione». Nel periodo che trascorre tra il rito di separazione e quello di aggregazione l'iniziando si trova in una condizione «liminare», caratterizzata da un'accentuata passività (l'iniziando non parla, non agisce, esegue passivamente gli ordini che gli sono impartiti) e da una serie di tabù.

<sup>25</sup> È analogo infatti al rito di consacrazione dell'altare descritto in Es 29,36, nel quale l'altare, prima di ricevere l'unzione sacra, viene ripetutamente purificato con il sangue. Nel caso di Yom Kippur manca tuttavia l'unzione con l'olio.

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. La confessione riguarda le iniquità (*‘ăwōnōt*), le ribellioni (*p̄šā‘im*) e le trasgressioni (*hattā’ōt*); è rilevante il fatto che qui (v. 21) non si parla di impurità (*tum’ōt*) come al v. 16. 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, per mezzo del suo svolgimento, 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'impurità 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. 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. La LXX però traduce τῷ ἀποπομπαῖ, interpretando come se fosse un composto di *‘ēz* (capra) ed *‘āzal* (andar via)<sup>26</sup>. Forse però si può ricollegare etimologicamente alle parole *‘ōz* e *‘ēl* e verrebbe a significare qualcosa come «il dio forte» o «forza del dio»<sup>27</sup>. 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, non esplicitandolo ma implicandolo nei dettagli stessi del rito), è che non si tratta di un sacrificio, perché nessuna delle normali pratiche sacrificali 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. Se bisogna trovare

<sup>26</sup> La LXX però utilizza un termine proprio del rito greco del φαρμακός, un uomo che, durante le feste Targlie, veniva simbolicamente scacciato per allontanare il peccato della comunità; è probabile dunque che non intenda la parola come traduzione del temine ebraico, ma desideri piuttosto evitare ciò che nel testo sembra essere un nome divino accostato a quello di YHWH. Cfr. CARDELLINI, *I sacrifici*, 380 n. 275.

<sup>27</sup> In questo senso traducono la siriana e Aquila. Cfr. CARDELLINI, *I sacrifici*, 381.

una sostituzione vicaria, questa è piuttosto presente nei due animali sacrificati<sup>28</sup>. 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: i riti sacrificali tolgono l'impurità dal santuario, mentre i peccati propriamente detti sono trasferiti sul capro che è poi fatto oggetto di un rito di allontanamento<sup>29</sup>, sotto la supervisione di un uomo a ciò specialmente deputato, che sia cioè capace di far sì che l'animale non ritorni indietro; costui ovviamente contrae un'impurità secondaria che implica solo l'abluzione e non il passar del tempo, forse per permettergli di seguire la parte restante del rito. Si potrebbe anche pensare, facendo più spazio ad una sostituzione vicaria, ad un'applicazione della pena del *karet*, nella quale il colpevole viene «reciso dal suo popolo», tramite un intermediario.

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<sup>30</sup> e nell'offerta delle parti grasse dei sacrifici e degli olocausti. Data la coincidenza tra l'offerente ed il sacrificante, il Sommo Sacerdote che officia tanto per se stesso che impersonando l'intero popolo, il resto dei sacrifici è bruciato fuori dal campo, con la conseguente impurità per chi li brucia.

### 3. La data ed il digiuno

Con i vv. 29-31 vengono introdotte la data in cui si deve eseguire questa procedura, dato che all'inizio del testo non si dà una data ma si presuppone che questo sia un rito da eseguire tutte le volte che se ne provasse la necessità, e questa doveva essere certamente la situazione più antica, ed il fatto che durante questa giornata si dovessero eseguire le pratiche del «chinare la testa», che comprendeva il digiuno (non totale) e il non curare l'igiene personale (cfr. Esd 8,21-23; Dn 10,3.12) ed il riposo sabbatico. Si tratta dell'unico giorno di digiuno positivamente prescritto dalla Torah.

---

<sup>28</sup> Cfr. CARDELLINI, *I Sacrifici*, 378.

<sup>29</sup> MILGROM, *Leviticus*, 1044.

<sup>30</sup> Sicuramente sono le vesti liturgiche sue proprie, descritte in Es 28 e non come suppone DEIANA, *Levitico*, I libri biblici 3, 173, le vesti comuni, non liturgiche. Quest'autore, in effetti, non si accorge che le vesti indossate dal Sommo Sacerdote a Kippur (v. 4; cfr. In., *ibid.*, 165) non sono le «vesti proprie del suo stato», ma altre vesti, utilizzate esclusivamente per questo rituale.

## 4. Il significato del rito

Il rito di Yom Kippur si presenta come il fattore di riequilibrio di tutta la teologia sacerdotale: ciò che 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», evidentemente utilizzando quest'espressione solo in senso analogico: 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, potrebbe essere così descritta: il concetto di responsabilità personale, pur ben presente, come si è visto, non è il criterio discriminante che determina la colpevolezza; il male è considerato non solo dal punto di vista della sua soggettività, ma anche come una realtà oggettiva che, una volta messa in atto, distrugge l'equilibrio dei rapporti tra YHWH ed il suo popolo, indipendentemente dalla sorte riservata all'autore del gesto. Tale sorte varia a seconda dei casi, ed è particolarmente pesante quando si sia di fronte ad un atto deliberato (cfr. Nm 15,30-31), ma l'accumularsi di queste colpe, descritto per mezzo dell'immagine dell'impurità crescente del santuario e dell'altare compromette comunque le relazioni tra YHWH ed il suo popolo. È di estrema importanza sottolineare il fatto che l'eliminazione di questo ostacolo, che ultimamente metterebbe in pericolo la stessa Alleanza, è ottenuta per mezzo di qualcosa che viene presentato come dono di YHWH: il sangue.

### 4.1. Il valore purificatorio del sangue

È necessario interrogarsi sulla motivazione per cui il sangue ha un'importanza così centrale nei riti di purificazione. La motivazione teologica principale, ed una delle poche spiegazioni teologiche presenti in P, è contenuta in Lv 17,11, che, in realtà, fa parte di H. In ogni caso P certamente condivide questa posizione. Il testo (trad. Cei) suona così: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita».

#### **4.1.1. Il sangue, da simbolo di morte a strumento di vita**

D. J. McCarthy<sup>31</sup> ha evidenziato come in tutto il mondo mediterraneo e vicino orientale antico gli usi rituali del sangue non siano connessi con l'idea della vita, ma piuttosto con la morte, la malattia e la guerra. Anche 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: nel rito di kippur, nei sacrifici di espiazione *ḥatta'*t e *zāšām*, ma anche nel rito di purificazione per il «lebbroso» e per la casa «lebbrosa» (Lv 14), e una funzione consacratoria in Es 29. Il motivo per cui l'affermazione che «il sangue è la vita» di Lv 17,11 abbia come conseguenza il suo valore espiatorio e purificatorio non risulta immediatamente dal testo, ma, per l'autore sacerdotale, le principali sorgenti di impurità 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<sup>32</sup>; essendo il sangue identificato con la vita, ne consegue che esso appartiene a 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.

Il sangue utilizzato in questi sacrifici dev'essere inteso come offerta sacrificale? Alcuni lo negano osservando che non si parla mai di una libazione o di una offerta di sangue; occorre tuttavia osservare che l'espressione di Lv 17,11 «per espiare per le vostre vite» (*lēkappēr 'al-napšōtēkem*) ricorre parallela in Es 30,12 e Nm 31,50, testi in cui si parla di una quantità di metallo offerta a YHVH per evitare le nefaste conseguenze di un censimento, come segno dell'appartenenza di tutto il popolo a Dio, con un valore di ricompensa per l'offesa portata ai suoi diritti sovrani. Il sangue diventa dunque una compensazione per la colpa di cui ci si è macchiati uccidendo la vittima sacrificale, come risulta chiaro da Lv 17,3, e appare difficile affermare che non sia anch'esso un'offerta a Dio. D'altronde, che il sangue sia o non sia un'offerta sacrificale propriamente detta, non elimina la sua funzione di dono divino per effettuare la purificazione: l'opera dell'uomo, che offre la vittima sacrificale a Dio, trova il suo fondamento in un dono di Dio.

---

<sup>31</sup> D. J. McCARTHY, «The Symbolism of Blood and Sacrifice», 171-181. Id., «Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice», 207-212.

<sup>32</sup> Cfr. MILGROM, *Leviticus*, 711 s. e 733. Cfr. anche N. FÜGLISTER, *Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Leviticus 17,11*, in *Studien zum Pentateuch*, FS. W. Kornfeld, a cura di N. Braulik, Freiburg i. B. 1977, 158.

Vi è una continuità tra il concetto di «impurità» e quello di «peccato» come trasgressione (anche involontaria) della legge di Dio: 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, e 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 purificazione del santuario tramite il sacrificio *hattā?*, nel quale 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 legge<sup>33</sup>.

#### **4.2. Il significato del verbo *kipper* ed il concetto di espiazione**

Per una comprensione adeguata dei riti di espiazione, e particolarmente dello Yom Kippur è necessario prendere in considerazione il significato e l'uso della rad. *kpr* e del verbo connesso *kipper*. Si è spesso affermato che la rad. in questione dovesse essere posta in rapporto con l'arabo *kafara*, «coprire», e prenderebbe il significato di «coprire un peccato». Una prova ulteriore di questo era vista nel fatto che il *kappōret* è effettivamente un coperchio (cfr. Es 25,21). Tuttavia, più recentemente si è fatto il legame con l'accadico *kuppuru*, che vuol dire «pulire ritualmente» (strofinando con un detergente rituale), e non ha niente a che vedere con il «coprire»<sup>34</sup>.

Riguardo al problema del significato esatto del verbo, e della concezione esatta dell'atto della purificazione rituale, occorre sottolineare la differenza tra la concezione di Milgrom e quella di Janowski<sup>35</sup>. In realtà le due concezioni sono riconciliabili,

<sup>33</sup> Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 199-200.

<sup>34</sup> Cfr. LANG, *Kipper*, 304-305.

<sup>35</sup> La concezione di Milgrom è sviluppata in vari punti del suo commentario al Levitico. Cfr. particolarmente le pp. 256-258, per l'interpretazione di Janowski si veda invece la monografia *Sühne und Heilsgeschehen*,

e sono divise su un solo punto, quello dell'idea di sostituzione. Per Milgrom, come visto, il peccato genera l'impurità del santuario, che causa conseguenze catastrofiche per tutta la comunità a causa del principio di responsabilità comune: il santuario attira la conseguenza impura del delitto; il conseguente possibile allontanamento di YHWH colpisce non solo e non tanto il colpevole del delitto, il quale o non è consapevole o, se lo è, viene colpito da una pena, come il *karet*, che non è remissibile con un sacrificio, quanto la comunità nel suo insieme. Quest'impurità viene cancellata attraverso il sangue sacrificale, che è usato come detergente rituale per esplicita concessione di YHWH, in quanto che «è la vita». Milgrom comunque ammette che esistono rituali di sostituzione, quali quello del capro emissario e quello descritto in Dt 21,1-9, ma che questi non fanno parte del sistema sacrificale: il rituale di Dt non comprende un'imposizione delle mani, ma il lavaggio delle medesime sul corpo della giovenca uccisa per l'occasione, mentre, nel caso del capro emissario, Milgrom sottolinea il fatto che il Sommo Sacerdote impone entrambe le mani sul suo capo, e non una sola, come invece accade nel caso dei sacrifici<sup>36</sup>. L'imposizione di una mano sarebbe così l'attestazione della proprietà dell'animale, ed infatti avverrebbe in tutti i sacrifici, non solo in quelli espiatori, mentre l'imposizione delle due mani avrebbe il significato di trasferimento dei peccati dell'offerente su un altro soggetto, e dunque, in un certo senso, di identificazione dell'offerente con quella che però non è una vittima sacrificale, ma semplicemente lo strumento con cui vengono allontanati i peccati. Ci si può chiedere se questa distinzione tra una mano e due mani sia veramente cogente e, soprattutto, ci si può domandare se questa sottolineatura di Milgrom non sia dovuta al desiderio di eliminare dalla teologia del testo biblico il sospetto che P abbia in mente il concetto di espiazione vicaria e, soprattutto, di sacrificio umano, anche se fatto tramite intermediario.

La concezione di Janowski fa invece grande spazio a quest'idea di sostituzione vicaria: per quest'autore la pressione della mano significa che l'offerente si identifica con l'animale, come segno del simbolico sacrificio della vita; il sangue spalmato significa il completamento simbolico del sacrificio. Il punto debole di quest'idea è il fatto che è innegabile che la funzione dei sacrifici espiatori<sup>37</sup> sia quella di purificare

---

WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982. Tutta la questione è riassunta in LANG, *Kipper*, 308-309.

<sup>36</sup> MILGROM, *Leviticus*, 1041.

<sup>37</sup> Ma anche in una certa misura dell'olocausto, cfr. Lv 1,4 che sembra contraddirre Milgrom: l'olocausto non prevede il rito del sangue sui corni o sulla parete dell'altare, dunque non c'è una purificazione dell'altare, ma comunque si dice che l'olocausto serve a espiare: «poserà la mano sulla testa della vittima dell'olocausto e questa sarà accettata in suo favore, per espiare per lui». Probabilmente c'è qui il concorso di due concezioni diverse: l'olocausto ha comunque un valore espiatorio generico dovuto ad un'idea di

il santuario da un'impurità dovuta ad un atto inconscio, e dunque trascurato, oppure deliberato, e «ridotto» con la confessione o non ridotto per la morte del colpevole.

Ci si potrebbe chiedere se effettivamente le due concezioni siano così opposte o possano invece essere considerate complementari. L'idea che il peccato contamini il santuario è chiaramente presente. Si potrebbe pensare che la contaminazione possa essere tolta solo con il sangue del colpevole, che però è indisponibile perché egli non si può dare la morte (l'idea del suicidio rituale è totalmente sconosciuta in ambito semitico), Né può essere offerto in sacrificio, perché il sacrificio umano non rientra nel sistema sacrificale levitico, anzi ne è aborrito. Occorre però offrire comunque una vita, contenuta nel sangue, perché il sangue è la vita e quindi espia (Lv 17,11), ed ecco che entra in gioco il concetto di sostituzione: YHWH concede il sangue, di per sé indisponibile (tanto quello umano che quello animale) per ottenere quell'espiazione che altrimenti non potrebbe essere eseguita con risultati catastrofici. Quello dell'espiazione tramite il sangue-vita è un circolo vizioso: il colpevole dovrebbe offrire la propria vita in espiazione, ma non può, perché essa gli è indisponibile. Offre dunque la vita di un animale, ma anch'essa è indisponibile, se non per un beneplacito divino: è perché YHWH concede il mezzo dell'espiazione, il sangue che è la vita, che è possibile effettuare l'espiazione. Dunque il paradosso è risolto da un intervento gratuito di YHWH<sup>38</sup>.

## 5. Il ruolo del sacerdote nel rito di Yom Kippur

Da quanto descritto ed argomentato sopra, si può comprendere come il rituale del giorno dell'espiazione sia il punto di equilibrio del sistema rituale sacerdotale e metta bene in evidenza il suo carattere teocentrico. Troppo spesso infatti, forse anche per un malinteso appiattimento dell'interpretazione dei testi veterotestamentari sulla teologia paolina, si tende ad interpretare la pratica sacrificale come un tentativo di ingraziarsi la divinità per mezzo dell'offerta di beni. L'analisi del rito di Yom Kippur chiarisce bene che, proprio nel cuore del rito che permette la continuità della

---

sostituzione, mentre i due sacrifici che presentano il rito del sangue aggiungono alla sostituzione anche l'idea della purificazione del santuario, perché sono prescritti per delle trasgressioni specifiche di comandamenti che causano un'impurità del santuario e dunque mettono in crisi l'intero popolo.

<sup>38</sup> Si potrebbe forse pensare ad un'idea di questo genere come *background* dell'affermazione giovannea: «per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo» (Gv 10,17-18)?

permanenza di YHWH in mezzo al suo popolo e dunque la sussistenza di quest'ultimo, vi è un dono di YHWH stesso, che dona la vita, di cui egli solo è depositario, per permettere al suo popolo di continuare a sussistere. Al centro del culto israelita vi è dunque sempre un dono divino: l'Alleanza, che, nel documento che la rappresenta, ossia le tavole della testimonianza, ha una funzione fondamentale nel complesso simbolico costituito dagli oggetti di culto conservati nella Dimora<sup>39</sup>, e il dono del sangue, che serve a mantenere l'Alleanza nonostante le infedeltà, non solo cultuali, ma anche morali, degli israeliti. In questo complesso la figura del Sommo Sacerdote assume un ruolo fondamentale È il caso di ricordare che, nel sistema cultuale descritto nei testi sacerdotali, e particolarmente in Es 28, in cui la descrizione del complicato vestiario liturgico del Sacerdote Aronne contiene una descrizione della sua funzione come mediatore tra YHWH ed il suo popolo che lo descrive come colui che deve rappresentare di fronte a Dio il popolo, ma anche come colui che, attraverso la sua funzione oracolare e di insegnamento, rappresentata dagli oggetti chiamati *'ûrîm* e *tummîm* che egli porta «sul cuore» durante l'esercizio delle sue funzioni (Es 28,30) e che vengono presentati come un dono di YHWH stesso, porta al popolo le decisioni ed i giudizi di YHWH<sup>40</sup>. Il nostro testo aggiunge a questa funzione mediatoria un altro elemento: il sacerdote è colui che è incaricato di presentarsi al cospetto di YHWH stesso, per ristabilire la relazione tra YHWH ed il suo popolo, turbata dall'infedeltà a quell'Alleanza e a quella legge di cui egli stesso è il garante. Tale ristabilimento avviene per mezzo di un dono di YHWH stesso, il sangue, ma la funzione mediatoria del Sacerdote è essenziale perché la relazione tra Dio ed il suo popolo possa continuare.

---

<sup>39</sup> Cfr. PAXIMADI, *E io dimorerò*, 99-100.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, 181.